

**Deus na sociedade plural
fé, símbolos, narrativas**

Anais do Congresso da SOTER
26º Congresso Internacional da
Sociedade de Teologia e Ciências da Religião

PUC Minas | Belo Horizonte - MG
8 a 11 de julho de 2013



SOTER (org.)

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

26º CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER
SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
DEUS NA SOCIEDADE PLURAL: FÉ, SÍMBOLOS, NARRATIVAS

**PUC-Minas, 08 a 11 de Julho de 2013
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil**

COMUNICAÇÕES
GRUPOS TEMÁTICOS [GTs] E FÓRUNS TEMÁTICOS [FTs]

EDIÇÃO DIGITAL / TEXTOS COMPLETOS

SOTER
ISSN: 2317-0506
Belo Horizonte
2013

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

ISSN: 2317-0506

26º CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER / 2013

TEMA: Deus na Sociedade Plural - fé, símbolos, narrativas.

LOCAL: PUC-Minas, 08 a 11 de Julho de 2013

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: Rodrigo Ladeira

Capa: Tiago Parreiras

Publicação eletrônica: <http://www.soter.org.br/index.php?pagina=grupo_livro&tela=45&subtela=>

BELO HORIZONTE, 2013

FICHA CATALOGRÁFICA

A532 Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (26: 2013: Belo Horizonte, MG)
Deus na sociedade plural: fé, símbolos, narrativas: anais do congresso da SOTER / Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. - Belo Horizonte: PUC Minas, 2013.
2121 p.
ISSN: 2317-0506
1. Ciências da religião - Congressos. 2. Teologia - Congressos.
I. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
CDU 291:3

ORGANIZAÇÃO

DIRETORIA DA SOTER

Dr. Valmor da Silva (Presidente)
Dr. Geraldo Luiz De Mori (Vice-Presidente)
Dr. Pedro Ribeiro de Oliveira (1º Secretário)
Dr^a. Anete Roese (2º Secretária)
Me. Manoel José de Godoy (Tesoureiro)

COMISSÃO ORGANIZADORA DO 26º CONGRESSO

PRESIDENTE:

Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori (FAJE)

MEMBROS:

Prof^a. Dra. Áurea Marin Burochi (ISTA/PUC Minas)
Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza (PUC Minas)
Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz (PUC Minas)
Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista (PUC Minas)
Prof. Me. Carlos Alberto Motta (FAJE)
Prof. Dr. Sinivaldo Tavares (FAJE)

SECRETARIA

Jamir Paulo Moreno (Secretário do ANIMA/SOTER)
Carmen Lúcia de Araújo Vieira (Secretária do ANIMA/SOTER)
Tânia da Silva Mayer (Secretária do 26º Congresso)
PUC Minas, Prédio 4, 2º. Piso – Belo Horizonte – MG – CEP: 30.535-610

COMISSÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Angelo Cardita: Université de Laval, Montreal, Canadá
Prof^a Dr^a Wanda Deifelt: Luther College in Decorah, IA – USA
Prof. Dr. Steven Engler: Mount Royal University, Calgary, Alberta, Canadá
Prof^a Dr^a Brenda Maribel Caranza Dávila: PUC/Campinas, SP
Prof. Dr. Vítor Westhelle – EST, São Leopoldo, RS
Prof. Dr. João Batista Libanio: FAJE, MG
Prof. Dr. Márcio Fabri: Centro Universitário São Camilo, SP
Prof. Dr. Luis Carlos Susin: PUC/RG, RG
Prof. Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade: PUC/Rio, RJ
Prof. Dr. Afonso Soares: PUC/SP, SP

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
ADVENIAT - Bischofliche Aktion Adveniat

PATROCÍNIO

Editora Loyola, Paulinas, Paulus, Sinodal, Santuário, Vozes. CEBI, PUC Minas

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO (PROF. DR. GERALDO DE MORI)	7
CONFERÊNCIA (PROF. DR. FRANÇOIS EUVÉ)	11
RELEITURA DO CONGRESSO 1 (PROF. DRA. MARÍLIA DE FRANCESCHI)	23
GRUPOS DE TRABALHO [GTs]	29
GT 1 - Teologia(s) da libertação (TdL)	31
COORD.: PAULO AGOSTINHO N. BAPTISTA; LUIZA ETSUKO TOMITA	
GT 2 – Protestantismos	125
COORD.: RONALDO CAVALCANTE ; ADILSON SCHULTZ	
GT 3 - Exegese e teologia bíblica	279
COORD.: LEONARDO AGOSTINI FERNANDES; PAULO JACKSON N. DE SOUSA	
GT 4 - Filosofia da religião	429
COORD.: FLÁVIO AUGUSTO SENRA RIBEIRO; AGNALDO CUOCO PORTUGAL	
GT 5 - Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo	585
COORD.: ÉRICO HAMMES, VITOR GAUDINO FELLER	
GT 6 - Religião e educação	655
COORD.: AFONSO M. LIGORIO SOARES; SÉRGIO ROGÉRIO A. JUNQUEIRA	
GT 7 - Espiritualidade e mística	799
COORD.: CECI BAPTISTA MARIANI; MARIA JOSÉ CALDEIRA DO AMARAL	
GT 8 - Religião, arte e literatura	895
COORD.: ALEX VILLAS BOAS; JOE MARÇAL G. SANTOS	
GT 9 - Religião e relações de Gênero	1013
COORD.: ANETE ROESE; LILIAN CONCEIÇÃO DA SILVA PESSOA DE LIRA; CLÓVIS ECCO	
GT 10 - Religiões de matriz Africana no Brasil: memórias, narrativas e símbolos de religiosidade	1075
COORD.: LUIS TOMÁS DOMINGOS; ZULEICA DANTAS PEREIRA CAMPOS	
GT 11 - Grupo de Iniciação científica 1 e 2	1233
COORD. 1: ÁUREA MARIN BUROCHI; CLETO CALIMAN	
COORD. 2: RODRIGO COPPE CALDEIRA; FRANCISCO DAS CHAGAS ALBUQUERQUE	
FÓRUNS TEMÁTICOS [FTs]	1383
FT 1 - Ética, teologia e religião	1385
COORD.: MARIA INÉS MILLEN; MÁRCIO FABRI	
FT 2 - Religião, ecologia e cidadania planetária	1457
COORD.: AFONSO MURAD; PEDRO RIBEIRO DE OLIVEIRA	

FT 3 – Interculturalidade	1507
COORD.: ÊNIO JOSÉ DA COSTA BRITO; ROBERTO ERVINO ZWETSH; SELENIR CORRÊA GONÇALVES KRONBAUER	
FT 4 - Teologia, mídias e cultura pop	1549
COORD.: IURI ANDRÉAS REBLIN; WALDOMIRO VERGUEIRO; VALÉRIO GUILHERME SCHAPER	
FT 5 - Sociedade e laicidade	1591
COORD.: MARÍLIA DE FRANCESCHI NETO DOMINGOS; EULÁLIO AVELINO PEREIRA FIGUEIRA	
FT 6 - Práticas religiosas, imagens de Deus e fé cristã	1681
COORD.: SINIVALDO TAVARES; AGENOR BRIGHENTI	
FT 7 - Pluralidade espiritual e diálogo inter-religioso	1729
COORD.: GILBRAZ ARAGÃO; ROBERLEI PANASIEWICZ	
FT 8 - Juventude e religião: fé, símbolos e narrativas numa sociedade plural	1861
COORD.: EMERSON JOSÉ SENA DA SILVEIRA; MANOEL RIBEIRO DE MORAES JÚNIOR	
FT 9 - Linguagem, religião e sociedade: perspectivas bakhtinianas	1925
COORD.: PAULO FERNANDO DALLA-DÉA; ÂNGELO CARDITA	
FT10 - Diversidade religiosa e imaginário	1991
COORD.: CARLOS ANDRÉ CAVALCANTI; ROSALIRA DOS SANTOS OLIVEIRA	
RELEITURA DO CONGRESSO 2 (PROF. DR. MÁRCIO FABRI)	2113
OUTROS TEXTOS	2121

APRESENTAÇÃO

O 26º Congresso Internacional da SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – foi realizado entre os dias 08 a 11 de julho de 2013, na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas –, e refletiu sobre o tema: **Deus na Sociedade Plural. Fé – Símbolos – Narrativas.**

Após ter discutido o papel da religião em nossa sociedade – Religiões e Paz (congresso 2010), Religião, Educação e Cidadania (congresso 2011), Mobilidade Social e Religiosa (congresso 2012), a SOTER voltou-se, em 2013, para a fonte mesma da experiência religiosa e de sua interpretação pela Teologia, Ciências da Religião e Áreas Afins: Deus. Por que este retorno a Deus ou de Deus neste congresso da SOTER? O que, na atual situação das religiões em geral e das diferentes confissões cristãs em particular, justifica esse interesse e essa atenção pela questão de Deus em nosso país?

Uma primeira aproximação ao mapa religioso do Brasil, como a do último Censo do IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística –, mostra que Deus – a fé, os símbolos e as narrativas que engendra –, os deuses, o sagrado e/ou o divino – as crenças, ritos e relatos de que são objeto –, são onipresentes no imaginário nacional. O aumento dos sem religião, por exemplo, não necessariamente é sinônimo de ateísmo ou agnosticismo, mas colocam uma clara fronteira entre experiência religiosa e experiência institucional. A pluralização do campo religioso e a explosão de novas espiritualidades e religiosidades apontam para outras formas de experiências do divino, algumas ressemantizando a compreensão do Deus do cristianismo, outras resgatando as divindades dos povos originários e afrodescendentes, outras enfim valorizando o Deus do judaísmo, do islã e das religiões orientais. Esta constatação parece confirmar a opinião segundo a qual o processo de secularização, que em muitos países ocidentais levou ao indiferentismo e à negação de Deus, não teve o mesmo impacto entre nós.

Uma análise mais aprofundada do atual pluralismo religioso, das imagens, símbolos e narrativas do divino que veicula ou revisita, levanta, porém, uma série de questões. Quem é o Deus desta nossa sociedade plural? É a fonte e o horizonte do sentido ou um dos muitos “ídolos” fabricados pelo indivíduo pós ou hipermoderno? Ele oferece razões para crer, esperar e amar ou é um simples “consolo” face ao absurdo de uma existência feita de violência, solidão e injustiças, na qual o indivíduo é apenas “número” ou mero consumidor? Até quando o imaginário pré-moderno do divino, tão presente nas inúmeras recomposições do religioso em nosso país, poderá competir com o imaginário tecnológico-instrumental, para o qual Deus não é necessário para explicar o mundo? Até que ponto a variedade de imagens, símbolos e narrativas do divino não são mera projeção do processo de diversificação das individualidades nas sociedades complexas?

Os “filósofos da suspeita” – Feuerbach, Nietzsche, Marx e Freud – produziram no séc. XIX e XX críticas contundentes à religião, que foram também críticas ao estatuto ocupado por Deus no seio da razão ocidental. Assim, para Feuerbach, Deus deveria ceder o lugar ao humano e a teologia transformar-se em antropologia. Nietzsche anuncia a morte de Deus e suas consequências para a cultura, enquanto Marx e Freud afirmam respectivamente que Ele é fonte de alienação e enfermidade, e a religião ópio do povo e neurose universal. Heidegger, num outro tipo de leitura, verá no recurso da filosofia a Deus enquanto causa e fundamento do Ser, a origem do esquecimento da diferença que existe entre ser e ente, acusando o pensamento filosófico do Ocidente de ontoteológico.

As críticas dos “filósofos da suspeita” e a crítica à ontoteologia determinam grande parte da reflexão sobre a religião e Deus feitas no último século. De fato, as Ciências da Religião (sociologia, psicologia, fenomenologia, história, antropologia e filosofia religiosas) surgiram e se firmaram a partir do séc. XIX num esforço de compreender e fundamentar os diferentes aspectos do fenômeno religioso e do lugar que nele ocupa a divindade. A Teologia, por sua vez, apesar de ter-se firmado como ciência já nos primeiros séculos do cristianismo e ter adquirido o estatuto de ciência nas universidades medievais, viu-se obrigada a responder às questões levantadas por essas críticas. Além disso, após as duas grandes guerras mundiais, ela foi questionada sobre as fontes de tanto horror e violência, interrogando-se sobre como falar de Deus após o holocausto.

A reflexão sobre Deus feita na América Latina e no Brasil nas últimas décadas foi profundamente marcada pela pergunta: como falar de Deus a partir do sofrimento do inocente? Para responder a tal pergunta, nossos/as teólogos/as inspiraram-se sobretudo no Deus de Jesus Cristo e sua capacidade de “kenosis” – humildade e solidariedade –, propondo uma releitura original do dogma trinitário, que alimentou a espiritualidade e a práxis dos/as que se comprometeram em “tirar da cruz os povos crucificados”. Nos últimos anos, porém, a essa leitura somam-se as das novas tendências que emergiram no seio da teologia da libertação: as das críticas ao patriarcalismo (teologias de gênero), à destruição do meio ambiente (ecoteologia), à idolatria do mercado (teologia e economia), à supremacia do Deus cristão (interculturalidade e diálogo inter-religioso); e a da proposta de uma teologia pública, que discute sobre temáticas que afetam os processos democráticos das nações e sua relação com o pensar teológico na sociedade.

Por outro lado, à reflexão latino-americana e brasileira sobre Deus, feita pela Teologia nas últimas décadas, deve-se também acrescentar a das Ciências da Religião. De fato, boa parte da produção filosófica elaborada entre nós retomou as críticas dos filósofos da suspeita e de Heidegger, num esforço de pensar o niilismo, o agnosticismo e o ateísmo em nosso meio. A sociologia, a psicologia, a história, a fenomenologia e a antropologia da religião ofereceram por sua vez chaves de interpretação importantes para entender a especificidade das religiosidades autóctones e das religiões afrodescendentes, além de ajudarem a compreender o fenômeno pentecostal, tão importante atualmente no país.

Ao propor para 2013 o tema **Deus na Sociedade Plural. Fé – Símbolos - Narrativas**, o **26º Congresso da SOTER** abordou, portanto, um tema relevante de nossa atualidade, que necessita ser interpretado por cientistas sociais, teólogos/as, filósofos/as e cientistas da religião, oferecendo novas chaves de leitura para pensar Deus no momento atual.

O 26º Congresso teve como objetivos: 1. Analisar em perspectiva multidisciplinar as novas formas de confissão, nomeação, representação e narração de Deus presentes nos grupos que compõem o campo religioso brasileiro atual; 2. Retomar as críticas à religião e a Deus, feitas no último século no âmbito da filosofia, das ciências exatas e das ciências humanas, e sua pertinência na interpretação do lugar da religião e de Deus nas sociedades complexas deste início do séc. XXI; 3. Revisitar as principais leituras sobre Deus feitas pela teologia da libertação nas últimas décadas e sua importância para se pensar a pluralidade de percepções do divino que reina atualmente nos vários grupos religiosos nacionais; 4. Refletir, mediante pesquisa filosófica, teológica, das ciências sociais e das ciências da religião, sobre as crenças, símbolos e narrativas produzidos pelas diferentes confissões religiosas no Brasil; 5. Oferecer amplo espaço para exposição – por meio de Grupos de

Trabalho (GTs) e Fóruns Temáticos (FTs) – das pesquisas em andamento na área da Teologia, Ciências da Religião e Áreas Afins.

O Congresso de 2013 contou com 614 inscritos, dos quais 584 efetivamente participaram, e 381 comunicações aprovadas, das quais quase todas foram apresentadas e encontram-se nestes Anais. O tema, **Deus na Sociedade Plural. Fé – Símbolos – Narrativas**, abriu um amplo leque de questionamentos, que foram discutidos no decorrer das atividades do Congresso.

O formato do congresso de 2013 foi o mesmo dos anos anteriores: **Conferências**: na noite de abertura e nos primeiros horários do segundo, terceiro e quarto dias; **Mesas Redondas**, no segundo e terceiro dias; **Grupos de Trabalho** (GTs), formados a partir dos Grupos Temáticos consolidados dos congressos anteriores (10 ao todo, com mais dois de Iniciação Científica); **Fóruns Temáticos** (FTs), formados a partir de Grupos Temáticos ainda não consolidados ou a partir de novas propostas, submetidas à Comissão Científica; **Releituras do Congresso**, realizadas por um teólogo e uma cientista da religião antes do encerramento do evento. Na segunda noite foi proposta outra Mesa Redonda, que apresentou o Fórum Social Mundial de 2013, na Tunísia.

Os Anais deste ano trazem o texto da conferência do Prof. Dr. François Euvé, Redator da Revue Études e Professor no Centre Sèvres, Paris – França; o texto da releitura proposta pela Profa. Dra. Marília de Domingos, da UNILAB, Ceará; o texto do Prof. Dr. Márcio Fabri, do Centro Universitário São Camilo (que só pôde ser inserido no final dos Anais); além de vários textos dos GTs e dos FTs. Esses textos foram revistos e aprovados por seus/suas respectivos/as coordenadores/as, mas a responsabilidade pelo conteúdo é de cada autor.

Esta versão digital dos Anais dos Textos Completos das Comunicações Científicas é uma verdadeira mina e vale a pena ser descoberta, pois revela-nos o conjunto diverso e rico das inúmeras pesquisas que são feitas hoje em Teologia e Ciências da Religião no Brasil. Desejamos que os/as leitores/as interessados possam fazer esta descoberta e que a mesma o ajude a entender melhor o atual panorama religioso de nosso país.

Boa leitura.

GERALDO DE MORI (FAJE)
Coordenador da Comissão
Organizadora do 26º Congresso.

CONFERÊNCIA

DIEU ENTRE SCIENCES DE LA NATURE ET THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

François Euvé

Bom dia a todos e todas.

No início da minha conferencia, gostaria de agradecer ao Soter pelo convite e hospitalidade. E eu quero pedir desculpas por falar Francês e não Português. Da próxima vez eu vou tentar falar a vossa língua.

Mon thème s'intitule: Dieu entre sciences de la nature et théologie chrétienne

Le frontispice du célèbre ouvrage de Francis Bacon, *Novum Organum*, achevé en 1620, représente un navire qui quitte son port d'attache, franchit les colonnes d'Hercule qui marquaient les limites de l'ancien monde, et part à la découverte de nouveaux continents, de nouveaux espaces. Le livre du philosophe anglais est quasiment contemporain d'un autre ouvrage important, *Le messenger des étoiles*, écrit par Galilée en 1616. A bien des égards, ce petit livre (petit par la taille mais grand par ses conséquences) initie une nouvelle vision du cosmos en révélant un monde infiniment plus grand que les représentations de l'époque le pensaient. Ces ouvrages apparurent un siècle environ après que les premiers navires européens eurent abordé les côtes du "nouveau monde", élargissant considérablement les frontières du monde connu alors, découvrant de nouvelles civilisations, de nouveaux paysages, de nouvelles espèces végétales et animales, instaurant une autre manière de vivre. L'aventure de la science moderne rejoint celle des grandes découvertes en effectuant ce que l'historien des sciences Alexandre Koyré avait appelé le passage "du monde clos à l'univers infini".

Le point intéressant pour nous est que l'ouverture du monde qui marque le début des temps modernes a des racines théologiques. Une certaine vision de Dieu y est impliquée. L'oeuvre de Francis Bacon, en particulier, est emblématique d'une volonté de fonder théologiquement l'idée que l'humanité est invitée à transformer la nature, à l'image du Créateur qui a fait un monde pour que l'humanité puisse y habiter et s'y accomplir dans le bonheur et la liberté. Dans la pensée des initiateurs des temps modernes, la connaissance scientifique du monde et sa transformation par la technique sont tout à fait cohérents avec le projet créateur de Dieu.

Qu'en est-il pour nous aujourd'hui? Qu'en est-il d'une part de l'aventure de la science moderne et de la transformation du monde qu'elle a provoquée? Qu'en est-il d'autre part des résonances théologiques de cette démarche?

Je voudrais, dans un premier temps, formuler une problématique et, dans un deuxième temps, montrer quelles ont été les représentations de Dieu qui ont été traversées et quelles perspectives s'ouvrent à nous aujourd'hui.

Problématique : la science, libératrice ou fataliste ?

Pour traiter des relations entre le discours chrétien et la vision scientifique du monde, il faut prendre conscience de ce qu'est cette vision et des enjeux qu'elle représente. Dans le rappel historique de mon introduction, j'ai mis l'accent sur la dimension *libératrice* de la science, telle qu'elle était pensée par ses initiateurs. Il n'est pas certain que les choses se présentent de la même façon aujourd'hui. Un certain scepticisme se manifeste souvent, devant les réalisations de la science et surtout de la technique. On est porté à douter des fruits de l'entreprise moderne. Le pouvoir exercé par l'homme sur la nature a des effets problématiques sur cette dernière. A certains égards, on a l'impression d'assister au retour d'une vision fataliste, déterministe, dans laquelle l'humanité n'a pas vraiment pris sur le déroulement des événements. Par rapport à la perspective initiale, le contraste est frappant.

Les hommes de l'époque des Lumières attendaient en effet de la connaissance scientifique du monde qu'elle libère l'humanité de toutes les dépendances qui pesaient sur elle de la part de la nature. La nature était ce qui échappait au pouvoir de l'homme. La technique, issue de la science, fut, pour les initiateurs de la pensée moderne, un moyen de la transformer pour la mettre au service de l'humanité. Alors que la science antique était plutôt orientée vers la connaissance et la contemplation du ciel, permettant d'échapper aux pesanteurs terrestres, la science moderne vise une transformation de la terre pour la rendre plus conforme au ciel. La démarche scientifique n'est plus seulement une méthode de connaissance du monde ; c'est un moyen de le transformer au profit de l'humanité. L'histoire est sous le signe d'un progrès continu qui peut se mesurer par l'extension du pouvoir que l'humanité a acquise sur la nature, à la manière de l'expansion des territoires conquis par la civilisation européenne qui fait reculer la barbarie. La mise en ordre du monde est le signe de ce progrès : « ordre et progrès ».

Pour ce faire, le modèle adopté pour décrire le réel est un modèle mécanique. La machine est le modèle à travers lequel comprendre le monde. Le déterminisme qui caractérise le fonctionnement d'une machine permet la prévision et donc permet d'anticiper les conséquences de son action. L'humanité n'est plus soumise aux aléas d'une nature capricieuse. La science instaurée par Galilée est une physique mathématique. Pour l'antiquité, la mathématique ne s'applique qu'aux mouvements célestes. C'est la science du ciel. Avec Galilée, le ciel descend sur la terre. La coupure des deux mondes est surmontée. La science galiléenne est plus précisément une physique mécanique. Une machine n'est pas un système irréductiblement complexe : son fonctionnement peut être expliqué, à partir du moment où il est mathématisable. Cela permet

d'y apporter des transformations et de l'adapter à ses désirs. La coupure n'est plus entre le monde céleste (ordonné) et le monde terrestre (aléatoire, imprévisible), mais entre la liberté de l'esprit humain et une matière mécanique, asservie à l'esprit. Seul l'esprit est actif ; la matière est passive, soumise à l'esprit. Tout ce qui ne relève pas de l'ordre humain est matière inerte, machine mécanique obéissant à son concepteur. Même l'organisme vivant peut être mécanisé.

Ce dualisme fonctionne bien tant que la démarche scientifique se limite au monde physique, à la matière inerte, aux pierres, aux objets techniques, aux atomes. Il devient problématique lorsqu'elle s'étend au monde vivant, puis, finalement, au monde humain. Deux exemples suffiront à illustrer ce point. Les sciences humaines (parfois appelées "sciences de l'esprit") veulent se distinguer des sciences de la nature. Néanmoins, elles tendent à interpréter le fonctionnement des sociétés humaines selon des modèles qui fonctionnent de manière déterministe. Cela peut fournir d'intéressants outils de prévision, en économie ou en sociologie. Mais on peut se demander ce qu'il reste de liberté d'initiative pour les individus qui composent ces sociétés.

Un autre exemple est le développement récent des neurosciences, des sciences du cerveau qui peuvent se comprendre, elles aussi, comme des sciences de l'esprit. Il n'est pas fortuit que plusieurs parmi les grands noms de cette discipline estiment que le libre arbitre est une illusion qui relève d'une humanité encore ignorante du fonctionnement effectif des choses. Je n'ignore pas qu'il y a des débats parmi les spécialistes de cette discipline, que les modèles ne sont pas si simples. Ce qui m'intéresse ici est de repérer des tendances générales dans la mesure où elles sont influentes sur la culture ambiante, c'est-à-dire sur notre manière de nous rapporter au monde. Le paradoxe de l'évolution des sciences modernes et des techniques qui leur sont étroitement associées est que ce qui pouvait être pensé comme une libération devient progressivement un asservissement. Ce qui était présenté comme une sortie du fatalisme antique conduit, au moins potentiellement, vers un nouveau fatalisme.

À titre d'illustration, je voudrais m'arrêter quelques instants sur la pensée de Daniel Dennett. Ce philosophe est très marqué par les travaux des biologistes, en particulier Richard Dawkins, dont la perspective est, comme vous le savez, résolument matérialiste. Il faut reconnaître que ses analyses sont fines, nuancées, mais elles reposent sur des présupposés ou des images qu'il convient de repérer. La description que Dennett propose du monde est rigoureusement mécanique. En cohérence avec les postulats de la science moderne, il écarte dans sa vision de la nature toute finalité, toute dimension intentionnelle. L'enchaînement des faits naturels ne présente à ses yeux aucun sens, aucune direction particulière. Il n'y a de ce fait aucune différence essentielle entre matière inerte et matière vivante. La biologie moléculaire montre une parfaite continuité entre l'ordre physico-chimique et l'ordre vivant. Les organismes vivants ne sont que des machines plus complexes. Leur très grande diversité n'est que le résultat d'une combinatoire d'un nombre fini d'éléments, tout comme les minéraux ne sont, en fin de compte, que des arrangements d'atomes.

Dennett est conscient du caractère froid de l'univers qu'il décrit. A ses yeux, l'homme moderne doit prendre conscience du caractère désenchanté du monde réel et sortir de la construction imaginaire d'un monde qui serait fait pour l'homme et d'un Dieu qui prendrait soin de ce monde. Certes, « il est difficile de croire que quelque chose d'aussi aveugle et mécanique qu'un algorithme puisse produire des choses aussi merveilleuses¹ » que la vie, mais un esprit éclairé doit l'admettre. Pourtant Dennett ne nie pas une certaine spécificité humaine. Il accorde à l'humanité une capacité morale qui n'est pas purement dérivée de la biologie. Mais dans le schéma global qu'il propose, cette spécificité semble arbitraire. On est alors en droit de se demander si la naturalisation de la culture humaine ne débouche pas en fin de compte sur une vision fataliste de la destinée de l'humanité.

La prise en compte de ce contexte détermine la réflexion sur la représentation de Dieu, que je vais présenter maintenant. J'ai dit en commençant que l'initiation de la science moderne pouvait être associée à une vision théologique, plus précisément celle d'un Dieu qui crée librement le monde pour l'humanité et qui invite l'humanité à participer à l'oeuvre créatrice. Il est vrai aussi que la science s'est développée de manière non religieuse et que l'Eglise a lutté contre l'émancipation moderne, opposant un principe d'autorité et d'obéissance à un principe d'autonomie. La nature a pu être utilisée par la théologie dans une perspective essentialiste à l'encontre du projet transformateur de la modernité.

Qu'en est-il aujourd'hui dans ce nouveau contexte? La tendance déterministe ou fataliste que l'on voit émerger doit-elle être accueillie par la théologie comme le rappel d'un principe naturel qui s'imposerait à l'humanité ou doit-elle être considérée comme une invitation à reconsidérer la dimension libératrice du projet créateur divin? C'est la question à laquelle je vais tenter maintenant de répondre.

Un monde clos

Classiquement, la notion du divin est associée à l'ordre du monde. Cela peut se comprendre de deux façons : soit le fait que le monde est un « cosmos », et non un chaos, évoque l'existence d'une instance divine qui en est à l'origine ; soit une telle instance est nécessaire pour maintenir le monde en ordre et, sans ce support divin, le monde retomberait dans le néant. L'association entre l'existence d'une structure d'ordre et l'existence de Dieu fait que les doctrines (rares) qui voient le monde comme désordonné, livré au hasard, tendent soit à nier l'existence du divin, soit à le reléguer complètement en dehors des limites du monde, comme c'est le cas, par exemple, chez Lucrèce (*De rerum natura*).

Quant à l'humanité, elle s'inscrit dans ce cadre cosmique. Ce n'est pas le cas que la liberté soit niée, mais elle est toute relative. Elle consiste davantage, comme dans le stoïcisme, à se mettre en adéquation avec l'ordre global du monde.

¹ D. Dennett, *Darwin est-il dangereux ?*, p. 67.

Au début, la pensée chrétienne s'inscrit dans ce cadre. La représentation classique du Dieu créateur du monde est marquée par l'héritage de la rationalité grecque. Lorsque la pensée occidentale s'intéresse à nouveau au monde physique au moment où naissent les premières universités (13^e siècle), c'est le *Timée* de Platon qui est l'ouvrage de référence. La contemplation du cosmos y fait percevoir un ordre essentiel, une harmonie fondamentale, dont la source se trouve dans une divinité située en dehors du monde. Un verset biblique souvent cité est : « Tu as tout fait avec mesure, nombre et poids » (Sg 11,6). Saint Thomas reprend la vision aristotélicienne du moteur immobile (*inmotus movens*), que l'on trouve au livre L de la Métaphysique d'Aristote. Dieu est vu essentiellement comme étant à l'origine de l'ordre cosmique. Si le monde est précisément un cosmos et non pas un chaos, cela indique qu'il s'origine dans une instance « que tout le monde appelle Dieu ».

Cette manière de faire ne relève plus d'une vision simplement religieuse des choses, qui était précisément celle qu'avaient déjà critiquée les philosophes grecs. Le monde physique n'est plus comme tel divin (panthéisme). La théologie biblique de la création, qui distingue nettement entre Créateur et créatures, rejoint ici la pensée grecque qui fait du cosmos une entité en soi. Thomas reconnaît une certaine autonomie dans le fonctionnement du monde, distinguant entre la Cause première (transcendante) et le libre jeu des causes secondes. On parle parfois d'« athéisme méthodologique » de la science : expliquer le monde « comme si il n'y avait pas de Dieu » (*etsi Deus non daretur*). Cette reconnaissance d'une autonomie du créé n'est pas théologiquement illégitime.

La science mécanique moderne (Galilée) ne met pas en cause ce schéma. Le fonctionnement ordonné du monde est réglé par des lois. On peut comprendre cela en deux sens. Soit le caractère régulier de ces lois reflète une harmonie fondamentale de nature divine (ce qui serait le schéma « grec »), soit le fait de parler de « lois » renvoie à un « législateur » qui les a fixées par une décision de sa volonté (ce qui serait le schéma « biblique », introduisant l'idée d'une liberté créatrice que rien ne détermine a priori). La deuxième conception souligne davantage la dimension contingente du monde créé.

Parler de contingence du monde invite à soulever la question de l'intervention de Dieu dans la marche du monde. L'idée d'une intervention divine nécessaire trouve une expression emblématique dans l'œuvre de Newton, qui marque à la fin du 17^e siècle, l'accomplissement de la physique classique. Le scholie général (*scholium generale*) qui termine les *Principia mathematica* à partir de leur deuxième édition, exprime la théologie de Newton, sous-jacente à ses travaux scientifiques. Dieu est le « Seigneur » (*dominus*) du monde. C'est lui qui est à l'origine de l'ordre cosmique et qui le maintient dans le temps. Pour Newton, l'ordre naturel se caractérise par une harmonie fondamentale (qui évoque une instance divine) et nécessite aussi un maintien de cette harmonie par des interventions régulières de la divinité.

La question de la nécessité d'une intervention divine dans la marche du monde est tranchée par Laplace, à peine un siècle après Newton. La structure du cosmos se maintient par elle-même, sans intervention extérieure. Dans le fonctionnement ordinaire

du monde, Dieu est devenu une « hypothèse inutile », au sens où il n'a plus besoin d'y intervenir. Tout au plus reste-t-il pertinent au titre d'explication ultime de l'origine même du monde, selon l'argument qu'un système aussi complexe et ordonné que le monde ne peut s'être fabriqué lui-même et nécessite donc une instance fabricante : l'horloge nécessite un horloger, selon l'argument que l'on retrouve aussi bien chez Voltaire que chez William Paley.

Cela ne signifie donc pas que la considération du monde physique écarte nécessairement toute référence religieuse. Une théologie naturelle (au sens large) peut subsister. Celle-ci est très ancienne : on en trouve des expressions paradigmatiques dans l'œuvre de Cicéron, dans l'héritage du stoïcisme. À l'époque récente, la pensée d'Einstein peut être considérée comme l'un des avatars de ce courant de théologie naturelle. Einstein est particulièrement sensible à la structure ordonnée de l'univers. Le monde ne peut pas être un chaos. Le fait de cette régularité qu'expriment des lois mathématiques, renvoie pour lui à une instance mystérieuse et l'autorise à parler à plusieurs reprises de « religion cosmique ». On sait qu'Einstein, tout en critiquant les religions historiques (à commencer par le judaïsme) comme des inventions humaines inutiles voire dangereuses, se considérait lui-même comme un « esprit religieux ».

En conclusion de ce bref survol historique de la science médiévale à Einstein, on peut dégager une double conclusion : 1. pour ce courant de pensée le monde physique n'est pas un chaos mais un cosmos, un monde en ordre ; 2. cet ordre est mystérieux, il évoque un « sentiment religieux », mais sans orienter nécessairement vers une instance divine personnelle qui interviendrait dans la marche du monde. On peut parler de naturalisme, au sens où prévaut l'idée d'une nature permanente.

Comme je l'ai rappelé en introduction, Alexandre Koyré caractérisait le passage de la science antique et médiévale à la science moderne comme le passage du « monde clos à l'univers infini ». Le cosmos antique était en effet un monde fini dans l'espace. La sphère des étoiles fixes marquait la frontière de cet univers. La nouveauté moderne a consisté à penser un cadre infini dans lequel n'existe plus aucun centre. L'ouverture de l'espace géométrique correspondait d'ailleurs à l'ouverture de nouvelles frontières terrestres du fait de la découverte d'un « nouveau monde ».

On peut se demander si cette apparente ouverture ne dissimule pas en fait une clôture plus fondamentale. Analysant l'œuvre de Galilée, Edmund Husserl y perçoit ce qu'il appelle une « infinité close ». Les algorithmes mathématiques déploient certes leur capacité de manière indéfinie mais tout en restant dans le champ des mêmes procédures. Au lieu de s'ouvrir à l'infinie diversité mouvante du monde réel, la science moderne élabore, comme chez Daniel Dennett, un monde idéalisé dans lequel un nombre fini de composants suffit à rendre compte sans reste du fonctionnement des choses.

Il faut se rendre sensible au caractère particulièrement efficace de cette manière « mécanique » de voir le monde. La réduction du monde à une machine confère à

l'humanité une capacité inédite d'intervention sur lui. Autant la science antique était une science de contemplation cosmique, autant la science moderne devient une technoscience.

Un monde à transformer

Ainsi la science moderne n'est pas qu'une physique mathématique. Son entreprise vise aussi une transformation de la nature. Si tout un aspect de la science moderne consiste à dégager les principes fondamentaux qui structurent la réalité et à tenter de trouver des régularités derrière l'apparence chaotique des choses, un autre aspect vise la transformation du monde. Jean Ladrière voit une différence fondamentale entre la science antique et la science moderne dans le fait que la seconde est plus orientée sur l'action que sur la contemplation. Il ne s'agit plus de contempler les principes premiers d'une nature immuable, il s'agit d'agir sur un monde que l'on peut transformer car il est encore inachevé. Il y a par derrière, comme je l'ai dit en commençant, une posture théologique. Le fait que le monde est créé par la libre décision de Dieu le rend contingent, non nécessaire. Si l'esprit humain y perçoit des lois, elles auront toujours un caractère provisoire. À la limite (nominaliste), il n'y aura que des faits singuliers, des événements dont les connexions mutuelles resteront toujours hypothétiques.

La science donne accès aux principes mêmes du monde physique, mais elle affirme dans le même temps que ces principes ne sont pas divins puisqu'ils ne sont que des créatures de Dieu. N'étant pas divins, ils peuvent être modifiés, transformés. C'est la porte ouverte à une technique possible. La réalité du monde peut être altérée. Il n'y a plus à proprement parler de « nature » immuable, intouchable, sacrée, mais des états du monde. Francis Bacon, qui a le sentiment de faire une œuvre nouvelle (« Nouvelle Atlantide », « Novum Organum »), révèle à ceux qui fréquentent la « Maison de Salomon » dans la Nouvelle Atlantide, que le programme de cette Fondation est « de connaître les causes et le mouvement secret des choses ; et de reculer les bornes de l'Esprit humain en vue de réaliser toutes les choses possibles ». Plus concrètement, il s'agit de produire de nouvelles substances pour soigner des maladies et prolonger ainsi la durée de la vie, de faire en sorte que les plantes produisent des fruits plus gros, plus savoureux ou « plus vite qu'il ne leur est naturel² ». L'art transforme la nature au profit de l'humanité. Si la réalité divine reste hors d'accès de la raison humaine, ce n'est pas le cas du monde physique. Les « phénomènes cachés de la nature » ne sont « défendus par aucun interdit³ ».

Si la nature peut être transformée, c'est qu'elle mérite de l'être. La réalité des choses n'est pas actuellement « bonne ». Ou plutôt, elle ne l'est qu'en tant qu'elle peut le devenir. Comme John Haught le rappelle dans le deuxième chapitre du livre qui nous a été remis, la nature est “inachevée”, inaccomplie, en devenir. La pensée des Lumières est pessimiste

² Francis Bacon, Nouvelle Atlantide, Garnier-Flammarion, 1995, p. 119.

³ Francis Bacon, Novum Organum, PUF, 2001, § 89.

à l'égard de la nature physique et optimiste à l'égard de la nature humaine. Cette posture contraste avec la vision antique. Le schème contemplatif qui dominait la cosmologie antique s'accompagnait d'une spiritualité d'évasion d'un monde marqué par la violence de l'histoire humaine. Contempler l'harmonie céleste, le fonctionnement régulier du cosmos, c'est y voir un monde idéal qui contraste avec le désordre apparent du monde terrestre. La division de l'univers en deux parties, monde sublunaire et monde supralunaire, n'est pas sans lien avec la vision dualiste de la matière et de l'esprit, la matière étant ce qui est marquée de pesanteur, de pénibilité et, finalement, de mort. Le spectacle de la violence du monde humain invite à s'en détourner au profit de la contemplation du monde céleste, où règne la régularité, la permanence et l'harmonie. Les dieux habitent le ciel et ne se mêlent en rien de ce qui se passe sur la terre. Contemplant l'harmonie des sphères célestes, l'homme peut espérer qu'un jour son âme ira les rejoindre. D'une certaine façon, la vision einsteinienne reste emprise dans ce même schéma. La science est à ses yeux un mode d'évasion à l'égard du monde ordinaire.

Le schème biblique est d'un autre ordre. Le Dieu de la Bible est le *Dieu de l'histoire* avant d'être le Dieu du cosmos. S'incarnant dans une personne humaine, victime de la violence, il signifie que cette violence peut être traversée, non pas au gré d'une évasion hors du monde mais par une transformation de celui-ci. Le message central du christianisme est la résurrection du corps (et non plus seulement l'immortalité de l'âme). La mort ne signifie pas la caducité du corps, voué à disparaître dans les grands cycles de la nature, elle est la condition de sa transformation.

La théologie chrétienne a longtemps résisté au courant moderne qui semblait vouloir mettre l'homme à la place de Dieu. Comme si l'homme avait hérité des attributs divins, sinon la bonté ou la justice, au moins la toute-puissance. Pourtant la fin du 20^e siècle a vu un apaisement et un regard plus positif porté sur le travail humain. Comme l'écrit Vatican II (*Gaudium et spes*), reprenant implicitement des intuitions de Teilhard de Chardin, la transformation du monde contribue à la venue du Règne de Dieu, sans pour autant identifier les deux.

La nature fait retour

On voit apparaître aujourd'hui une tendance de plus en plus critique à l'égard des effets problématiques de la technique moderne. Cette critique a différentes sources. On peut évoquer les réflexions de Martin Heidegger à propos de la technique moderne. À ses yeux, elle manifeste une emprise de l'esprit humain sur le monde. On trouve chez Jacques Ellul ou chez Ivan Illich l'idée que la démarche qui était censée libérer l'humanité des déterminismes naturels conduit à l'élaboration d'un « système » qui rend l'humanité dépendante de son fonctionnement. C'est le retournement complet du schéma mécanique, comme je l'ai dit plus haut.

Dans une vision que l'on peut qualifier de post-moderne, le rapport homme/nature s'inverse à l'égard de la perspective moderne. Au lieu d'un pessimisme à l'égard de la nature s'accompagnant d'un optimisme à l'égard des capacités de l'humanité à diriger sa destinée, on entend des propos très sombres à l'égard de cette dernière. L'activité humaine aurait plutôt consisté à mettre en péril l'harmonie naturelle. Cela s'ajoute aux tragédies de l'histoire du 20^e siècle, en particulier en Europe, qui mettent en question l'espoir moderne d'une « paix perpétuelle » obtenue par le travail de la raison. Dans le même temps, la nature est vue positivement, comme un système équilibré (l'hypothèse « Gaïa ») qu'il suffirait de suivre pour retrouver l'harmonie perdue.

On peut estimer que ce propos marque un retour à la pré-modernité, à travers la culture romantique qui manifestait déjà une attitude critique à l'égard de l'humanisme des Lumières. La dimension antihumaniste de certains courants écologiques inquiètent des penseurs qui défendent l'héritage des Lumières. Il ne faudrait pas radicaliser cette critique en ignorant l'invitation salutaire adressée par l'écologie à sortir du dualisme nature/liberté ou nature/culture.

Dans certains courants naturalistes de l'« écologie profonde » le christianisme est mis en accusation d'avoir favorisé l'émergence de la technoscience moderne. On a vu que ce diagnostic n'est pas faux. Le christianisme doit s'interroger sur sa conception d'un Dieu dont l'attribut le plus déterminant serait la puissance, comprise comme un pouvoir d'action sur des objets passifs, entièrement soumis à son bon vouloir.

C'est là que se trouve le tournant théologique le plus significatif. La théologie classique concevait l'action divine comme une action essentiellement personnelle, émanant d'un sujet unique, qui décide d'agir en toute indépendance. La liberté de l'action créatrice tient à ce que Dieu agit sans être déterminé par rien, car rien n'existe au commencement en dehors de lui (création « ex nihilo »). Face au Créateur, il n'existe aucune instance qui viendrait soit en renfort, soit en concurrence de l'action créatrice. Seul Dieu est créateur. Ceci se comprend bien s'il s'agit d'éviter tout dualisme. L'ennui est qu'est perdue la dimension trinitaire de la conception chrétienne de Dieu, qui est de fait peu marquée (et de moins en moins marquée) dans la théologie classique de la création.

La sensibilité écologique actuelle oblige à *penser un Dieu en relation*, ce qu'exprime la figure trinitaire. Chaque personne de la Trinité participe à l'action créatrice: tout vient du Père, par le Fils, dans l'Esprit. Si l'action est commune (il n'y a ni antagonisme, ni juxtaposition), chaque personne joue un rôle propre. Plus largement, cela rejoint, je pense, la démarche biblique lorsqu'elle montre que le Créateur choisit d'associer ses créatures, tout particulièrement la créature humaine, à son œuvre créatrice. Ce n'est pas que Dieu ne puisse pas agir seul, mais c'est qu'il choisit de ne pas le faire. L'action créatrice est ainsi une *coaction*, qui suppose et développe la liberté de la créature.

La relation de l'humanité à la nature peut alors être pensée, non pas sous un mode d'opposition comme c'était le cas pour la science classique (et pour une technique qui

visait la maîtrise de cette nature), mais sous un mode d'association dans lequel la liberté de l'homme reste première.

Conclusion

La pensée moderne, en particulier scientifique, oblige la théologie à réviser ses représentations habituelles. Dans le cas qui nous intéresse, c'est la représentation du Dieu créateur. La théologie ancienne mettait l'accent sur l'harmonie du monde créé et sur la figure d'un Dieu qui met le monde en *ordre*. La pensée moderne, reprise par exemple dans la théologie de Karl Rahner, valorise la *liberté* de la personne humaine dont l'action, qu'on pourrait qualifier de « co-créatrice », vise à humaniser une nature au statut ambivalent (la nature peut être hostile à l'homme). La pensée écologique contemporaine semble mettre l'accent sur une nature essentiellement harmonieuse tant que l'action humaine n'en a pas perturbé le fonctionnement. Plutôt que d'humaniser la nature, il s'agirait, semble-t-il, de naturaliser l'humain.

Pour revenir dans le champ théologique, nous nous trouvons face à trois représentations du divin. Une première souligne un ordre cosmique dont Dieu est à la fois l'origine et le garant. Cet ordre cosmique n'est pas nécessairement universel ; il peut aller de pair avec la division du monde en deux et accompagner une spiritualité d'évasion de la terre vers le ciel. L'accent est mis sur la contemplation de l'ordre céleste, un ordre qui dépasse bien sûr toute possibilité d'emprise de la part de l'humanité. Une certaine lecture du péché originel dévalorise a priori l'action humaine dans ses résultats matériels.

Une deuxième représentation met plutôt l'accent sur la puissance créatrice de Dieu. Si le créé dépend entièrement de cette puissance, sa condition est contingente. La nature du monde peut être transformée. Il ne s'agit pas tant de fuir un monde voué au mal que de le transformer pour le rendre conforme au bien. La démarche est plus active. Elle s'accompagne de l'idée que l'humanité a la capacité d'effectuer cette transformation. On peut dire qu'elle l'a reçue de Dieu. Mais, si ce don est vraiment reçu, la puissance divine peut ne plus intervenir dans la marche du monde. La technique moderne vise à instaurer le ciel sur la terre sans qu'il soit fait nécessairement référence à une instance divine située hors du monde. De ce point de vue, elle peut être dite non religieuse.

Si la technique moderne échoue à effectuer cette tâche, si les conséquences de son action font plus de mal que de bien, qu'elles renforcent la violence au lieu d'apporter la paix, faut-il alors revenir vers le premier schéma, s'en remettre à un Dieu au-delà du monde ? C'est ce que propose une certaine mentalité écologique lorsqu'elle hypostasie la notion de nature en en faisant une instance de référence, au-delà de l'histoire. Même s'il n'est pas fait référence à Dieu (au sens du Dieu personnel de la tradition biblique), un certain « divin » est présent, comme marque de permanence d'un ordre naturel sacralisé.

Je pense qu'une troisième représentation de Dieu est possible. Il ne s'agit ni de désespérer de l'humanité, comme le ferait une tendance écologique, rejoignant par là le

pessimisme anthropologique de la doctrine augustinienne du « péché originel », ni d'en exalter les capacités, comme c'était le cas dans le progressisme hérité des Lumières. L'agir divin, tel que la Bible nous le raconte, associe étroitement le Créateur et les créatures dans une action conjointe. Le message chrétien nous délivre de tout fatalisme, ce qui est la caractéristique des visions closes du monde.

Ce n'est pas l'image d'un Dieu qui s'est retiré du monde. C'est plutôt l'idée que l'action authentique, l'action libératrice, est l'action conjointe, ce que j'ai appelé "coaction", et non pas l'action simplement individuelle, aussi efficace soit-elle parfois. Cela suppose une dimension de partage, de dialogue et d'échange, ce que nous allons avoir maintenant.

Je vous remercie.

RELEITURA 1

26º CONGRESSO DA SOTER UMA RELEITURA DO CONGRESSO

*Marília De Franceschi Neto Domingos**

Apresentar dados e comentar números é sempre cansativo e pode algumas vezes ser considerado secundário, mas nesses tempos onde nossa vida acadêmica é um “Lattes aberto”, eles se fazem necessários. Por essa razão decidimos “reler” esse Congresso a partir de alguns dados estatísticos, complementando a exposição de FABRI que porta sobre os aspectos do conteúdo. Para essa releitura, foi utilizada a mesma estrutura de texto apresentada por Susin no ano de 2012 e publicada nos Anais do Congresso daquele ano.

1. A temática do Congresso

- a) O Congresso apresentou como eixo temático “Deus na sociedade plural” - fé, símbolos e narrativas-, buscando analisar em perspectiva multidisciplinar as novas formas de confissão, nomeação, representação e narração de Deus presentes nos diferentes grupos que compõem o campo religioso contemporâneo.
- b) Mais do que o conflito entre fé e ciência, o que se fez presente foi o diálogo entre ambas. À discussão sobre o Deus visto pela ótica cristã, se juntou a visão de Deus na perspectiva afro-brasileira e uma análise que poderia inicialmente ser considerada inusitada, sobre Deus e questões de gênero. O pluralismo cultural e o anúncio da fé em uma sociedade marcada por esse pluralismo apresentou a necessidade de narrar e vivenciar a fé na atualidade. O tema complementa e enriquece o proposto no ano anterior sobre mobilidade religiosa, assinalando uma continuidade nas reflexões e uma harmonia entre estudos de teólogos e cientistas das religiões, buscada pela SOTER.

* Doutora em Sociologia – Universidade Paris I Panthéon-Sorbonne, Professora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afrobrasileira (UNILAB). Endereço eletrônico: mariliadomingos@hotmail.com

2. Perfil dos temas de comunicações e dos participantes.¹

Temos que assinalar que os dados se referem a trabalhos propostos, visto que as estatísticas sobre os trabalhos apresentados ainda não estão disponíveis nesse dia de encerramento do Congresso.

a) Susin (2012, p. 44) já havia assinalado no Congresso anterior:

“É notável, com o crescimento de número de participantes, a participação de pessoas novas e, sobretudo de rostos jovens neste Congresso da Soter. Evidentemente a oportunidade de comunicações em Congresso internacional reconhecido com Qualis A pela Capes é uma grande motivação. Isso não impede que o interesse se alargue para os diversos interesses da própria Soter. Talvez seja oportuno criar plataformas diferentes para GTs e para Comunicações livres, para que os trabalhos de Gts sejam mais proveitosos.”

b) Essa proposta encontrou eco na formação de GTs e FTs, que juntos somaram 21 espaços possíveis para apresentação de comunicações, sendo 11 Gts e 10 FTs. É importante assinalar que dois GTs (o de *Filosofia da Religião* e o de *Iniciação Científica*) foram desdobrados em dois espaços, cada um. Para todos os Gts e Fts foram aprovados 374 comunicações para apresentação e, vale salientar, neles encontramos proponentes de 77 instituições diferentes. Se considerarmos que em 2008 o Congresso abrigou oito GTs, entre 2009 e 2011 permaneceram quinze Gts, tendo chegado a dezenove Gts em 2012, o ano de 2013 assinala um crescimento de 263% ou aproximadamente duas vezes e meia do número de espaços para comunicações.

c) Os temas propostos variaram dos mais tradicionais no evento, como por exemplo, Filosofia da Religião, Exegese e Teologia Bíblica até temas como Religião, Arte e Literatura ou Relações de Gênero. Nos Fts, foram das *Práticas Religiosas e Teologia* às *Mídias e Cultura Pop*.

d) Os GTs com maior número de comunicações foram:

1. *Filosofia e religião* (GT 4, com 38 comunicações);
2. *Exegese e Teologia Bíblica*, (GT3, com 24 comunicações);
3. *Educação e Religião* (GT6, com 21 comunicações).

Excluímos dessa classificação, por sua peculiaridade, o GT 11 - *Iniciação Científica*, que reuniu 49 comunicações sobre temas diversos, destinados a estudantes de graduação e demais trabalhos de iniciação científica.

e) Os GTs com menor incidência, mas ainda com número significativo de comunicações foram *Teologia da Libertação* (GT1), com 11 comunicações e *Teolo-*

¹ Cabe-nos assinalar aqui o auxílio de Thiago e sua equipe, que nos forneceram informações sobre as inscrições e participantes.

gia no espaço público (GT5, com 13 trabalhos). Isso não significa que os temas tenham sido menos procurados, mas foi solicitado pela Comissão organizadora do evento um maior rigor na seleção dos trabalhos, o que levou alguns grupos a restringir o número de aprovados. Lembrando que trabalhamos aqui com dados sobre comunicações aprovadas e não com comunicações propostas. Não analisamos o número de proposições em relação ao número de aprovações para apresentação, pois não dispomos dos dados.

- f) Alguns GTs de menor expressão ou menor tradição, propostos no ano de 2012 foram transformados em Fóruns Temáticos, que acrescidos de novos temas, totalizaram 10 Fts. O Ft sobre *Religião, Ecologia e Consciência Planetária*, a exemplo do que já havia sido citado no ano anterior (FT2, com seis comunicações), foi um dos de menor número de inscrições, o que nos leva a reforçar a questão levantada no ano passado por Susin (2012, p. 54): “Em tempos de crise ambiental e mudanças climáticas isso dá o que pensar.” Isso nos faz observar também que há ainda campos possíveis e necessários para novos estudos na área das Ciências da Religião.
- g) Um menor número de comunicações foi no FT de *Interculturalidade* (FT3, com 5 comunicações), seguido pelo de *Religião e Ecologia*, já citado e pelo de *Ética, Teologia e Religião* (FT1, com 7 comunicações). Essa divisão mostra também uma produção difundida pelas instituições, pois nesse FT1, por exemplo, dentre os 7 trabalhos, computamos 5 instituições donde são originários. Isso pode apontar para um crescimento no interesse pela pesquisa nesses temas, aliado à maior difusão entre as instituições.
- h) Continuaram praticamente ausentes do conjunto significativo de comunicações os temas de: 1. Saúde, doença e cura, 2. Trabalho e economia, 3. Violência e narcotráfico, temas assinalados em 2012. Se nos referirmos ao tema do Congresso, faltaram temas sobre religiosidade indígena e outras formas de religiosidade. As religiões orientais, também ainda são ausentes, assim como islamismo, para citar apenas algumas ausências. Isso não exclui a presença de comunicações sobre os temas, mas essas são direcionadas a FTs ou GTs com temas afins.
- i) Mesmo com uma margem de erro possível, devido às distorções na indicação da instituição de origem, podemos afirmar que quanto ao perfil dos participantes, apesar da maioria dos proponentes de comunicação ser proveniente de instituições confessionais católicas e protestantes, sejam faculdades, sejam centros universitários, observamos um número crescente de participantes oriundos de Universidades federais, sendo que a Universidade Federal de Juiz de Fora, foi a segunda instituição mais representada do evento, com 31 comunicações propostas, logo abaixo da PUC/MG, com 38 participantes.

- j) Dentre as cinco instituições com maior número de comunicações, três são católicas (PUCMG, PUCSP e FAJE) e duas são públicas (UFJF e UNIMONTES). Computadas apenas as universidades federais, (estando 16 delas presentes), 93 comunicações foram inscritas no evento.
- k) Deve-se assinalar que também se fizeram presentes universidades públicas estaduais, a exemplo da UNIMONTES - Universidade Estadual de Montes Claros, que com suas 22 comunicações, foi a 5ª instituição com maior número de proposições no evento. Assinalamos ainda uma participação de um pesquisador oriundo do Instituto Federal de Educação Tecnológica do Ceará. Apenas duas comunicações foram propostas por participantes sem vínculos acadêmicos. Ou seja, repetindo o que Susin assinalara em 2012, “o Congresso, sobretudo no formato que dá oportunidade de comunicações a mestrandos e doutorandos, tem um forte apelo acadêmico”.(SUSIN, 2012, p. 45) Podemos acrescentar que, com os 49 trabalhos de iniciação científica, citados acima o Congresso dá também oportunidades para graduandos se iniciarem no mundo acadêmico em um evento de renomado cunho científico. Essa aproximação entre iniciação científica e pesquisas consolidadas tem trazido ao evento estudantes de cursos de graduação em número crescente, que revelam interesse não apenas em “enriquecer seu currículo Lattes”, mas sobretudo em se aproximar dos pesquisadores renomados na área (suas “referências bibliográficas”) com os quais interagem através de abordagens pessoais ou através de questionamentos nos diversos espaços do evento . Há também uma saudável troca entre pesquisadores das diversas regiões do país e diversos graus de formação.
- l) Assinalamos ainda a diversidade de instituições e sua distribuição pelos GTs e Fts. Se fizéssemos uma média de instituições presentes nos Gts e Fts, proporcionalmente ao numero de trabalhos apresentados nos mesmos, veríamos que o GT 4, (*Filosofia da Religião*), foi o que teve proporcionalmente menor numero de instituições em relação ao número de trabalhos apresentados (38 trabalhos de 13 instituições, com uma média de 2,9 trabalhos/instituição). No sentido contrário o GT1 (*Teologia da Libertação*, teve a média de 1,2 trabalhos/instituição, com 11 trabalhos apresentados por proponentes de nove instituições).
- m) Já nos FTs, o de *Diversidade Religiosa e Imaginário* (FT1) foi o de maior concentração de trabalhos por instituição, com 20 trabalhos distribuídos em apenas 9 instituições (média de 2,2 trabalhos), e o FT 6 - *Práticas religiosas*, com seus 10 trabalhos divididos em 8 instituições foi o de menor concentração (média de 1,25 trabalhos/instituição).
- n) Se falarmos em produção endógena, assinalamos que no FT 10 (*Diversidade Religiosa e Imaginário*) foi disparadamente o de maior concentração, com 9 dos 20 trabalhos sendo originários da instituição de origem de um dos propo-

centes do FT, totalizando 45% dos trabalhos do FT. Interessante acrescentar que no FT 7 - *Pluralidade Espiritual e Diálogo Interreligioso*, 8 dos 18 trabalhos aprovados foram propostos por pesquisadores de uma única instituição de origem (44%), sendo no entanto diferente das instituições dos proponentes do FT. Nesse aspecto, observamos que a regra que exige coordenadores de instituições diversas para formar o GT ou FT contribui para o incremento da diversidade das participações.

- o) Observamos também um crescente comparecimento de jovens estudantes de graduação, que participam mais ativamente dos debates nos Fts e Gts, mesmo sem comunicações aprovadas.
- p) Como podemos perceber nesses últimos anos, a presença de diversas tradições religiosas leva a um alargamento do campo de estudos mas também à necessidade de um afinamento de conceitos e novas compreensões do fenômeno religioso, onde ainda há bastante caminho a ser percorrido. Reafirmando o que dizia Susin em 2012, “A presença de participantes de origem em tradições muçulmana e umbandista obriga a um refinamento da linguagem que, frequentemente ainda é de totalidade cristã, às vezes católica”. (SUSIN, 2012, p. 45). A própria proposta do Congresso trata do tema, porém algumas tensões ainda subsistem. Isso pôde ser sentido mais intensamente na mesa sobre Deus na perspectiva afro-brasileira e na conferência *Pluralismo e imagens de Deus*.

3. As relações entre Teologia e Ciências da Religião, entre teólogos (as) e cientistas da religião na Soter.

Da observação das diversas atividades propostas, (conferências, as mesas, Gts e Fts) percebemos um crescimento no acento acadêmico das Ciências da Religião nos últimos Congressos. A própria afirmação da área perante o CNPq, representada pela “árvore do conhecimento”, denominada agora de “Ciências da Religião e Teologia” marca significativamente essa presença, sendo que o número crescente de cursos de licenciatura em Ciências da Religião e em Ensino Religioso tem conduzido ao Congresso um número de participantes cada vez mais jovens, porém mais imaturos academicamente². Essa presença tem que ser vista com cautela, pois ao mesmo tempo em que “rejuvenesce” o Congresso, pode também afastar ou “assustar” teólogos mais renomados, que podem perceber certa banalização das discussões e/ou debates, em especial nos Gts e FTs.

Preocupa-me também o crescimento exponencial do número de Gts e Fts existentes, com as dispersões produzidas e as “confusões” no agrupamento das comunicações,

² Dos 581 participantes do Congresso, 332 dos não sócios assinalaram ser estudantes, 130 professorese 38 são de outras categorias, totalizando 500 participantes não sócios. Se considerarmos o total de participantes, os estudantes representam 66,4% dos inscritos no evento. Nesse grupo estão confundidos estudantes de graduação e pós-graduação (Stricto e Lato-Sensu).

algumas vezes deslocadas dos Gts e Fts específicos para outros. Há de se ter uma visão mais clara sobre as diferentes formas de abordagem da Teologia e das Ciências da Religião.

Há também uma aproximação de pesquisadores de ciências “afins” que começam a se fazer mais presentes no evento. Presença essa ainda difícil de analisar, sem levar em conta a constância dessas participações.

Há de se observar que o tema do Congresso (Fé, Símbolos e Narrativas), foi amplamente contemplado através dos diversos Fts e Gts, mas suscitou inúmeras questões que ainda restam a discutir, em especial no tocante à sociedade plural e religiosidades não-cristãs.

Para concluir, gostaria de recuperar uma fala de Sérgio Junqueira, na reunião da Direção, que precedeu o Congresso. Dizia ele que devia o Congresso anual da SOTER tornar-se referência, junto com os eventos promovidos pela ANPTECRE e ABHR, como fórum privilegiado de discussão da área de Ciências da Religião e Teologia, nos aspectos de *produção, difusão e avaliação* dos conhecimentos produzidos.

Como espelho da produção e difusão do conhecimento, o Congresso vem se firmando a cada ano. A realização da cerimônia de entrega do *Prêmio SOTER/Paulinas de Teses 2011/2012*, ilustra bem essa afirmação.

A proposta da Assembleia Geral desse ano - de criação de um comitê científico da SOTER- virá, com certeza, solidificar esses conhecimentos, ou melhor, o reconhecimento da produção científica na área através da avaliação desse material gerado, divulgado e publicado a partir do evento.

O “selo SOTER” deve tornar-se cada vez mais símbolo de qualidade na área e para isso o rigor na avaliação dos trabalhos apresentados e publicados se faz necessário, precedido, claro, de um rigor crescente na própria seleção das comunicações a serem apresentadas.

Como área, o reconhecimento do CNPq é essencial, mas precisamos partir para a valorização cada vez maior dos pesquisadores envolvidos, aumentando o número de projetos enviados às agências de fomento, agora dentro da área própria, além do fortalecimento da própria SOTER como sociedade científica representativa da área e do seu Congresso como espaço privilegiado para isso.

Referência

SUSIN, Luiz Carlos. *Uma releitura do Congresso*. In: **Anais do Congresso da SOTER** - Sociedade de Teologia e Ciências da Religião - v. 1, n. 1 (2012-). Belo Horizonte: PUC Minas, 2012. pp. 43-9.

GRUPOS TEMÁTICOS [GTs]

GT 1: TEOLOGIA(S) DA LIBERTAÇÃO (TdL)

Coordenadores: Prof. Dr. Paulo Agostinho N. Baptista, PUC Minas, MG;
Prof^a. Dr^a. Luiza Etsuko Tomita, UNISAL, BA

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.

POR UMA ÉTICA PLANETÁRIA LIBERTADORA

Luiza E. Tomita*

Resumo: *O panorama das Teologias da Libertação neste início de século mostra-nos ao menos dois grandes desafios a superar: a exclusão social que, ao invés de diminuir parece aumentar em diversos recantos do mundo e a crise das religiões. Muitos teólogos acreditam que a crise das religiões, e entre elas a crise do cristianismo, só poderá ser superada através de um diálogo inter-religioso e, previamente, de um diálogo interno (ou intra-religioso) a cada religião. Iniciamos este debate colocando algumas questões: A busca da convivência harmoniosa entre os povos, dentro de uma diversidade cultural-religiosa, poderá nos levar a um ethos mundial, quiçá planetário? Além de um diálogo inter-religioso, grupos excluídos ou marginalizados também reivindicam seu papel na teologia. Qual o papel que as teologias na perspectiva da libertação deverão assumir para combater a exclusão, as desigualdades, as injustiças sociais?*

Palavras-chave: *Ética planetária. Crise das religiões. Teologias da libertação. Sincretismo. Diálogo inter-religioso.*

Introduzindo o debate

Neste início de século a humanidade percebe-se assolada por diversas crises, sendo uma delas a crise das religiões, na qual a maioria das igrejas cristãs históricas está vendo seus templos se esvaziarem a cada dia. Existe um empenho geral na busca para se detectar, produzir e oferecer produtos religiosos que satisfaçam ao público para trazê-lo ou retê-lo, através das modernas tecnologias de comunicação e convencimento. A mídia nos apresenta um verdadeiro mercado de ofertas religiosas que tem como consequência um intenso trânsito religioso em direção às igrejas pentecostais e neo-pentecostais.

São inúmeros os teólogos/as que nos alertam que, diante das crises mundiais, das crises religiosas e sociais, da pobreza, da exclusão social, faz-se mister a realização de uma união das religiões, num grande diálogo inter-religioso. As Igrejas, que têm tantos pontos comuns em relação ao fim último do ser humano e a paz para a humanidade, têm a obrigação de promover os direitos humanos para superar as exclusões sociais em diferentes níveis e de desenvolver uma ordem mundial de partilha, de justiça, de paz.

* Doutora em Teologia Sistemática pela Universidade Metodista de São Paulo e mestra em Estudos Bíblicos pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo. E-mail: luizatomita@uol.com.br

Por esse motivo, a partir de um debate entre as teologias da libertação, gostaríamos de refletir sobre questões colocadas pelos teólogos do pluralismo religioso sobre a possibilidade de se construir uma ética planetária libertadora, que achamos extremamente oportuno, fazendo, outrossim, um questionamento sob o ponto de vista dos desafios apresentados pelos grupos étnicos/raciais e pelo feminismo.

1. Por uma Ética Planetária Libertadora

Há trinta anos Hans Küng pensou na elaboração de uma ética mundial com vistas à paz mundial. Hoje, teólogos estão preocupados com a elaboração de uma ética planetária também para eliminar a exclusão social, em suas várias vertentes. A existência da pobreza, da marginalização e da falta de justiça social no planeta aponta para a necessidade de uma ética mundial que gere vida e oportunidade para todos, através de uma consciência planetária de responsabilidade global.

Em 1983, Küng elaborou uma proposta teológica que afirmava que a teologia tem que estar a serviço da humanidade, que esse é o seu papel, com vistas à paz mundial e, para isso, deveria promover o entendimento e a colaboração entre as religiões, através de um diálogo inter-religioso, com a finalidade de elaborar um *ethos* mundial. Mais tarde, em 1990, lançou *O Projeto para um ethos mundial (Projekt Weltethos)*, que reuniu os resultados de seus estudos sobre o confronto entre o cristianismo e as religiões universais e se transformou num escrito programático para a elaboração articulada de uma “teologia ecumênica da paz”. Para ele, não poderia haver convivência humana sem um *ethos* mundial das nações; não poderia haver paz entre as nações sem a paz entre as religiões; não poderia haver paz entre as religiões sem o diálogo entre essas mesmas religiões. (KÜNG, 2001)

2. Exclusão Social e as Grandes Crises

Um dos efeitos mais negativos decorrentes do capitalismo neoliberal e do atual processo de globalização em sua busca desenfreada pela obtenção do lucro de forma desmedida, resultando em uma brutal concentração de riqueza, é a exclusão social, que é também caracterizada pela insensibilidade dos governos frente a este problema.

O que agrava o problema da pobreza crescente no mundo e a brutal concentração de renda nas mãos de um pequeno e seletivo grupo de pessoas é a insensibilidade social frente a ele.

Conforme Jung Mo Sung, referindo-se aos Informes de Desenvolvimento Humano da ONU, a quantidade de riqueza cresceu enormemente neste século, mas mesmo assim os pobres continuam mais pobres ainda. No ano de 1900, o consumo mundial que era aproximadamente de 1,5 trilhão de dólares, passou para 12 trilhões de dólares em 1975, e chegou a 24 trilhões em 1997. Apesar deste crescimento espantoso, os vinte por cento mais pobres da população mundial consomem hoje menos do que consumiam em 1900. Para se ter noção da brutal concentração de renda, basta citar o fato de que 225

peessoas mais ricas do mundo possuem uma riqueza equivalente à soma da renda anual de 47% da população mundial mais pobre. (SUNG, 1999, p. 5)

Para a grande maioria da população mundial, a exclusão social não é considerada um problema, mas no máximo inspira a caridade de algumas organizações bem intencionadas. O corte nos poucos programas sociais que atuavam nos países do Terceiro Mundo revela essa insensibilidade em termos de sociedade global.

Nas últimas décadas temos ouvido falar com frequência na crise das religiões, com a diminuição de fiéis nas igrejas cristãs históricas e no aumento de fiéis nas igrejas pentecostais e neo-pentecostais. Temos nos perguntado se a tão propalada crise das religiões estaria ligada ao número de fiéis – seu crescimento ou diminuição – ou a algum outro fator interno que estaria afastando seus seguidores. Qual é o objetivo das igrejas, de sua missão? Continuará a ser a propagação da Boa Nova do Reino com sua mensagem de justiça social? Onde estaria o problema: estaria na própria mensagem ou na metodologia de sua apresentação?

Nossos estudos mostram que a crise das religiões não está ligada tanto ao crescimento ou à diminuição de fiéis, embora no catolicismo o afastamento de fiéis seja uma realidade, mas a uma crise de identidade espiritual. Será que é mais importante o número de fiéis, seu sucesso quantitativo, ou o seu conteúdo religioso, sua missão de levar a boa nova, de oferecer bem-estar espiritual, conforto e harmonia espirituais, além da promoção do ser humano como um todo?

3 . Diálogo inter-religioso

Frente à crise social e à crise das religiões, o cristianismo poderia contribuir de várias maneiras, não só para superar sua própria crise, mas também as demais, como a crise social, a ecológica, a espiritual. Estas crises, que afetam a humanidade, não podem ser pensadas fora da relação entre as inúmeras religiões, elas não poderão ser resolvidas em âmbitos nacionais ou regionais, mas somente em âmbito global. São inúmeros os teólogos¹ que insistem que, diante das crises mundiais, das crises religiosas e sociais, da pobreza, da exclusão social, faz-se mister a realização de uma união das religiões, num grande diálogo inter-religioso. As Igrejas, que têm tantos pontos comuns e uma preocupação com o fim último do ser humano e a paz para a humanidade, têm a obrigação de tentar promover os direitos humanos em diferentes níveis e de desenvolver uma ordem mundial de partilha, de justiça, de paz. O teólogo Mo Sung acredita que este ponto poderia ser um catalisador de diálogos sérios e frutíferos entre as diversas denominações cristãs, pois a verdadeira crise do cristianismo só poderá ser superada quando os problemas fundamentais da humanidade forem objeto de diálogo, num grande esforço de cooperação mútua e eficaz. (SUNG, 1999, p. 5)

¹ Para enriquecer a leitura, conferir artigos de autores como Joaquin Ernesto Garay, Etienne A. Higuier e outros em TOMITA et al. 2006.

Tissa Balassuriya, teólogo do Sri Lanka, recentemente falecido, escreveu que a importância das religiões consistia no desenvolvimento espiritual de seus membros e da sociedade em geral, pelo fato de congregarem a adesão leal de populações inteiras, desde tempos imemoriais. Neste sentido, juntas e unidas, elas poderiam contribuir para desenvolver uma ordem mundial de partilha, de justiça e de paz, em diferentes níveis. (BALASURIYA, 2008, p. 268-269). Ele diz:

Juntas, podem contribuir para desenvolver uma ordem mundial da partilha, da justiça e da paz. Podem promover os direitos humanos em diferentes níveis e lutar juntas pela igualdade entre povos, pelo respeito para com cada pessoa sem importar o sexo, a idade, a classe social ou a casta, ou em favor do comércio justo, da paz mundial, do controle das armas, do desarmamento nuclear e do cuidado do planeta Terra. Juntas, podem ser as maiores benfeitoras da humanidade. (BALASURIYA, 2008, 268-269).

Como podemos perceber, a crise religiosa está intimamente ligada à crise social, ao mercado de consumo, ao consumismo, ao exibicionismo que se criou com esse tipo de negócio próprio do sistema capitalista. Cremos que essa é uma forte razão para emprendermos o combate à atual crise religiosa, pois se trata, enfim, de um dos problemas fundamentais da humanidade, a exclusão causada por uma mentalidade de consumo e acúmulo de riquezas e a insensibilidade espiritual frente a essa situação. Sentimos que o mundo se torna cada vez mais individualista, personalista, egocentrado. Por isso, torna-se urgente uma revisão de nossos valores e, por parte das religiões, uma revisão de seus próprios tratados, de sua missão, dos métodos de se relacionar com seus fiéis, através da evangelização e de se relacionar com as outras religiões, através do diálogo inter-religioso.

4. Uma Ética Libertadora a partir dos Grupos Excluídos

A teóloga Ivone Gebara afirma que os efeitos da lei do mais forte fez surgir uma sociedade hierárquica, baseada no racismo, no sexismo, no classismo, na homofobia. Porém, já desde meados do século passado existe uma tomada de consciência acerca dessa política de dominação e vemos o surgimento de grupos de resistência, os “diferentes” que se rebelaram contra a lei única que os unificava, que lutam por sua identidade própria, por sua autodeterminação, conscientes da pluralidade e das diferenças a serem respeitadas.

Ela declara:

Descobrimos que nos falta uma ética comum que possa nos ajudar a re-negociar nossa convivência, falta-nos um “modus vivendi” mais respeitoso de nossos direitos e aspirações. Falta-nos redescobrir caminhos de convivência com o “próximo” e redescobri-lo na sua integridade e originalidade. Não cabemos mais no modelo único, na dominação única, na verdade única, no amor com modelo único. E esta se torna uma questão para a economia, a sociologia, a política, a administração coletiva, a educação, as religiões e as teologias. (GEBARA, 2006, p. 279).

As religiões não cristãs, como as religiões originárias, foram durante séculos tratadas como meras crenças ou religiosidades, promovendo a exclusão tanto dos povos indígenas quanto dos povos afro-americanos. Dentre os novos sujeitos teológicos, destacamos os povos originários cuja cidadania e até sua identidade humana foram negadas pelo colonizador europeu.

A história nos ensina que o período das grandes conquistas europeias foi um tempo de desarticulação cataclísmica para os povos indígenas, os quais foram considerados pelos povos conquistadores como o grupo dos “vencidos”. Eles, entretanto, resistiram à violência do europeu com uma atitude rebelde e de reivindicação das divindades próprias, em alguns casos com conotações messiânicas e, finalmente, com submissão parcial. Ao mesmo tempo em que aceitou o cristianismo, a maioria deles assegurou a manutenção de crenças ancestrais por meio do sincretismo.

Já os cristãos afro-americanos compartilham culturas e tradições religiosas aparentemente incompatíveis, como o cristianismo e as religiões de matriz africana. Milhares de comunidades latino-americanas vivem seu cristianismo popular sem abrir mão de suas milenares tradições espirituais, de norte a sul do continente. Afonso Soares (2008) afirma que muitas das práticas sincréticas vividas por nossa gente são fruto da maneira violenta com que o cristianismo foi imposto por toda a América Latina, só restando às pessoas a alternativa de cultivar hábitos enviesados, camuflados e fragmentares de suas tradições². (SOARES, 2008, p. 120).

A palavra sincretismo³, pela contradição de sentidos que lhe foram atribuídos, hoje é rejeitada pela maioria dos fiéis. Ao mesmo tempo, estamos ouvindo falar, agora, em “dupla pertença”, “múltipla pertença”, que é, na verdade, uma postura que parece revelar afirmação, cidadania, dignidade. Quando se fala em “dupla pertença”, percebe-se que não existe mais uma identidade a ser disfarçada, mas uma identidade a ser reconhecida, como algo digno, valorizado.

5. A Dupla ou Múltipla Pertença

Marcelo Barros (2008) explora esse tema da “múltipla pertença” repetindo o que o monge beneditino inglês Bede Griffiths disse quando se converteu em guru na Índia, sem deixar de ser monge:

Além de ser cristão, preciso ser hindu, budista, jainista, zoroastriano, síquico, muçulmano e judeu. Só desta maneira poderei conhecer a verdade e encontrar o ponto de reconciliação de todas as religiões. Esta é a revolução que se deve processar na mente do ser huma-

² Desde os anos 90 do século passado, existem pastorais católicas afro-brasileiras, como o Atabaque, em São Paulo. A missa que pretendeu realizar uma síntese na celebração e foi chamada de Zumbi dos Quilombos, foi duramente atacada como incentivo à feitiçaria, à idolatria, à macumba e proibida de ser celebrada.

³ O sincretismo seria a mistura ou mescla de crenças antigas com a fé cristã, sem chegar a uma síntese.

no ocidental. Há séculos, ele vem se voltando para fora, perdendo-se no espaço exterior. Agora, precisa voltar-se para dentro e descobrir o seu ser; empreender a longa e difícil caminhada ao Centro, profundo interior do Ser. (GRIFFITHS, 1992, p. 9 *apud* BARROS, 2008, p. 41).

A múltipla pertença é a experiência de vida e de fé de muitos cristãos na América Latina. Para Barros, é um caminho necessário e fecundo de espiritualidade macro-ecumênica e de vivência do pluralismo cultural e religioso que Deus nos oferece como dom de sua graça para o enriquecimento de nossa fé.

Barros nos esclarece que a pertença dupla ou múltipla revela uma consciência cada vez mais clara de que as grandes sínteses religiosas - seja o cristianismo, o budismo, o islamismo ou uma religião afro ou indígena - são como lógicas secretamente presentes no íntimo de cada pessoa ou em determinada cultura comunitária. Elas definem identidades, sem gerar necessariamente uma adesão reiterada e fundamentalista de verdades pretensamente imutáveis. Cada ser humano ou comunidade pode descobrir que as diversas tradições religiosas possuem em seu âmago um valor fundamental e insubstituível que se encontra no encontro de dois ou mais caminhos aparentemente irreconciliáveis (BARROS, 2008, p. 54-55).

Os teólogos afro-americanos nos ensinam que a teologia do pluralismo religioso, finalmente, é um espaço onde várias questões podem ser discutidas, como a identidade cristã que floresce dentro de outras culturas, o sincretismo, a múltipla pertença, de forma clara e transparente, sem precisar se esconder ou disfarçar, sem ser considerado de “segunda categoria”. Um caminho que se faz caminhando, num processo contínuo de revelação, de prática e seguimento de Jesus por caminhos diferentes, por culturas diferentes.

Para aqueles que nasceram num país ocidental onde o cristianismo é a religião hegemônica, é difícil entender o que significa a dupla ou múltipla pertença. A forma como os indígenas misturam suas religiões originárias com o cristianismo e como alguns cristãos freqüentam o candomblé e se sentem fiéis ao cristianismo e às religiões dos orixás, ao mesmo tempo, causa-nos estranheza. Foram os textos dos teólogos asiáticos cristãos, hindus cristãos, budistas cristãos, que estão nos esclarecendo cada vez mais o que significa a dupla ou a múltipla pertença.

Para os teólogos asiáticos, a dupla ou múltipla pertença é algo natural, porque eles nasceram num contexto onde convivem, em harmonia, budistas, hinduístas, confucionistas, cristãos, muçulmanos etc. Por exemplo, na Índia e na China, durante milênios, foi possível não só que as diferentes religiões tivessem coexistido pacificamente, mas também que as pessoas pudessem exercer, abraçar, praticar várias delas ao mesmo tempo.

A questão da múltipla pertença pode ser exemplificada pelo fato de vários teólogos importantes terem vivido isso em sua própria pele: Raimon Panikkar, filho de pai hindu e mãe espanhola católica romana, vê sua própria vida como uma peregrinação intercultural-inter-religiosa. Da experiência de ser cristão, hindu e budista, ele diz: “Eu

‘fui’ como cristão, ‘encontrei-me como hindu’, e ‘volto’ como budista, sem ter deixado de ser cristão” (PANIKKAR, 1978, p. 2 *apud* ABRAHAM, 2008, p. 188).

6. Ética pluralista da libertação

A ética pluralista da libertação abre uma perspectiva de diálogo com as demais religiões que, a nosso ver, torna-se a cada dia mais urgente. Aloysius Pieris nos lembra que “a irrupção do Terceiro Mundo - que clama pela libertação - é também a irrupção do mundo não-cristão”, uma vez que a maior parte dos pobres encontra-se fora das religiões e culturas não-cristãs. A teologia que despreza o diálogo com o mundo não-cristão e suas religiões seria “um luxo” da minoria cristã. Portanto, para alcançar esse diálogo, a teologia tem que ser uma mescla de dois compromissos: fidelidade ao que é singular na fé cristã e imparcialidade com relação à diversidade distintiva de outros religiosos. (PIERIS, 2011, p. 191).

O debate ético-teológico sobre o pluralismo religioso não só abriu novos horizontes para uma visão mais crítica da realidade religiosa e cultural dos novos sujeitos, mas também se abriu para o protagonismo integral desses sujeitos ao aceitar as religiões não-cristãs como verdadeiras, ao abraçar as culturas não-ocidentais e não cristãs, como válidas, derrubando assim os valores patriarcais que discriminaram durante mais de vinte séculos as culturas marginais às filosofias positivistas ocidentais.

A irrupção de novos sujeitos teológicos, que se situam entre o mundo cristão e o não-cristão, que abraçaram o cristianismo com entusiasmo, mas, por sua própria condição cultural não querem abandonar suas culturas originárias, levam-nos a refletir sobre essa realidade nova para nós, que nos surpreende e nos desafia.

A utilização de mediações analíticas e novos conceitos que possam ajudar a expressar a realidade desses novos sujeitos e produzir uma ética libertadora, apoiando-os e afirmando seus direitos, é um desafio teológico que devemos enfrentar se pretendemos nos situar no limiar de uma teologia que defende o princípio libertação e a justiça social para toda a humanidade.

7. A Ética Libertadora a partir das Reivindicações Feministas

Para que a ética, de fato, seja inclusiva e libertadora, tem que abraçar a causa de todos os grupos marginalizados, entre os quais se encontram as mulheres. Para as teólogas feministas é imoral o fato de que a 50% da humanidade sejam negados os direitos de decidir sobre seus próprios valores, sobre sua vida, sobre seu corpo, sobre sua religiosidade. Falta à teologia moral católica, como a conhecemos hoje, o mínimo critério de adequação à experiência humana das mulheres à luz da doutrina tradicional, dos contextos culturais e das convicções mais profundamente arraigadas da fé cristã: amor, justiça, igualdade e reciprocidade.

Neste sentido, fazemos 3 considerações:

(1) que a maioria da produção ética cristã ainda considera a masculinidade como normativa, o que resultou na invisibilidade e exclusão das mulheres na área teológica e na vida prática, na submissão e no silenciamento da mulheres;

(2) que a teologia moral patriarcal não só ignora a singularidade da experiência das mulheres, mas até costuma negá-la, resultando numa misoginia que encontramos na interpretação sexista de textos bíblicos e da tradição, e que acabou se materializando na violência sexual e doméstica, na violação e incesto das mulheres, consideradas em muitas culturas como questões do cotidiano;

(3) que a teologia moral patriarcal acaba exercendo o controle da vida, do corpo e do espírito das mulheres. Na prática, as mulheres são meras destinatárias da dúvida sabedoria do magistério, uma vez que nossa elaboração não é levada em conta na produção de diretrizes eclesiais, como acontece na área da reprodução, dos métodos contraceptivos, do planejamento familiar etc.

A teóloga Mary Hunt nos chama a atenção para o fato de que a preocupação das mulheres com o corpo e a sexualidade é apenas uma interface de seu interesse pelo debate sobre as estruturas econômicas e políticas de seus países, que englobam a educação, a assistência médica, a profissionalização das mulheres, mas que, no conjunto, formam o arcabouço da trama inter-estruturada de opressão, radicada numa filosofia hierárquico-dualista. O fato é que não apenas as mulheres pobres e negras, mas também as brancas, de classe média e alto nível de escolaridade não têm acesso aos sistemas morais/éticos que têm impacto sobre suas vidas. De tal modo essa exclusão, essa inacessibilidade, impacta na vida econômica, psicológica e espiritual das mulheres, que coloca seriamente em risco a integridade de uma ética que tenha a pretensão de ser um campo que busca a verdade. Se buscamos viver num mundo de “relações justas”, então se impõe alguma transformação das estruturas. (HUNT, 1996, p. 2-3)

Para Hunt, o pressuposto é que a capacitação, e não o controle, é a marca distintiva de toda ética feminista de libertação. A capacitação de mulheres e homens - não o controle das mulheres pelos homens - só será possível quando a voz das mulheres se fizer ouvir no debate moral. O reino da moral refere-se mais às estruturas econômicas, políticas e sociais em que se insere o sexual, pouco tendo a ver com a sexualidade. Todavia, ao insistir na sexualidade pela convicção de que o pessoal é político, o feminismo almeja uma visão saudável e integrada da pessoa na perspectiva de uma antropologia contemporânea mais autêntica. Somente pela mudança de estruturas será possível promover a vida humana, especialmente para os mais marginalizados. (HUNT, 1996, p.5).

À guisa de conclusão

Falar sobre uma *ética planetária* pode parecer demasiado pretensioso. Porém, alguns teólogos recolheram a ideia de Hans Küng, dentro do debate do diálogo religioso,

para pensar algo mais amplo do que uma ética simplesmente cristã ou ocidental. Afinal, o outro lado do globo acolhe dois terços da humanidade que são na maioria muçulmanos, budistas, hinduístas, taoístas e nós ainda fazemos questão de ignorá-los.

Por outro lado, os efeitos da globalização, ao invés de diminuir a diferença entre as classes sociais, parecem aumentar, a cada ano. No Brasil, a última pesquisa da PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios), 2012, divulgada no mês de setembro de 2013, revela que houve aumento do rendimento médio mensal real em todas as esferas da pirâmide de renda. Contudo, a diferença de renda entre as classes sociais mostra uma tendência de alta: aqueles 10% com menor renda em relação àqueles que correspondem a 1% da maior faixa de renda ficou ainda maior: em 2011, a população do topo da pirâmide ganhava 84 vezes mais que os 10% com menor renda. Em 2012, essa comparação passou para 87 vezes.

Em relação à diferença de salário entre mulheres e homens, a questão é ainda mais crítica: embora as mulheres estejam conquistando cada vez mais o mercado de trabalho, o salário das mulheres correspondeu a 72,9% do rendimento masculino no ano de 2012. Em 2011, essa proporção era de 73,7%. Ou seja, a diferença era levemente menor. A última vez que a diferença entre os gêneros se ampliou foi há seis anos, quando a proporção ficou em 71,4%, ante 71,6% de 2006.

Acreditamos que uma ética que queira ser planetária tem que ser libertadora, em todos os sentidos: do ponto de vista ideológico, econômico, político. Todas as exclusões devem ser levadas em consideração, não só a pobreza material, mas a exclusão social, que leva em conta a raça, o gênero, a orientação sexual, a geração, a deficiência física. Para o homem branco ocidental, cristão, esse debate pode soar estranho, mas a militância nas fronteiras de raça e de outras discriminações nos faz perceber que este é um assunto candente, atual, que perpassa as grandes lutas sociais, as grandes reivindicações populares.

Hoje, ao vermos o vertiginoso “crescendo” das igrejas pentecostais e neo-pentecostais, percebemos que há algo de errado nas metodologias de nossas Igrejas cristãs históricas, uma vez que elas se consideram hegemônicas e, portanto, inatingíveis. Acreditamos que vale a pena perguntar se o radicalismo na defesa da nossa hegemonia não deve ser questionado de forma sincera e clara, para a construção de uma ética libertadora e que produza relações solidárias num mundo socialmente mais justo.

Finalmente, acreditamos que o diálogo inter-religioso, dentro de uma perspectiva teológica pluralista e libertadora, é urgente para o debate teológico hoje, para a busca da derrubada de estruturas patriarcais da sociedade e das igrejas, contra a hierarquia, contra o elitismo. Só assim será possível alcançarmos uma mudança de estruturas, a promoção integral da vida humana, a inclusão dos pobres e dos socialmente excluídos, respeitando-se os valores da reciprocidade e da co-responsabilidade, para sermos capazes de produzir uma ética da libertação, quiçá planetária.

Referências

- ABRAHAM, K.C. Pluralismo Religioso e Teologia Asiática. In: VIGIL, José M.; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Org.). **Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental**. São Paulo: Paulinas 2008. p. 185-207.
- BALASURIYA, Tissa. Por que uma cristologia pluralista na Ásia. In: VIGIL, José M.; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Org.). **Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental**. São Paulo: Paulinas 2008. p. 253-272.
- BARROS, Marcelo. Múltipla Pertença, o Pluralismo Vindouro. In: VIGIL, José M.; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Org.). **Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental**. São Paulo: Paulinas 2008. p. 41-60.
- GEBARA, Ivone. Pluralismo religioso: uma perspectiva feminista. In: TOMITA, Luiza E.; VIGIL, José Maria; BARROS, Marcelo (Org.). **Teologia Latino-Americana Pluralista da Libertação**. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 277-298
- HUNT, Mary. Transformar a teologia moral (um desafio ético feminista). Palestra proferida por Mary Hunt na Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 1996.
- KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial**. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.
- KÜNG, Hans. **Para que um ethos mundial?** São Paulo: Loyola, 2005.
- PIERIS, Aloysius. Fidelidade e Imparcialidade na Comunidade Interconfessional: Rumo a uma Teologia de Pluralismo Religioso. In: VIGIL, José M.; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Org.). **Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental**. São Paulo: Paulinas 2008. p. 191-199.
- SOARES, Afonso. Valor teológico do sincretismo numa perspectiva pluralista. In: VIGIL, José M.; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Org.). **Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental**. São Paulo: Paulinas 2008. p. 113-135.
- SUNG, Jung Mo. A crise do cristianismo e a crise do mundo. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/relat/247p.htm>>.1999. Acesso em: 10 jun. 2013.

ENCURVADAS: A CONDIÇÃO DE PESSOAS TRAFICADAS. UMA LEITURA ANTROPOLÓGICA E TEOLÓGICA

Marileda Baggio*

Resumo: *A Teologia da Libertação que nasceu e cresceu fazendo a leitura dos sinais dos tempos e que situa a pessoa humana no seu contexto histórico e social, no momento atual insere outro elemento. Os teólogos lançam seu olhar teológico e antropológico sobre a realidade de pessoas vítimas do tráfico humano. Parte-se do princípio de que à pessoa traficada é tolhida a liberdade, tornando-a uma pessoa encurvada pela exploração sofrida. É tratada como mercadoria, contradizendo o princípio divino: a pessoa humana “criada à imagem e semelhança de Deus” (Gn 1,26). A reflexão teológica torna-se, então, a linguagem do inaudito!*

Palavras chave: *Teologia da Libertação. Tráfico. Pobreza. Mulheres.*

Introdução

Qual a ligação entre globalização, tráfico de pessoas e Teologia da Libertação? A dinâmica da globalização é movida pelo lucro a qualquer custo. Para isso, precisa produzir e incentivar o consumo, conseqüentemente, escravizando pessoas. Fala-se, então, do poder que as máfias exercem nessa realidade globalizada, valendo-se de mulheres traficadas para “consumo” e obtenção de altos lucros. A Teologia da Libertação (TdL), que tem como prática a resistência ética e espiritual em meio a uma globalização excludente, verifica que ela é capaz de encurvar as pessoas. Fazendo uma leitura hermenêutica da “mulher encurvada” (Lc 13, 11ss), nota-se que ela fora excluída pelo poder político-religioso das autoridades judaicas do tempo de Jesus. A atitude libertadora de Jesus frente à mulher nos aproxima da práxis da Teologia da Libertação, ou seja, a opção pelos pobres, e não das palavras de ordem dadas pelo imperialismo da globalização. A TdL sempre foi a voz profética em meio ao mundo dos excluídos.

1. O mundo encurvado diante da Globalização

Sem dúvida, “A globalização está na ordem do dia; uma palavra da moda que se transforma rapidamente em um lema, uma encantação mágica, uma senha capaz de abrir as portas de todos os mistérios presentes e futuros” (BAUMAN, 1998, p. 7). O mundo

* Doutora e mestre em Teologia Sistemática e em Espiritualidade na Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG), Roma, bacharel em Teologia (EST e ESTEF). Pesquisadora bolsista da CAPES pelo Programa Nacional de Pós-doutorado (PNPD), Nº 4176-38/2010, no projeto da PUC-RS, e professora colaboradora nesse Programa. Email: mariledabaggio@libero.it

globalizado na visão do autor corre velozmente. Constitui-se em uma realidade única, embora mudem os contextos. Não há como não se encurvar diante da velocidade com que palavras, imagens, fatos e acontecimentos influenciam nossos sentimentos e modo de ser e agir. A economia arrasta e não espera aqueles que não produzem ou não consomem. A pessoa humana, nesse contexto, está se encurvando diante da ordem do dia: consumir! Mais vale quem mais consome! Quem não está nesta lógica vai automaticamente se encurvando sob o peso da exclusão: “Estamos todos sendo globalizados”, diz Bauman, encurvando-nos à “encantação mágica” do ter e do prazer. Consumir é *password* para “ser”. Um “ser” que está desaparecendo a ponto de não se conseguir mais dar uma definição sobre quem é a pessoa humana ou sobre o que se deva entender por “pessoa humana” (TOSOLINI, 2008, p. 29). Talvez sucumbir com a subjetividade seja mesmo o “lema” de um mundo globalizado que contempla mais números que nomes e rostos. Drásticas são as consequências dessa realidade para a pessoa humana.

Qual a ligação dessa reflexão com o tráfico de pessoas, especificamente mulheres? Desde os anos 70, com a forte industrialização européia e norte americana, mas, sobretudo depois da queda do muro de Berlin (1989), o mundo abriu as portas para as migrações transcontinentais. Elas se globalizaram em cifras gigantescas. Os povos dos países desenvolvidos proporcionaram irresistíveis ofertas de trabalho às pessoas dos países chamados de “terceiro mundo”, sobretudo mulheres para cuidar de crianças, de idosos e da responsabilidades do lar.

Isso favoreceu a feminilização das migrações, facilitada pela condição de pobreza de muitos países. Essa realidade facilitou também outro tipo de migração: o tráfico de pessoas para fins de exploração sexual. A facilidade de encontrar sobretudo mulheres jovens, que aceitem um trabalho com a possibilidade de enriquecimento, atraiu rapidamente muita gente. Os meios de comunicação favoreceram as articulações do crime organizado. Este, por sua vez, encontra na corrupção “globalizada” de governantes e políticos, nos mais diferentes países, um caminho perfeito para seu crescimento. E cresce, sobretudo, na sua dimensão econômica. Estima-se que o crime organizado, só com o tráfico de pessoas, fature hoje cerca de US\$ 34 bilhões, anualmente. “As cifras dão uma ideia da dimensão do crime, que está cada vez mais organizado e difícil de ser combatido”, diz Daniele Correa (CORREA, 2013). Ele perde somente para o tráfico de drogas e de armas. É uma atividade nefasta e feita por mentes e mãos humanas, usando seus próprios semelhantes como mercadoria. São “transações comerciais”, embora envolvendo pessoas humanas. É a máxima expressão da indústria da escravidão.

O centro da “encantação mágica” são as coisas, os objetos. Eles são fáceis de serem manipulados. Basta a criatividade para “abrir as portas de todos os mistérios”. No mundo global não há mistérios quando se trata de aumentar o consumo e o lucro, mesmo que se sacrifiquem vidas humanas para a indústria do sexo.

A pessoa humana nessas circunstâncias torna-se um objeto. A isso se chama “reificação”, ou seja, a prática de tornar a pessoa humana uma “coisa”. A pessoa humana

torna-se apenas uma máquina de fazer dinheiro que deve dar lucros. “A escravidão reifica os seres humanos em mercadoria e nega sua livre autodeterminação. Assim a interdição da escravidão deve ser contada entre os direitos humanos necessários e estabelecidos e como direito vinculativo de um povo” (BECKA, 2011, p. 77).

Bem vale a máxima de Martin Luther King: “aprendemos a voar como pássaros e a nadar como peixes, mas não aprendemos a conviver como irmãos”.

O trato do ser humano como mercadoria é feito em todos os sentidos: as pessoas são transportadas em condições sub-humanas, não raro oferecendo grave risco de vida, empilhadas como caixas em meios de locomoção despreparados para conduzir gente; são deixadas em locais ermos; não recebem alimentos; até o ar que respiram pode tornar-se rarefeito. Sem falar no objetivo final desse transporte, que é a exploração ilícita desse trabalho, do sexo, da dignidade de alguém (GONÇALVES, 2001, p. 180).

Existem algumas maneiras de se tratar uma pessoa como coisa: industrialização da pessoa, negação da autonomia e da subjetividade, relações de apropriação. Quanto maior a relação de poder que o traficante exerce sobre a pessoa traficada, maior é o risco da reificação da pessoa. Os comerciantes de pessoas humanas apropriam-se delas como se fossem animais: elas são encurraladas, tratadas todas da mesma forma, sem respeito ao diferente, desconhecem seus sentimentos, suas angústias, suas necessidades: “Nas senzalas do século XXI, as escravas sexuais são algemadas às crescentes e impagáveis dívidas impostas pelos ‘barões do tráfico’, que tornam a alforria um ato praticamente impossível” (SAAD, 2013).

1.1. As máfias e a prática de encurvar as pessoas

A globalização pode unir os povos na socialização da cultura e da partilha como uma *polis* única, como pode unir o mundo do crime em uma rede capaz de segregar e manipular pessoas reduzindo-as a meras mercadorias. No mesmo universo estão frente a frente a liberdade e a escravidão, frutos da globalização.

As máfias encontram um terreno fértil para suas articulações devido à demanda consumista criada pela globalização. Na fragilização de pessoas se encontra ambiente para seu empoderamento. Compreendê-lo de forma mais abrangente quanto formular ações efetivas e radicais não é possível sem uma unidade de combate à pobreza, à corrupção e ao crime organizado.

O tráfico de pessoas não se enquadra dentro de um só esquema de reflexão. Ele continua a exigir tratamento e reflexões multidisciplinares como: gênero, exclusão social, direitos humanos, etc. Em outras análises, o tráfico se confunde com questões relacionadas à desigualdade social entre os países, onde os “ricos” exercem poder sobre os habitantes dos países “pobres”.

A autora mexicana *Lidya Cacho*, depois de vários anos de pesquisa sobre o tráfico de pessoas humanas, com entrevistas a vítimas, familiares de vítimas e também à própria

máfia, afirma que é um dos mercados mais lucrativos para as organizações do sistema criminoso internacional, que no mundo globalizado encontrou formas de livre expansão. Segundo ela, a máfia é uma empresa, a prostituição é uma indústria e as mulheres e adolescentes (meninos/as) são produtos comercializados (CACHO, 2010, p. 179).

A globalização vinda desde cima solidificou uma sociedade global em que a maioria dos pobres são mulheres e crianças dependentes de mulheres, essas, por sua vez, na busca desesperada por sobrevivência (SCHÜSSLER, 2012, p. 75). Nessa fragilidade é que entra o poder das máfias, não raro diluídas na própria política, nas polícias militar e federal, nos Congressos Nacionais, nas legalizações de transações comerciais e bancárias, de lavagem de dinheiro com negócios de luxo, entre advogados, nas grandes redes de hotéis e pousadas, albergues e lugares paradisíacos, casas noturnas, *clubs*, centros de massagens, bares, restaurantes, casas produtoras de pornografia, proprietários de cassinos, indústrias de confecções, etc. Há casos nos quais os próprios agentes da Interpol, governadores e senadores são clientes habituais de bordéis e locais *karaokê*. Muitas são as mulheres traficadas para servirem aos soldados nas guerras. Isso acontece como forma de domínio e de poder em confronto com o país inimigo. A violência sexual contra mulheres é sempre uma arma de guerra, diz Lydia Cacho, e é utilizada como instrumento para demonstrar quem está com o poder, bem como para vingança, porque é “objeto” que pertence ao inimigo.

Nesses setores econômicos são reciclados a maior parte do dinheiro sujo, proveniente também do tráfico de armas e de drogas. Enfim, são setores “expertos” que, de posse de impérios financeiros, têm o poder de persuadir a lei em benefício próprio, tirando vantagens financeiras exorbitantes, sem, contudo, serem perseguidos ou terem seus nomes comprometidos pela lei. Pode-se comparar as redes criminais à agilidade e à velocidade da “pantera”, enquanto os organismos internacionais que lutam contra a obra das máfias são “elefantes velhos e pesados”. Os aliciadores têm medo dos chefes da máfia, não da polícia ou do controle das alfândegas (CACHO, 2010, p. 183-185). A aparente proteção, que alguns países dão às mulheres que conseguem sair e denunciar a máfia, esconde o protagonismo da exploração das mesmas. São grupos integrantes de máfias, mas que fazem “efetivamente” parte integrante da estrutura do Estado. Nessa realidade, as pessoas humanas, sobretudo mulheres, não passam de massa de manobra, instrumento, objeto, até de disputas políticas entre países. Mulheres jovens, bonitas, pobres e cheias de sonhos são o alvo dos traficantes de pessoas humanas.

Veremos a seguir, na leitura teológica sobre a condição de pessoas traficadas no mundo globalizado e opressor, que há semelhanças com a imposição do poder judaico no tempo de Jesus. Esse poder opressor escraviza a mulher a ponto de encurvá-la. Assim, é o crime organizado: encurva as mulheres traficadas diante da violência física, psicológica, que no mundo globalizado encontra amplo espaço de solidificação.

2. A Teologia da Libertação e sua inserção em meio aos pobres: “Era encurvada” (Lc 13,11)

Toma-se o texto do Evangelho de Lucas 13, 11-17 como base para interpretar a práxis da Teologia da Libertação, que nasceu em meio aos excluídos e encurvados da sociedade para que a mensagem do Evangelho se tornasse audível: “eu vim para que todos tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10). As mulheres, os excluídos, os encurvados, sempre foram próximos a Jesus. Não lhe eram desconhecidos uma vez que ele nasceu em uma sociedade na qual sobre a mulher pesavam alguns estereótipos, entre os quais: servir de ajuda ao homem, ou, segundo relatos antigos, responsável pela expulsão de ambos do paraíso (Gn 2, 4-3,24), concepção que desenvolveu no povo judeu uma visão negativa da mulher. Esta é razão pela qual o homem sempre poderia subjugá-la e dominá-la, fazendo dela sua propriedade. A pessoa sem autonomia é pessoa sem liberdade! Cabia-lhes apenas uma função social: ter filhos e servir fielmente ao marido. Sua condição de impureza fazia com que nunca pudesse fazer parte da hierarquia religiosa ou sequer se aproximar dos ritos plenos do culto e das áreas sagradas no templo e na sinagoga. Socialmente, não lhe era permitido falar em público. Fora do lar ela não existia (PAGOLA, 2010, p. 260-263).

Jesus, no entanto, se faz amigo das mulheres: as últimas, as excluídas, que são o pior tipo de pobreza (RICHARD, 2006, p. 88). Aquelas que a sociedade patriarcal rechaçava eram para Jesus as mais próximas. Provavelmente, a mulher encurvada, de que fala o evangelista Lucas, seja uma dessas mulheres sozinhas e desamparadas, que viram na atitude de Jesus possibilidade de resgatar suas vidas com dignidade.

O sociólogo italiano Alessandro Dal Lago classifica esse tipo de pessoa como *non persone*. Segundo ele, a pessoa é o resultado de processos culturais e sociais que modificam a imagem do ser humano, genérica e singularmente. A pessoa humana se caracteriza por sua inserção na sociedade. Pessoa é manifestação individual, excede sua natureza biológica. No poder das máfias, a pessoa humana torna-se uma *não pessoa*. É a depersonalização da subjetividade. Ela não pode expressar seus sentimentos. Sua vida é marcada pelo “sem” nome, identidade, documentos, pátria, família e amigos, liberdade, sem poder decidir sobre seu futuro, silenciada na forma de agressões físicas, morais e psicológicas. Chantagem e ameaças acabam por anular os sonhos e a vida das muitas pessoas traficadas. O mundo da criminalidade vive da violência que cega e não vê no “outro” uma pessoa humana. Elas se tornam pessoas sem rosto e sem lugar.

Ninguém permanece pessoa, sem sua integralidade, quando sua humanidade e liberdade são cerceadas, limitadas ou feridas. O ambiente de pessoas reclusas pelo tráfico é semelhante ao cárcere. Sua subjetividade é anulada e, não raro, destruída com recursos a práticas que destroem o tempo de socialização. São submetidas a procedimentos disciplinares que destroem a liberdade própria da pessoa: alteração do tempo de descanso, de dormir/acordar; a obediência cega a normas e regulamentos. A própria falta de espaços nos alojamentos gera irritabilidade, violência e eliminação da privacidade. Todos esses

tipos de torturas destroem ou alteram o suporte vital da pessoa. Ocorre, então, a de-sociação, negando o que é próprio da pessoa humana que é viver em uma comunidade de irmãos.

Os migrantes, mas aqui especificamente as mulheres traficadas, são uma categoria suscetível de serem tratados como “não pessoas”, a começar pelo fato de serem estrangeiros e irregulares. As mulheres não são reconhecidas como cidadãs em outro país. São não-pessoas! Não raro carregam o estigma de prostituta e drogada. É uma “não pessoa” (DAL LAGO, 2009, p. 208-214). A mulher encurvada carregava o preço da pobreza e da exclusão. O gesto de Jesus a reabilita para ser uma pessoa integrada na comunidade. Gestos de compaixão dão dignidade às pessoas relegadas ao desprezo e à marginalidade.

2.1. A compaixão: “Vendo-a, Jesus dirigiu-se a ela” (Lc 13, 12a)

O gesto de Jesus foge a toda regra de seu tempo. Nenhuma pessoa olharia ou veria uma pessoa como a mulher encurvada. Jesus a vê. Olha pra ela. Ela está quase escondida, pois ela é encurvada, possuída por um “espírito que a tornava doente” (Lc 13,11a). Seu rosto está desfigurado pelo medo e pela insegurança. Jesus vê seu rosto. Vê também seu coração, sua mente, seu interior, sua dor. Não só a vê, mas dirige-se a ela (Lc 13,12). Dirigir-se a uma pessoa quer dizer acolhê-la, aceitá-la, perceber sua diferença.

No coração da teologia libertadora está a pessoa humana criada à imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26). A imagem de Deus implica a dignidade da pessoa humana, a grandeza e o mistério que é. Esta exige um respeito total e não a condenação radical. Sentir a outra pessoa imagem e semelhança de Deus é abominar qualquer manipulação contra ela. Culmina com a essência do Gênesis. É a teologia prática da libertação: a abertura ao outro como abertura ao grande “Outro”, o próprio Deus. Com a imagem divina da pessoa humana está também sua liberdade.

Falar em respeito à liberdade do outro/a é contemplar a dignidade inviolável da pessoa humana. Ela é mais mistério impenetrável que massa de manobra, ou massa de manipulação. É a centelha divina em cada pessoa, sua sacralidade. Se assim é nossa prática estamos acreditando que, diante do mistério de cada pessoa humana, há uma verdadeira imagem de Deus que implica a responsabilidade de um dinamismo infinito (FAUS, 1987, p. 100-106).

Esse dinamismo está presente na Igreja comprometida com os “curvados” de nosso tempo. Dirigir-se às pessoas em situação de vulnerabilidade para acolhê-las é uma de suas atitudes. É ter compaixão.

[...] tudo o que viola a integridade da pessoa humana, como as mutilações, as torturas físicas ou morais e as tentativas de dominação psicológica, tudo o que ofende a dignidade humana, como as condições infra-humanas da vida, os encarceramentos arbitrários, as deportações, a escravidão, a prostituição, o mercado de mulheres e jovens e também as condições degradantes de trabalho, que reduzem os operários a meros instrumentos

de lucro, sem respeitar-lhes a personalidade livre a responsável: todas estas práticas e outras semelhantes são efetivamente dignas de censura. [...] E contradizem sobremaneira a honra do Criador (Gaudium et Spes, n. 27).

O mais recente documento do Pontifício Conselho para os Migrantes e Itinerantes diz que a voz de defesa das pessoas traficadas continua latente. E não repete as causas ou os números do tráfico, mas se volta inteiramente à recuperação das pessoas traficadas pensando em reinseri-las na grande família humana:

[...] é necessário tratar intrepidamente as suas causas primordiais, em ordem a evitar tráfico reiterado de pessoas repatriadas, que voltaram para as mesmas circunstâncias das quais antes procuraram escapar. Portanto, iniciativas anti-tráfico deveriam também almejar desenvolver e oferecer perspectivas reais de fuga do ciclo da pobreza, do abuso e da exploração. [...] devemos assegurar que as vítimas tenham acesso à justiça, à assistência social e jurídica, bem como à compreensão pelos prejuízos que lhes foram causados (PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PASTORAL DOS MIGRANTES E ITININERANTES et al, 2013, n. 71- 72).

Não é só com palavras que se resgata pessoas da curvatura que o tráfico as castiga. O retorno à vida cotidiana se dará nos gestos de compaixão: “Vendo-a Jesus foi até ela”. A reinserção da pessoa traficada na sociedade nem sempre é fácil, por três motivos: em primeiro lugar, há poucas possibilidades oferecidas por parte dos governos que, como já foi visto, por vezes está envolvido com a máfia no próprio tráfico de pessoas; segundo, porque a própria sociedade não oferece a possibilidade de reinserção, oportunizando trabalho às pessoas que desejam se restabelecer na vida; e terceiro, porque as famílias rotulam e discriminam os seus que foram traficados. Sonhos e esperanças são desconstruídos. No cotidiano de torturas, exploração, essas pessoas têm negados seus direitos e sua liberdade. Há uma ruptura no ciclo de vida da pessoa humana que era livre e sonhadora. Outra oportunidade é possível? Foi necessário a atitude de Jesus, pois o amor é prática que se concretiza em compaixão, acolhida e partilha.

Contudo, nenhuma análise que se faça, seja ela ética, antropológica, teológica, filosófica, política ou social, consegue aplacar a angústia dos que buscam uma explicação satisfatória para os números assustadores e as histórias chocantes com seus efeitos nefastos, associadas a essa modalidade criminosa.

2.2. Gesto libertador: “e colocou as mãos sobre ela...” (Lc 13,13)

A Teologia da Libertação sempre viu na relação de Jesus com as pessoas uma atitude de libertação. É a prática inclusiva. O sistema judeu, social-político e religioso, excluía. A novidade instaurada por Jesus era concretizada por uma atitude contrária ao poder religioso judaico. Em dia de sábado Jesus estava na Sinagoga. Provavelmente, a mulher encurvada estava à margem. Em um lugar marginal, como marginal era sua condição social. Há dezoito anos ela estava “com um espírito que a tornava doente”.

A passagem da cura da mulher encurvada no Evangelho de Lucas remonta a uma história de opressão e silenciamento, ocasionada pelas autoridades judaicas. Ela encurvara-se pelo isolamento, pela pobreza, pela falta de oportunidades. A mulher judaica não contava. Ela somente deveria cuidar da casa e dos filhos. O gesto de Jesus é libertador. A mulher “era encurvada e incapaz de se endireitar” (Lc 13, 11b). Jesus, colocando as mãos sobre ela, gesto de amor, lhe transmite a força capaz de endireitá-la. O gesto de Jesus evidencia vida plena, concretizado na acolhida afetuosa e sem preconceitos. Impor as mãos é abençoar, gesto concreto de bem querer e de aceitação, de proximidade e de compaixão. Liberta-a do isolamento e da marginalização. Reconcilia-a com a sociedade, tirando o estigma de impura porque estava doente (PAGOLA, 2010, p. 203-205) ou porque era mulher.

2.3. *A prática do amor: “Será que não deveria ser libertada dessa prisão?” (Lc 13,16).*

A mulher encurvada não tem nome (“havia aí uma mulher...” Lc 11a; Jesus a chama ‘mulher’). É pobre e empobrecida por ser mulher! Jesus encontra essas pessoas, presas (pelo sistema), à margem do caminho ou fora da sinagoga. Há dezoito anos ela estava marginalizada por “um espírito que a tornava doente” (Lc 13, 11). Seu maior mal não era a doença, mas a condição, como nos diz Pagola, de “viver submetidos a um poder desconhecido e irracional que atormenta, sem que possa defender-se dele” (PAGOLA, 2010, p. 207).

A pergunta de Jesus inquieta o poder dominante, pois este apequena as pessoas, reduzindo-as a escravos. São incapazes de ver, ouvir, estender a mão. Esse gesto é dos mais simples, como faz a Congregação das Irmãs Ursulinas, em Caserta, sul da Itália. A casa Ruth, por elas fundada, é uma possibilidade de “desencurvar” mulheres, libertando-as do tráfico humano. É um lugar de acolhida e esperança. Mas também é uma comunidade que exerce uma ação política, através da crítica à administração pública, na denúncia de contradições injustificadas da legislação italiana sobre as migrações. Como em muitas realidades do mundo, o poder público faz interpretações errôneas do fenômeno migratório e suas ações são ineficazes contra quem violenta e reduz pessoas humanas à escravidão (GIARETTA, 2007, p. 5-7).

A filosofia da Casa Ruth é resgatar as vítimas da margem da sociedade e dos riscos de vida, preparando-as para inseri-las novamente à sociedade. A elas é dado um espaço no centro da cidade, tirando-as da margem. Centro, não só como lugar geográfico, senão como centro de uma comunidade. Jesus, num gesto de amor, dá as condições para a mulher encurvada se sociabilizar. Ele a integra novamente à comunidade. Essa prática não é, verdadeiramente, a concepção eclesial da Teologia da Libertação? Nessa comunidade ninguém é estrangeiro. Nela, pela sua dinâmica inclusiva, a pessoa humana se sente agente de transformação, seja de forma subjetiva, pela conversão ao serviço ao próximo, seja pela sua luta de transformação de um mundo injusto e hostil em mais igualdade e prática do mandamento novo: “Amái-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 10,15). Ser chamada pelo nome e ter a possibilidade de “endireitar-se”, porque é acolhida e abençoada, é a dinâmica de uma Comunidade Eclesial de Base, práxis da Teologia da Libertação.

Conclusão

O tráfico de pessoas é um tema tão antigo quanto a existência humana. Tão camuflado como é toda organização criminosa e tão crescente quanto um *business* em tempos de globalização, pois no centro do interesse pelo tráfico de pessoas está um deslumbrante jogo econômico. Para a teologia, Deus criou a pessoa humana para ser livre, amar e ter vida em abundância. Portanto, escravizar alguém é ir contra a dinâmica do próprio Criador, que criou a pessoa humana à sua imagem e semelhança. E quando essa pessoa foi desfigurada, desceu para resgatá-la da escravidão do Egito (Ex 3, 1ss). Quando, novamente, ela se tornou escrava exilada, enviou seu próprio Filho para libertá-la e trazê-la à vida em plenitude (cf. Jo 10,10). O tráfico de pessoas é, portanto, uma das categorias enquadradas dentro da Teologia da Libertação, pois são pessoas humanas, empobrecidas, escravizadas, excluídas e relegadas à margem da sociedade. A opção pelos pobres não se enfraqueceu. Enquanto houver pessoas fragilizadas por um sistema globalizado excludente, a TdL será a voz dos emudecidos.

Referências

- BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- CACHO, Lidya. **Schiave del potere: una mappa dela trata dele donne e dele bambine nel mondo**. Roma: [s.n.], 2010.
- CORREA, Daniele. **Tráfico de pessoas movimentada US\$ 34 bilhões por ano, informa Procuradora do Trabalho**. Disponível em: <<http://blog.direitodopovo.com.br/http>>. Acesso em 08 mar. 2013.
- DAL LAGO, Alessandro. **Non-persone**. L'esclusione dei migranti in una società globale. Roma: Feltrinelli, 2009.
- GIARETTA, Rita. **Non più schiave**. Casa Rut, Il coraggio di una Comunità, Marlin. Italia: Editore Cava de' Tirreni, 2007.
- GONÇALVES, Luiz Carlos dos Santos. O tráfico de seres humanos como crime hediondo em sentido material. In: MARZAGÃO JUNIOR, Laerte (Coord.). **Tráfico de pessoas**. São Paulo: Editora Quartier Latin Do Brasil, 2010. p. 173-192.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I. **Proyecto de hermano: visión creyente del hombre**. [s.l.]: Sal e Terra, 1987.
- MICHELLE, Becka. Ética e tráfico: Análise normativa, respostas internacionais e cristãs. Comércio de mulheres e reificação. **Concilium**, Petrópolis, n. 341/3, p. 345-356, 2011.
- PAGOLA, J. Antonio. **Jesus, aproximação histórica**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PASTORAL DOS MIGRANTES E ITINERANTES. **Acolher Cristo nos refugiados e nas pessoas deslocadas à força: diretrizes pastorais**. Cidade do Vaticano, 2013. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/corunum/corunum_po/publicazioni_po/Rifugiati-2013-PORT.pdf>. Acesso em: 08 mar. 2013
- SAAD, Maria A. Tráfico de pessoas: jovens vítimas escravizadas fora do país. Disponível em: <<http://www.jovensconectados.org.br/trafico-de-pessoas-jovens-vitimas-escravizadas-fora-do-pais.html>>. Acesso em: 17 mar. 2013.

SCHÜSSLER, Elisabete Fiorenza. **Poder, Diversidad y Religión**. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2012.

TOSOLIN, Aluisi (Org.). **Il post-umano è qui**. Bologna: EMI, 2008.

LA VIDA COMO CRITÉRIO DE VERDAD

PRIMERA CATEGORÍA LIBERADORA EN DUSSEL

Salustiano Alvarez Gómez*

Resumo: *A vida humana exige, além da sobrevivência biológica, criação de sentido de vida, dimensão inesgotável e transcendente nas culturas; mais do que uma realidade mediatizada subjetivamente, é possibilidade e condição de mudança, modo de realidade que não se limita ao abstrato universal. Inspirado em Dussel, este trabalho analisa a vida humana como o conteúdo principal da ética da libertação. Ante qualquer negação da vida, a exigência ética e teológica assume e propõe a recuperação da vida humana. A Filosofia, a Teologia e a Ética da Libertação têm seu sentido na própria vida do ser humano. A vida, portanto, deve ser o primeiro critério de verdade e principal categoria de interpretação, pelo que a proposta libertadora busca e vive a verdade desde o compromisso e a exigência da construção da dignidade humana.*

Palavras chave: *América Latina; Libertação; Dussel; Ética; Teologia*

Introducción

A partir del análisis de Enrique Dussel al eurocentrismo, se constatan teorías defensoras de los derechos humanos, como las teorías geo-biológicas y de la biología cerebral, utilitaristas (comunitarismo, utilitarismo y neocontractualismo social), finalizando por la Ética del Discurso de Habermas (GOMEZ, 2006, p 183 ss). A pesar de intentar una sociedad más humanizada priorizando la dignidad del ser humano, no han conseguido vislumbrar plenamente la propuesta de la liberación.

América latina continúa percibiendo la necesidad de partir de la realidad concreta. Las teorías citadas anteriormente son claramente solidarias pero insuficientes para explicar la realidad del continente latinoamericano, en donde hay peculiaridades históricas y culturales propias, además de situaciones de injusticia provocadas a lo largo de los siglos que hicieron que el continente se sienta unido por el derramamiento de sangre y opresión. Este contexto continental no es solamente un espacio físico sino, y especialmente, una realidad interpretativa e interactiva. Es aquí en donde el ideal busca superar la tristeza a la que está sometida gran parte de la población. El pensamiento se vuelve indignación ante la falta de humanidad y el compromiso con la transformación necesita partir tanto de la realidad como del realismo.

* Doutor em Filosofia, professor do Departamento de Ciências da Religião da PUC-Minas. E-mail: salustiano.ag@terra.com.br

Los principios formulados por Dussel para la Ética de la Liberación se fundan en constataciones e intuiciones. La primera que podemos claramente captar es *la existencia de una reflexión periférica* que aunque no tuvo su espacio reconocido histórica y formalmente, no dejó de estar presente. En segundo lugar, esta reflexión, muy bien contemplada paradigmáticamente en Bartolomé de las Casas, fue continuada por otros intelectuales y agentes sociales. En tercer lugar, la necesidad de una *transformación del propio sistema* a partir del pensamiento periférico, marginalizado y dominado concretamente en sus dimensiones locales y regionales. Transformación que exige una crítica a la Modernidad pues, aunque se presenta como un nuevo pensamiento liberador, tiene una cara oculta en la que se esconde la dominación del centro provocando exclusión social. En cuarto lugar, la Filosofía, la Teología y la Ética de la Liberación *nacen desde los excluidos* y, por consiguiente, nacen como contradiscurso. Si este carácter periférico pasa por la conciencia de lo regional, no deja de tener un carácter universal. Convida a reflexionar sobre la europeidad o norteadad concreta, llamando la atención para su dominación y alienación, intentando que los excluidos sean reconocidos como presencia en el mundo, forzando la necesidad de una liberación de la filosofía y teología. La toma de conciencia de este momento de valorización de los excluidos define la quinta característica, determinada por el *testimonio y la experiencia de los pensadores* que asumieron empáticamente la defensa de las víctimas. La forma de descubrir esta realidad pasa por la superación de lo dialéctico para llegar a lo *analéctico*, característica que marca el sexto principio de la Filosofía y Teología de la Liberación, y que consiste en el movimiento de negación de la negación del principio de la alteridad.

El método analéctico se firma en la realidad y en el realismo del encuentro con el otro. El realismo del método analéctico está en la constatación de la marginalización y exclusión, consciente de la negación de una identidad. Ante la alteridad negada se exige valorizar la dimensión humana esencial en su dimensión subjetiva, cultural, social e histórica. El método analéctico supone compromiso con las víctimas. No puede partir de un análisis frío e imparcial. Parte de la constatación de la desigualdad, y por eso, da importancia a las víctimas para hacerlas sujeto de liberación y permitirles alcanzar su dimensión de dignidad. No se trata de una simpatía asistencialista y sí de una valorización humana que fue negada.

El núcleo de la ética de la liberación reside en la *corporalidad* y en la *vida*. Su contenido es la propia vida humana y su proceso de descubrimiento. El primer paso práctico es la superación de los elementos eurocéntricos, o sea, la liberación de la propia Teología y Filosofía, preocupación no exclusiva de la experiencia latinoamericana. Dussel trae a colación la existencia del pensamiento africano en la figura de Eboussi Boulaga, como ejemplo de desconocimiento de otros mundos. Una filosofía y teología liberadas dejan bien claro el aspecto material de la ética. Se manifiesta desde las víctimas diferente a como se elaboró la filosofía y la ética racionalistas. El principio fundamental de toda ética es la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana (DUSSEL, 2003,

p. 91), principio fundamental para todas las realidades. Su universalismo surge de esta necesidad de la misma vida, patrimonio de todos. Universalismo que sólo puede realizarse a través de las culturas. La cultura es lo que hace posible la producción, reproducción y desarrollo de las realidades. La cultura no es un principio universalizante, sino el momento en el que pueden hacerse concretos los principios universales de la producción, reproducción y desarrollo de la vida. La cultura, es el modo particular de vivir.

Desde este principio, la Ética de la Liberación justifica la lucha de las víctimas por su liberación, marcando claramente su aspecto de filosofía y teología actuante y militante. Es el momento material de la ética de la liberación. La experiencia de marginalización mundial lleva a pensar este momento de necesidad humana como una pretensión de universalidad, buscando el reconocimiento concreto en leyes prácticas, positivas e institucionales.

1. Presupuestos para una Ética de la Liberación

Pensar la formación de una ética pautaada por el ideal de la liberación y pretender una sistemática que entienda sus principios fundamentales, exige presupuestos que la dirijan de forma concreta y consecuente. Esta tarea se hizo urgente al sentir dificultades en las muchas prácticas de los grupos que se insertaron y se comprometieron en trabajos populares. Sabemos que fueron muchas las tentativas en el continente surgidas en las últimas décadas, especialmente en el periodo que transcurre entre los años de 1960 a 1980, siempre próximas a movimientos de liberación.

1.1. Constatación de crisis y confianza en la liberación

La historia del continente latinoamericano en el siglo XX fue una explosión constante de movimientos e intentos de revoluciones organizadas bajo el espíritu de la liberación. Por su valor tenemos que recordar la Revolución Mexicana. Su importancia histórica e ideológica es clave pues provocó cambios significativos y, especialmente, la confianza en la posibilidad de transformación y de liberación. Esta experiencia, o mejor, el ideal de esta experiencia, se exportó posteriormente a otros lugares del continente. Fue así como se organizaron los vecinos de América Central y Caribe, con figuras tan relevantes como Farabundo Martí, José Martí y Cesar Augusto Sandino; movimientos que no fueron exclusivamente de inspiración política, sino que contagiaron el espíritu liberador a artistas e intelectuales que se sensibilizaron con el ideal de la liberación.

Después de la Revolución Cubana, finalizada en 1959, otras insurrecciones populares se sucedieron con el denominador común de humanizar la vida de los pobres de América latina. Destacó la de Nicaragua, comandada por el Frente Sandinista de Liberación Nacional, y cuyos ideales fueron referencias para generaciones de militantes en busca de una nueva sociedad. Estos movimientos contaban con la influencia y participación del

pensamiento cristiano identificado con la Teología de la Liberación y supusieron un marco importante en la construcción de una práctica concreta. La historia de luchas y organizaciones vividas en las calles, en los campos, en las escuelas, en las fábricas y, en definitiva, en la vida de los agentes sociales, se hicieron registros históricos al sistematizarse en una teoría que partía de una práctica concreta, transformadora y revolucionaria. Junto a la Filosofía y a la Teología otras ciencias contribuyeron al registro de la historia de la liberación desde sus áreas concretas. La Pedagogía, la Literatura, la Política, el Derecho, formularon sus teorías defendiendo y comprometiéndose con el ideal de la liberación. La década de los años sesenta se caracterizó por el ímpetu y el entusiasmo militantes. Años después estos movimientos comenzaron a manifestar desgastes, cansancios, desconfianzas y descréditos en sus propuestas y realizaciones. Un análisis pesimista podría llegar a la conclusión de que nada de lo que se creyó fue realmente realizado, como la confianza en la liberación y dignificación de los pueblos hambrientos y oprimidos, el alardeado carácter vivo y liberador de las clases populares, el dinamismo natural y espontáneo de las mayorías dominadas, la conciencia de opresión con la consiguiente lucha por conquistar sus derechos sociales o la misma conciencia de la liberación fueron más palabras de orden y lema de lucha que realidad.

Los sectores más críticos interpretaron estas constataciones como crisis de utopías, al tiempo que exponían la capacidad de organización de las clases dominantes, el poder histórico de las oligarquías tradicionales de los países de América Latina y su alineamiento con los poderes económicos internacionales. Después de algunas tentativas de transformación social, se hacía patente la capacidad de reorganización del sistema capitalista, la banalización de las ideologías y su reducción a una dimensión ficticia y consumista. Las grandes causas fueron interpretadas como modismos superficiales.

Otros motivos pueden achacarse a ciertos mesianismos de los movimientos revolucionarios provocando radicalismos, negando diferencias y desvalorizando críticas. La división en los grupos revolucionarios llegó a ser motivo de burla. Los movimientos de liberación no conseguían mantenerse unidos con constantes divisiones internas y rivalidades entre sus tendencias. Hubo caudillismos, en cierto sentido muy semejantes a ideologías apocalípticas y salvacionistas, dentro de una versión política revolucionaria, que lógicamente entraron en conflicto por sus fundamentalismos políticos, al extremo de justificar actitudes de violencia.

No se puede negar que los movimientos liberadores partieron de grandes ideales. Tampoco se puede negar que sus militantes fueron ejemplares en la fidelidad de sus metas y que su generosidad fuera llevada hasta las últimas consecuencias, superando y aguantando torturas y represiones. Pero no siempre el realismo estaba a la altura de los ideales. Hay que admitir que el idealismo fue en muchos casos iluso, inmaduro e infantil. No se supo presentar propuestas transformadoras capaces de enfrentar la organización práctica y la fundamentación teórica de los sistemas vigentes. La implantación de una nueva realidad social solamente puede realizarse a partir de ideales auténticamente rea-

listas. Más aún, no solamente ideales realistas, también medios realistas. Y el realismo supone la aceptación de la circunstancia, la mediación con toda su dimensión dialéctica de posibilidad y limitación, la reflexión de sus objetivos y la confianza en el proceso de conseguir la realización del ideal en parcialidades concretas, situadas e históricas.

1.2. Retomada de las utopías liberadoras

En definitiva, el ideal de la liberación no se consiguió realizar en su plenitud por partir de presupuestos irrealizables. Se quedó como intuición de un proyecto de vida y de sociedad más justo, fraterno y humano. Es esto lo que permanece como ideal de construcción de una nueva realidad anteriormente soñada y deseada. Es este el proyecto que no puede morir ni acabar. La experiencia enseña que el ideal puede realizarse. Lo que nos interesa es analizar cómo el ideal de la liberación puede entrar en una nueva fase, que sin perder de vista antiguas metas, pueda pensar nuevas posibilidades capaces de partir de una dimensión realista en sus objetivos y mediaciones.

Es aquí donde queremos situarnos ideológicamente. Partir de la realidad presente para afirmar el ideal, consciente o inconsciente, de todos los pueblos y sujetos humanos por una utopía liberadora e integral. El ideal tiene que ser pensado desde lo auténtico y lo práctico, desde las mediaciones humanas, por lo tanto, históricas y sociales. Es nuestra pretensión partir de estas circunstancias para buscar la formulación universal que permita establecer criterios de comportamiento y acción. En otras palabras, queremos pensar la liberación en su dimensión filosófica-teológica. Más claramente, descubrir y formular las *categorías de interpretación* del fenómeno de la liberación. Esto nos lleva a recurrir a la Filosofía y a la Teología como elementos centrales y fundamentales de la comprensión de la realidad humana. Significa acoger la Filosofía y la Teología como interpretación del potencial humano de transformación. Creemos que ambas tienen la capacidad de explicar y descubrir las realizaciones constantes de la humanidad. No queremos pensar la liberación como un momento fortuito y provisional dentro de la historia de la humanidad. Pretendemos ver el ser humano como un deseo profundo de libertad y de justicia, un ser inacabado e inconformista, reflexivo y crítico, capaz de articular el deseo de libertad con los medios de liberación.

La libertad es el resorte provocador del ideal de una nueva sociedad. La liberación es, por eso, motivo de reflexión. La liberación es, al mismo tiempo, proceso de búsqueda de la libertad y condición esencial de la humanidad. La auténtica Filosofía y Teología tienen que ser liberadoras. Cuando se convierten en justificación de un sistema se reducen a una ideología de manutención y conservación de una realidad que impide la liberación.

La posibilidad de una filosofía y teología de liberación no es ficticia. Si mirar al pasado es reconocer la existencia de filosofías y teologías legitimadoras de poderes dominantes y explotadores es, al mismo tiempo, descubrir la existencia de filosofías y teologías situadas en las realidades periféricas, en las exclusiones formales, en las corrientes

subterráneas de la oficialidad de la sociedad. Si es verdad que se constatan *centralidades*, y queremos indicar con eso los centros de decisión y de reflexión, también es verdad que se registran en la memoria cultural e histórica la emergencia de nuevos sujetos sociales, nuevos proyectos vitales, nuevos pensamientos existenciales y, en consecuencia, nuevas filosofías que como nuevos sofistas traducen el ideal del inconformismo.

No se trata de negar valor a las grandes formulaciones clásicas. Al contrario, queremos entrar en la tradición de una parte de las filosofías ya elaboradas que se preocuparon por la libertad y la liberación en la historia. Se trata de reforzar otros tipos de pensamiento e intentar que sean reconocidos. Concretamente, queremos pensar en la Filosofía y Teología de la Liberación como experiencia latinoamericana que ayuda a percibir la coexistencia, no necesariamente pacífica, de un pensamiento oficial al servicio de las coronas y de las metrópolis europeas y, al mismo tiempo, la emergencia de un pensamiento contrario y profético. Testimonios, declaraciones, propuestas paralelas, alternativas de acción como la organización global de los *Forums sociales* y tantas otras manifestaciones y movimientos, afirman la complejidad de la realidad.

Partiendo geográficamente de América Latina e ideológicamente de una realidad dominada y experimentada como comunidad de las *víctimas*, tenemos que llegar a un pensamiento universalizado desde la experiencia de grupos olvidados, sufridos e injusticiados. Desde estos grupos queremos dar sentido a la filosofía y teología que deseamos analizar.

1.3. *Fundamentación práctica de una ética de liberación*

En este contexto, la Filosofía y Teología de la Liberación tienen que ser pensadas a partir de sus formulaciones éticas y políticas. La necesidad de una práctica concreta y coherente lleva a formular primeramente una Ética de la Liberación y posteriormente una Política de la Liberación. En resumen, queremos reafirmar a relación práctica-teoría. Una teoría real producirá una praxis real. Es necesaria una sistemática, real y madura *Teoría de la Liberación* a la que posteriormente se pueda aplicar una pedagogía de la liberación, una economía de la liberación, una política de la liberación, una teología de la liberación, etc. Nos interesa, por lo tanto, pensar principios que sean categorías filosóficas, reflexionadas, maduras, realistas y organizadas.

La realidad no puede ignorar la necesidad de una acción liberadora. El descenso de movimientos liberadores no indica que la necesidad de la liberación se haya concluido, sino que el sistema vigente está más preparado, organizado y capacitado para impedir las transformaciones necesarias para una sociedad donde las mayorías no sean oprimidas. Es necesario pensar la liberación en categorías filosóficas y teológicas.

Por categoría o principio entendemos un concepto universal que puede atribuirse a un sujeto. La categoría es una realidad ontológica, formulada desde una objetividad con capacidad de llegar a la esencia del ser humano y de sus acciones. Como intentamos una

conceptualización filosófica y teológica, tenemos primeramente que determinar el objeto, o mejor, la problemática radical del objeto. En términos aristotélicos, diríamos que se trata de un momento *aporético*, el momento de la complejidad y de la perplejidad, el momento de la duda y de la reflexión, el momento del desafío, del descubrimiento, de lo que necesita ser pensado y que, para nosotros, se refiere al propio ser del hombre y su búsqueda de liberación.

Siguiendo todavía el esquema aristotélico entramos en la categorización del problema, el momento de la definición de las *categorías*. El concepto que se quiere analizar tiene que expresarse con una forma determinada de mediación. La categoría es la expresión de los elementos fundamentales. Para su formulación se parte de la realidad o mediación empírica que contrasta con la mediación o realidad abstracta. Dicho de otra forma, partimos de la *comprensión* de una *pre-comprensión*, que necesariamente va a ser pensada desde una *comprensión interpretativa y explicativa*. La categoría es el momento de la propuesta de una realidad pensada e interpretada. Dussel parte de la misma dialéctica e intuye sus categorías filosóficas, teológicas y éticas formulando su teoría liberadora. Tanto en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (DUSSEL, 1998) como en su *Hacia una filosofía política crítica* (DUSSEL, 2001), aparecen aquellos temas constatados, problematizados, reflexionados, que desafían la búsqueda de nuevas cuestiones y realidades. Dussel expone, en primer lugar, *la vida humana como criterio de verdad*. En segundo lugar, *la vida humana como producción, reproducción y desarrollo*. En tercer lugar *la comunidad de participación y de vida como sujeto de liberación*. En cuarto lugar, *la liberación de las víctimas*. Por último, *la relación entre universalidad, particularidad y singularidad*. Por motivos de interés y de espacio, nos limitaremos aquí exclusivamente a la primera categoría, *la vida humana como criterio de verdad*.

2. La vida humana como criterio de verdad:

Dussel parte de un primer elemento, esencial para el ser humano, que es la constatación de que el ser humano tiene necesariamente que vivir en comunidad. La vida humana en comunidad es el primer criterio de verdad, práctica y teórica (DUSSEL, 2001, p. 103). Desde la comunidad se tiene que pensar la ética, con juicios descriptivos y hechos empíricos, capaces de definir la práctica de los valores. Dussel percibe que la vida humana existe por ser creación y recreación constante, elementos que traduce en la fórmula de *producción, reproducción y desarrollo de la vida humana*, criterios que se erigen en *verdad práctica y teórica*, por ser elementos indispensables en la vida de los seres humanos. Estos criterios se refieren a la vida humana concretamente como vida y como reflexión sobre la totalidad de las cosas. Aparecen desde el horizonte en el que se insertan las mediaciones de reproducción y de desarrollo. Los intereses ontológicos, antropológicos, sociales, psicológicos, psicoanalíticos, y de cualquier otra ciencia, tienen que pensar el ser de la vida y la motivación de la vida, de tal forma que la hagan crecer y desarrollar.

Pensar la realidad desde estos aspectos tan básicos y fundamentales que forman la vida humana lleva a pensar y definir urgencias, necesidades y desafíos dentro de un abanico enorme de posibilidades. Ante la imposibilidad de reflexionar sobre la totalidad del ser humano hay que definir el interés prioritario y esencial de la reflexión.

2.1. *Críticas filosóficas a la posibilidad de un sistema de pensamiento liberador.*

La realidad es al mismo tiempo objetiva y producto de presupuestos. La verdad, es por lo tanto, la actualidad de la realidad de lo real en la subjetividad humana, actualidad que depende del acceso que el sujeto tenga de lo real desde su propia vida.

La tradición analítica o positivista negó la posibilidad de rigor científico de toda ética normativa por considerar que los juicios de valores eran incompatibles con el rigor científico, limitándolos a lo que serían expresiones de emoción sin capacidad de sistema científico. Esta interpretación llevó a reflexionar la vida humana sobre hechos empíricos considerados reales. Procuró una verdad que, en realidad, era una verdad parcial, negando la posibilidad de otras interpretaciones. Más que tratar de la verdad, trató de una verdad, *la verdad del interés concreto*. Negó, de esta forma, la posibilidad de éticas de liberación, pues éstas estarían entre aquellas emociones que no tendrían rigor científico, desconsiderando que los aspectos éticos normativos y los conceptos que los inspiran no pueden ser reducidos a conceptos empíricos. De hecho, analizando la reflexión humana y ética, hay que considerar que los juicios reales pueden ser abstractos y materiales, sin ninguno de los dos poder eliminar la función del otro.

En contra de esta visión, Hinkelammert afirma que los juicios de hecho cuyo criterio de verdad es la vida y la muerte, son a la vez los juicios constituyentes de la realidad objetiva. La realidad objetiva no es algo independiente de la vida del hombre. Al evitar la muerte, el hombre mantiene la realidad como realidad objetiva (HINKELAMMERT, 1995, p. 32). Aprovechando este comentario de Hinkelammert, Dussel defiende que la formulación de un criterio que oriente una verdad fundamental, concretamente, la vida humana como criterio de verdad, tiene que fundamentar de manera racional y madura los conceptos de *REALIDAD, VERDAD Y VALIDEZ*. Dussel considera como falacias reductivistas algunas críticas a la *Ética de la Liberación*.

Es el caso de autores como Putnam, para quien resulta imposible hablar de *verdad* de forma general (DUSSEL, 2001, p. 104-108), pues el lenguaje es una manifestación parcial de un metalenguaje que establece parcialmente un criterio de verdad, pero que en realidad se trata más de un criterio de inteligibilidad. La liberación, por lo tanto, sería una manifestación de una abstracción de ámbito analítico, incapaz de abarcar la totalidad práctica de los seres humanos. Diferentemente de Putnam, Dussel reconoce como válidas la formulación de Cristina Lafont, para quien hay una larga tradición en la que se ha dado preeminencia al significado sobre la referencia (DUSSEL, 2001, p. 108-109). Cristina Lafont establece tres niveles relativos a la cuestión sobre la verdad. En el primero, se analiza la

coherencia significativa o de “sentido” del mundo lingüístico formal u ontológico, temas tratados por Frege y Davidson, en su manifestación formal, y por Humboldt y Heidegger en su manifestación ontológica. En este primer nivel se trata de establecer una relación clara entre lo que se expresa y lo que se quiere expresar, predominando los elementos subjetivos de expresión y de comunicación. En el segundo nivel se continúa analizando la subjetividad, pero ya en una comunidad de comunicación, temas tratados por Peirce, Apel y Habermas. En este nivel, los elementos comunitarios y sociales se hacen presentes, para pasar al tercer nivel, cuya preocupación se centra en el intento de “abrirse” a lo real a través de la referencia. O sea, analiza cómo los objetos y elementos reales provocan la referencia a la realidad, formando su conciencia sensible y su significado formal.

La problemática levantada traduce la tensión entre el relativismo de la imposibilidad de la comunicación total y las formas de comunicación posibles. Los analíticos, según Dussel, hacen parte de un relativismo universalista. Para ellos, la verdad solo puede ser alcanzada como forma de comprensión. Lo que se puede entender es lo que es real. Otros, entre ellos Apel, defienden otro tipo de relativismo, que parte del pragmatismo, para defender la posibilidad de lo universal como un consenso de lo que sería la verdad. Dussel no comulga con los analíticos por caer en una reducción de lo que se puede entender y comprender, ni con Apel y los pragmáticos por llegar a una generalización tan amplia de la verdad que éticamente es inaplicable. Dussel defiende la necesidad de necesario separar la validez ética del sentido pragmático.

2.2. Posibilidad de una Ética de Liberación.

La ética de la liberación analiza las estructuras fundamentales para afirmar una pretensión y un criterio de verdad universales. En esta universalización hay que incluir los momentos culturales, pretensiones de comportamientos correctos y su expresión en mundos lingüísticos posibles. Son formas de expresión del contexto real que hacen posible alcanzar la verdad práctica. Para la ética de la liberación, el criterio básico para pensar la realidad será la propia vida humana como una forma de realidad abierta a un nuevo horizonte de transformación de la realidad. La mediación concreta es la que aplica como medio de transformación la misma vida (DUSSEL, 2001, p. 110). El viviente enfrenta la realidad como lugar de supervivencia, la constituye como realidad objetiva y la actualiza para ser instrumento de verdad.

Dussel critica el subjetivismo de la Modernidad fundamentado exclusivamente en el *yo pienso*. Es una racionalidad que desconsidera la corporalidad, dando lugar a un ser racional que se olvida de las pulsiones humanas y de la materialidad (DUSSEL, 1998, p. 112). Una primera exigencia para la ética de la liberación tendrá que ser la recuperación de la subjetividad corporal y carnal, formando lo que Dussel llama de *ser viviente* y que se refiere a la totalidad integrada de cada ser humano. La vida no coincide con el concepto de la modernidad de supervivencia como mera condición de posibilidad. Para Dussel la

vida humana concreta, y por lo tanto real, de cada ser humano, es su *modo de realidad*. La vida humana es una realidad natural siempre mediada y referenciada a la vida misma y a sus posibilidades de vivir. Los objetos que hacen parte de la constitución de la realidad son objetos para la vida que determinan la verdad de cada contexto.

La verdad es el resultado de la subjetividad con referencias concretas a lo real natural o cultural, realidades que son actualizadas y vividas en cada subjetividad. Lo verdadero aparece en la subjetividad en cuanto hace referencia a la vida concreta. Si el ser viviente se entiende como modo de ser real, se entiende también como modo de permanecer en la vida. La experiencia humana ya indica el sentimiento de pulsión por la vida y de permanecer en el ser de la vida, elementos que van haciendo emerger un sentimiento que indica que el ser viviente es un criterio de verdad práctica.

La verdad es, primeramente, verdad práctica. Es la propia vida humana con sus características culturales, históricas, sociales o religiosas. Todas ellas indican que el ser humano es un ser de comportamientos, por lo tanto, un ser que tendrá que analizar su comportamiento en la realidad histórica. Este encuentro entre la realidad histórica y su racionalidad es lo que hace del ser humano un ser ético, especialmente cuando reflexiona sobre la forma de utilizar los objetos de su contorno.

La vida humana se convierte en el criterio de verdad práctica por el hecho de que la verdad solo puede darse en un ser viviente-cerebral que pueda, subjetivamente y con mediaciones reflexivas y discursivas, constituir lo real como mediación de su propia vida producida, reproducida y desarrollada reflexivamente (DUSSEL, 2001, p. 116). La verdad autoimplica a cada ser humano para avanzar en su formación personal y seguir en su manutención de la vida. Dussel insiste en que el ser humano es el ser de transformaciones que responde ante sus realizaciones. La realidad hace que el ser humano busque una respuesta y asuma formas de vida que le envuelvan en un desarrollo constante. Buscar la verdad y vivir la verdad comprometen en una dinámica mayor y exige responder responsablemente ante los nuevos hechos que van surgiendo como consecuencias de las acciones humanas. El ser humano, en su acción constante, crea nuevas posibilidades de actualizar lo real en su realidad, marca la mediación entre lo real y la subjetividad. La definición de prioridades y la elaboración de un pensamiento discursivo y reflexivo que sea capaz de hacer comprender la realidad, hacen surgir y organizar la verdad.

Para Dussel la vida humana más que un horizonte ontológico es una realidad ética, metafísica, tras-ontológica. Lo ontológico sería el mismo mundo, el horizonte de la realidad en el que el ser viviente se abre a la vida humana. Pero la vida humana no es exclusivamente supervivencia física, biológica o corporal. La vida humana es el sentido de cada cultura y cada historia, es la creación que no se agota ni en ninguna cultura, ni en cualquier momento de la historia. Trascendiendo su cultura y su historia, el ser humano apela a lo universal como otro criterio de verdad fundamental, como confirmación de un ideal o de una creencia. La vida humana no es solamente realidad mediatizada subjetivamente, es también posibilidad y condición de posibilidad, especialmente es *modo de*

realidad, no limitada a una realidad abstracta universal. Por eso coloca como referencia primera y máxima. lo más necesario de la vida humana como el alimento, la relación interpersonal, la creación de una organización, y la propia comunicación. Como experiencia universal la verdad se abre a otras experiencias culturales, a otras formas de vida humana, a otras realidades que no dejan de ser otras verdades. Lo universal influye en lo particular, haciendo de la realidad universal una referencia que indique otro criterio práctico de verdad. La autenticidad de cualquier sistema, cultura, institución, organización o norma, vendrá exactamente definido por su relación con la vida y la posibilidad de desarrollo del ser humano.

Dussel ve en la vida humana el contenido principal de la ética. Desde esta afirmación defiende que el primer principio de la ética de la liberación, y su primera preocupación, será recuperar la vida humana ante cualquier negación de la vida. Este principio se aplica en la práctica a aquellos grupos humanos a los que la vida les fue negada, grupos identificados como los explotados de todo el mundo, acuñando el término de víctimas del sistema.

La fundamentación ética tiene que venir desde la realidad de los excluidos y de las víctimas, no exclusivamente como sujetos individuales sino como sujetos y grupos humanos que tienen el derecho de producir, reproducir y desarrollar su vida como sujetos en comunidad. Una de sus consecuencias es el compromiso para defender y justificar la lucha de los grupos oprimidos, para que puedan vivir su propia vida y para que puedan sentir el advenimiento de su liberación (DUSSEL, 1998, p. 91). La realidad hay que comprenderla desde la relación del sujeto como observador y realizador. Si por un lado la realidad es lo que aparentemente se presenta como empírico, por otro lado es más que lo empírico. Cuando el sujeto actuante y agente reflexiona sobre su acción y su contexto, trasciende lo meramente empírico. Y, al mismo tiempo, encuentra su situación dentro de límites definidos, haciéndole comprender la complejidad de estar sometido a una situación provocada y determinada. La reflexión provoca que tenga conciencia de su facultad para trascender la situación, imaginando una nueva realidad. La realidad concreta se presenta, al mismo tiempo, como metafísica, o sea, como posibilidad de cambio transformador, y como límite de posibilidad, encuadrada en un marco de situaciones permitidas.

El objeto del conocimiento empírico es substituido por el sujeto actuante. El sujeto actuante trasciende el sujeto cognoscente. De la misma forma que la realidad trasciende la experiencia empírica, el sujeto actuante real trasciende al sujeto cognoscente. El sujeto cognoscente es el resultado de la suma del sujeto actuante con su reflexión (HINKELAMMERT, 1984). El sujeto actuante es un sujeto práctico, en otras palabras, es un *sujeto vivo*, capaz de aumentar su productividad y de aumentar el ámbito de sus proyectos. Como sujeto vivo experimenta la necesidad de vivir. Vivir es la posibilidad de tener un fin y de orientarse para ese fin. Vivir es imaginar un proyecto y crear las mediaciones y posibilidades de conseguirlo. Lo que conforma las condiciones materiales de vida son las

posibilidades reales de los proyectos. Los fines que se pretenden son los motores de la vida del sujeto.

En la vida de las víctimas y de los excluidos se niegan los objetivos que se quieren perseguir para que la vida tenga más vida. Los fines exigen necesidades. Poder vivir es poder satisfacer necesidades humanas. El ser humano es el ser natural que realiza su proyecto de vida cuando toma conciencia de sus necesidades naturales. El propio ser humano es parte de esta naturaleza, comprometido con ella por actuar en ella misma, por ser sujeto actuante, y tomar conciencia de sus necesidades y sus preferencias.

Conclusión

La satisfacción de las necesidades es lo que hace posible la vida. Por eso la vida tiene que erigirse como el criterio fundamental y básico, la realidad primera imprescindible a cada ser humano. Filosófica y éticamente tiene que presentarse como el criterio de verdad principal, pues tanto la filosofía como la ética tienen su sentido en el mismo ser humano.

Si satisfacer las necesidades es lo que hace posible la vida, satisfacer preferencias torna la vida agradable. La dificultad estriba en que para que la vida sea agradable anteriormente tiene que haber conseguido la satisfacción de las necesidades. La vida es agradable cuando tiene posibilidades de vida digna y cuando puede realizar proyectos de vida. Aunque el ser humano busca satisfacer su proyecto de vida de acuerdo con sus pretensiones personales, su realización se basa en la satisfacción de sus necesidades. Dussel critica al sistema liberal por provocar que el ser humano ahogase sus necesidades y se preocupase por crear y satisfacer preferencias en lugar de necesidades. Olvidando las necesidades apuntó preferencias, desconsiderando que la realización humana no es solamente personal sino comunitaria, anteponiendo deseos personales a las necesidades colectivas.

El hombre es un ser natural que solamente puede realizarse en un proyecto de vida que parta de sus necesidades. Las necesidades son las posibilidades de actuar, de hacer, en definitiva, de vivir. Las preferencias indican diferentes niveles y tipos de vida, formas cualitativas de vida. Las preferencias buscan no solamente lo necesario, sino también lo mejor. Pero esta actitud no puede limitarse a lo mejor de cada individuo, sino que exige la búsqueda de lo mejor de los otros y de la sociedad y simultáneamente lo mejor para los otros y para la sociedad. Si las posibilidades humanas se pueden realizar a partir de un proyecto de vida reflexionado y deseado, hay que constantemente preguntarse y negar cualquier tipo de relación y de producción que tenga en su núcleo la exclusión de los otros y la negación de sus satisfacciones y necesidades.

Las acciones humanas tienen como base reconocer el hombre como sujeto de la sociedad. El sujeto se entiende y se reconoce como sujeto cuando es sujeto de su práctica, cuando libremente actúa decidiendo y pensando dentro de las posibilidades reales y concretas. El objetivo de la praxis es asegurar la vida como transformación. Las mismas instituciones tendrán que atender y contemplar las posibilidades de vida de cada uno. La

praxis no es una simple práctica, es una acción humana pensada y canalizada con vistas a un objetivo social y personal. La praxis lleva a pensar e intentar las acciones humanas desde su dimensión de institucionalidad, asegurando a cada sujeto la garantía de la posibilidad de su desarrollo, y por consiguiente, la posibilidad de un proyecto histórico efectivo durante la propia vida.

Históricamente, desde el advenimiento del capitalismo, el sujeto fue tratado como objeto. La experiencia de las instituciones y del propio lenguaje manifiesta esa realidad. Éticamente el sujeto se torna realmente sujeto cuando es capaz de hablar de sí mismo y pensar para y por sí mismo. El desafío ético consiste en convertir lo institucional en una realidad totalmente humana, en hacer que el sujeto pueda hacer prácticas sus posibilidades. Se trata de transformar el sistema institucional de tal modo que dé lugar a la vida personal. Si las instituciones terminan por encontrar dificultades en satisfacer las necesidades personales, la satisfacción de las necesidades es el criterio fundamental de justificación de las mismas. Realizar las necesidades reales de la vida del sujeto es el objetivo de toda institución. Sin duda que para la realización de las necesidades habrá que enfrentar el conflicto entre la dimensión personal y social. Las necesidades básicas tendrán que valerse de la institución para garantizar su realización.

Referencias

- DUSSEL, E. **Para una ética de la liberación latinoamericana I**. Ed. Siglo XXI: Buenos Aires, 1973a.
- DUSSEL, E. **Para una ética de la liberación latinoamericana II**. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973b.
- DUSSEL, E. **Para una ética de la liberación latinoamericana III**. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973c.
- DUSSEL, E. **Para una ética de la liberación latinoamericana IV**. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973d.
- DUSSEL, E. **Para una ética de la liberación latinoamericana V**. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973e.
- DUSSEL, E. **Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión**. Ed. Trotta, Madrid, 1998.
- DUSSEL, E. **Hacia una filosofía política crítica**. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001
- GÓMEZ, Salustiano Álvarez: **La liberación como proyecto ético**. Un análisis de la obra de Enrique Dussel. 2006. 410f. Tesis (doctoral en Filosofía). Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía del Derecho, moral e Política II (Ética y Sociología). Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2006.
- HINKELAMMERT, F. **Crítica á razão utópica**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- HINKELAMMERT, F. **Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión**. San José: DEI, 1995.
- HINKELAMMERT, F. La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización. In: HERRERA FLORES, Joaquín (Org.). **El vuelo del Anteo: Derechos Humanos y crítica de la razón liberal**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000. p. 203-214.

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: APRENDENDO DE POVOS INDÍGENAS

Daniel Stosiek*

Resumo: *Apresento breve reflexão sobre teologia da libertação em diálogo com a espiritualidade de povos indígenas. Alguns dos elementos mais importantes da TdL são escutar o grito dos oprimidos, criticar o fetichismo de poder, de mercadorias, de instituições e ver a proximidade de Deus nas relações entre-humanas com os marginalizados e empobrecidos. Os povos indígenas pertencem aos grupos que foram muitas vezes marginalizados e empobrecidos. Escutar sua voz mudará as próprias noções da teologia. Isto não significa que os “ocidentais” deveriam se tornar indígenas, senão que é necessário um diálogo com o outro. Pode-se aprender de Mikhail Bakhtin, Franz Rosenzweig e outros autores a percepção da alteridade, o que poderá mudar os pensamentos e visões. Os sujeitos indígenas muitas vezes veem a espiritualidade, o sentido, o ‘divino’ não somente dentro de relações entre seres humanos, mas também entre ser humano e natureza. Percebem as relações com seres não humanos também como ‘sociais’. Também a noção da fetichização assume outras dimensões se entra em diálogo com povos indígenas e suas filosofias. A partir das minhas pesquisas com povos indígenas, em vários países da América Latina, quero realizar tal diálogo com a teologia, seguindo um pensamento pós-colonialista, que se vê a si mesmo como uma voz entre outras (e não como totalidade ou identidade totalitária) que escuta e responde às vozes dos outros.*

Palavras-chave: *Teologia da Libertação. Povos indígenas. Fetichização.*

Introdução

Neste trabalho estou considerando um aspecto: como a Teologia da Libertação pode aprender de povos indígenas. Estudei teologia na Alemanha e conheci a Teologia da Libertação e depois comunidades eclesiais de base na América Latina, especialmente no México. Durante varios anos realizei entrevistas e conversas com indígenas de varios países (em 2007, Chile, Argentina, Bolivia, Costa Rica, Guatemala, México; em 2012 e 2013 no Brasil) e estudava literatura com respeito a isto no marco de um doutorado e um pós-doutoramento. Trato de resumir a Teologia da Libertação em comparação com teologias imperiais. Essas teologias costumam ver Deus e o mundo de sentido do lugar onde chega

* Doutor em Desenvolvimento com foco em ONG (Universidade de Bremen, Alemanha). Pós-doutor em Linguística (UFSCAR). E-mail: danielstosiek@yahoo.com

o trabalho explorado: perto dos imperadores, reis e mercadorias. A Teologia da Libertação, pelo contrário, vê Deus e o mundo de sentido na alteridade, na relação e proximidade com os ‘outros’, os empobrecidos, os explorados e os marginados. Entre os sujeitos da Teologia da Libertação, recentemente, Leonardo Boff considera a natureza, como a “*alteridade da natureza*” (BOFF, 2003, p. 46). Como se deve escutar o grito do ser humano empobrecido, também, diz Boff, é necessário, e já se começou a “*ouvir o grito da Terra, também empobrecida porque injustamente agredida e, de forma sistemática, explorada.*” (BOFF, 2003, p. 52). Mas como se pode falar assim? Em que consiste uma coesão entre ser humano e a ‘natureza’, ou seja, a terra, as plantas, os animais? Sobre isso podemos aprender muito dos povos indígenas.

1. Diferentes noções de natureza

Nos séculos passados surgiu na sociedade ocidental uma noção de natureza segundo a qual esta é um espaço inumano. No Darwinismo e em práticas culturais se construiu tal conceito. Na prática, idealizou-se uma natureza ‘pura’, sem homens como contraste de um mundo humano sem natureza, como nas cidades ou na indústria. No parque nacional mais antigo do mundo – Yellowstone, os seres humanos, indígenas, que lá viviam foram expulsos, e finalmente se construiu uma natureza sem homens. Além disso, costuma-se projetar tal ideal de uma natureza desumana à sociedade humana mesmo: os nazistas na Alemanha e, hoje em dia, o neoliberalismo demandam que os seres humanos se acostumem à competência sem respeito, imaginando que isto seja natural e que a solidariedade seja um ideal artificial.

Para os indígenas, geral ou tradicionalmente, as relações entre ser humano e natureza são relações sociais. Muitos seres da natureza têm qualidades ‘humanas’, sociais, espirituais. Além disso, sempre se vive a natureza em relação com as pessoas. Por isso, falar de ‘natureza’ em contextos de povos indígenas, carrega outras associações do que a palavra ‘natureza’ no contexto ocidental comum.

Mesmo assim, nas ciências naturais contemporâneas está acontecendo um processo de conversão no pensamento. Físicos (Ilya Prigogin, 1996) e biólogos (Joachim Bauer, 2006) mostram que na natureza acontecem processos da evolução pré-biótica e biótica, onde desde o nível molecular a matéria começa a “ver”, a se tornar “ativa”, a criar estruturas complexas. Parece que a vida e o espírito se desenvolvem desde níveis muito remotos da história da evolução.

2. A auto-organização relacional da matéria e o sentido da relação

A auto-organização da matéria começa com estruturas espaço-temporais que se reproduzem a si mesmas. Produtor e produto são o mesmo; não existe diferença alguma entre sujeito e objeto. Cada sistema – começando na evolução pré-biótica no nível

molecular com “sistemas dissipativos”. sob condições fora do equilíbrio termodinâmico (Ilya Prigogine) e continuando na evolução da vida, da “*autopoiesis*”, a partir da célula (MATURANA et al, 2001) – tem um corpo material, que o distingue do meio ambiente, e um “corpo temporal”. A estrutura temporal está organizada por sistemas de oscilações e representada pela memória. O sistema respectivo, o “Eu”, – apesar de se auto-organizar – é sempre constituído por outro sistema, por um “Tu” que o precede. Não pode constituir a si mesmo. Cada Eu é um ‘Tu apropriado’ (FEUSER; JANTZEN, 2013). Isto vale tanto para o começo de um sistema quanto para as informações recebidas durante a sua existência. Mas mesmo assim, o sistema percebe diretamente só a si mesmo, isto é, seu corpo, suas oscilações e sua memória desde seu começo. Pode perceber o outro que o constitui só por meio de comunicação. E a comunicação se realiza por meio de ressonâncias. A ressonância – sendo uma relação de números inteiros entre duas ou mais oscilações (e assim também constituindo a música) (PRIGOGINE, 1996, p. 42) – é um “*acoplamento estrutural*” (MATURANA/VARELA, JANTZEN/FEUSER) entre as estruturas espaço-temporais de dois sistemas. Realiza-se entre dois (ou mais) sistemas de oscilações. Isto não só é a origem da música, mas sobretudo do sentido e das emoções. As oscilações de um sistema estão relacionadas com ‘desejos’, com a tendência de permanecer (*conatus*). E com a ressonância começa o mundo das emoções e do sentido (poderia-se pensar que aqui também começa o mundo espiritual e a ‘experiência de Deus’).

3. Transformação de energia

Gratia supponit naturam, non destruit, sed perficit eam.

A graça supõe a natureza; não a destrói, mas a aperfeiçoa.

TOMÁS DE AQUINO

Cada sistema de auto-organização – e por isso também o mundo de sentido (porque é constituído pelo outro) – presuppõe uma estrutura de não-equilíbrio termodinâmico, em outras palavras, energia livre, utilizável. O “motor” do processo da auto-organização é a permanente transformação de energia livre (utilizável) em energia de movimento e em estruturas complexas. O processo de transformação de energia é irreversível; a entropia aumenta, e por isso o sistema é dependente de uma importação perpétua de energia livre para poder sobreviver. As plantas absorvem energia solar (sob a condição de não-equilíbrio da terra entre o sol radiante e o espaço frio) e a transformam por meio de clorofila em energia potencial de substâncias, como a combinação de carboidratos e oxigênio, e em as estruturas complexas da própria auto-organização espaço-temporal. Os animais recebem estruturas de energia livre por meio do ato de alimentar-se de plantas ou de outros animais. E aqui começa uma contradição imanente da natureza: a “comida” é uma estrutura de energia potencial, indispensável para os processos de transformação de energia pelos animais que a estão consumindo, e, ao mesmo tempo, produzida pelos seres que estão sendo consumidos. E a transformação de energia é tanto o “motor” dos processos de auto-organização da

vida – então também dos mundos de ressonância e de sentido –, quanto o “motor” que produz *coisas*: alimentos, ou seja, *valor de uso*. Neste último caso, a transformação de energia está reduzida ao *trabalho*. Só em poucos casos um ser vivo produz alimentos ou outras coisas com valor de uso com sua própria vontade, como leite, ovos, mel, favo, a teia de aranha, ninhos de pássaros, a caverna da toupeira, etc. Na maioria dos casos um ser mata outro ser e o come. Neste processo se destroi a auto-organização do outro e reduz-se o seu processo de transformação de energia (que impulsionava o processo relacional da vida) à mera produção de valor de uso. Com tal *coisificação* se destroi a possibilidade da ressonância e da constituição da comunicação e de sentido.

4. Exploração

Quando esse processo acontece entre seres humanos, trata-se de canibalismo ou de escravidão. Em ambos os casos, reduz-se a transformação de energia de outro ser humano, que poderia ser usada dentro de processos de relação social, de comunidade, de sentido humano, à mera produção de valor de uso. No capitalismo – segundo Karl MARX – o capitalista reduz o obreiro à uma *mercadoria ‘mão-de-obra’* como se fosse uma máquina, cujo valor de uso consiste em produzir valor, isto é, em produzir mais valor do que esta ‘mercadoria’ tem: a *mais-valia*, fonte do capital. Se o *valor* é o produto de “trabalho abstrato” (a unidade abstrata que permite a troca universal de mercadorias), ou produto de transformação de energia, isto é, energia potencial, dever-se-ia concluir que o obreiro, como “mercadoria mão-de-obra”, produz mais energia potencial do que recebe. Isto é fisicamente impossível ou o obreiro seria melhor do que um *perpetuum mobile*, produzindo energia *ex nihilo*. Na verdade, a mais-valia não é só o resultado do trabalho excedente do obreiro, mas também da exploração da natureza.

A exploração capitalista é a redução de processos relacionais, de mundos infinitos de sentido, de ligação e do espiritual à mera produção de ‘energia potencial’ ou seja ‘valor’; e isto vale tanto para o ser humano quanto para a natureza. A *mais valia* se origina, em última instância, na transformação de energia das plantas por meio de clorofila. As ressonâncias que surgem na comunicação entre os processos de auto-organização dos seres da natureza com o ser humano criam mundos da espiritualidade nos quais vivem, geralmente ou tradicionalmente, os povos indígenas – mais do que outros povos que já perderam tal dimensão. Tanto esses processos de sentido quanto o trabalho sem sentido funcionam por meio de transformação de energia. Mas quando o Eu do ser humano se torna totalidade e *reduz* a alteridade da natureza à produção de valor de uso, ou no capitalismo à produção de valor ‘abstrato’ (energia potencial), ao mesmo tempo destroi as relações ‘sociais’ com os seres da natureza, destroi este aspeto de espiritualidade. Mesmo assim, o sentido vivo das relações sociais entre seres humanos e entre ser humano e natureza não desaparecem inteiramente, mas se transformam em “Não-ser” (DUSSEL), em “ausências” (SOUSA SANTOS), se tornam socialmente invisíveis, produzidos como não-existentes. E em tal qualidade são projetadas inconscientemente à mercadoria, transfor-

mando-a em fetiche. Pode-se concluir que não só o *valor* da mercadoria e do capital, mas também a sua propriedade de *fetiche*, originam na exploração tanto do ser humano quanto dos outros seres da ‘mercadoria natureza’.

5. Inversão

Vê-se que tanto as relações entre os seres vivos – sendo elas a fonte de sentido –, quanto o trabalho como produção de ‘valor de uso’ ou de ‘valor’ abstrato, realizam-se por meio do mesmo processo de transformação de energia, mas às vezes se excluem mutuamente. Por isso, esse processo de transformação de energia poderia ser nomeado com a palavra hebraica *avodá*. Esta palavra significa no hebreu antigo tanto *escravidão* quanto *serviço de Deus*, e no hebreu moderno *trabalho*. Dentro de sociedades indígenas, o aspeto de trabalho é geralmente subordinado aos processos geradores de sentido. No capitalismo, esta subordinação está invertida: os processos relacionais de sentido estão subordinados ao trabalho.

Nos povos indígenas existem várias tradições de troca de produtos e serviços. Na Amazônia encontra-se a *quinhapira* (comida de peixe em que uma família convida outras famílias da comunidade) (REZENDE, 2010, p. 11ss), o *dabukuri* (festa entre diferentes comunidades na qual um dos grupos entrega certos produtos, como alimentos ou do artesanato como balaios) (BUCHILLET, 2006, p. 41ss). Entre os Mapuche e em povos indígenas dos Andes existe a *Minga* (trabalho comunitário como a construção de uma casa que se combina com festa no final¹). Esses são exemplos que mostram a troca de trabalhos ou os frutos dos trabalhos de maneira que o trabalho, como produção de valor de uso, fica subordinado às relações sociais da comunidade. Em tal comércio, o trabalho não se reduz a ‘trabalho abstrato’, mas permanece ‘trabalho vivo’.

Também o ‘trabalho’ da *natureza* fica subordinado às relações vivas com esta. Segundo Mikhail Bakhtin, a linguagem provém do diálogo e da alteridade social, e os indígenas acrescentam a alteridade dos outros seres vivos. O poeta Mapuche Elicura CHIHUAILAF diz (no evento *Caxiri na Cuia*, maio 2013, UFSCar) que a palavra provém da emoção da escuta à natureza; um indígena Manchinery (da Amazonia) diz (durante um colóquio em junho 2013, na UFSCar) que os Xamãs aprendem de animais, que em certos aspectos eles são mais elevados espiritualmente do que os seres humanos; e tanto ele como também um índio, de tradição Umutina, da UFSCar, disseram que a cultura humana vem da floresta, que sem ela a cultura humana também desapareceria; e segundo o antropólogo Pedro de Niemeyer CESARINO: “Entre os povos indígenas, é possível aprender cantos com os espíritos dos animais. Aliás, grande parte da cultura dos povos da floresta veio deles.” (RICARDO; RICARDO, 2011, p. 150).

¹ Segundo minhas entrevistas em Chile e Bolívia, 2007. No Brasil, há o costume indígena do mutirão, que se popularizou entre o povo mais pobre.

Segundo tais depoimentos, as vozes humanas são constituídas em última instância pela alteridade da vida que existe além do ser humano na natureza. Devido a essa importância da relação entre ser humano e natureza, os usos dela como produtor de valor de uso estão subordinados à relação de sentido, ou seja, à relação espiritual com a natureza. Na mitologia se narra como problema o fato de que as pessoas tenham que matar seres da natureza como plantas e árvores para sobreviver. (Segundo um Tuyuka, em um tipo de narrativa de crianças, os *Wai Masã*, que são gente-peixe, reclamam, “*se é assim, se somos uma só família, por que nos comem?*”) (CABALAR, 2005, p. 69). Esta percepção como *problema* traz consigo o fato que na vida de povos indígenas a exploração da natureza é reduzida ao mínimo necessário e se aspira a estabelecer uma relação de reciprocidade com ela.

No capitalismo se inverte esta subordinação: tanto as relações sociais entre seres humanos, a comunidade, quanto as relações sociais entre ser humano e os outros seres da natureza, são subordinadas ao *trabalho*, de maneira que o *trabalho vivo* – do ser humano e dos outros seres da natureza –, sendo parte integrativa das relações, fica reduzido à mera transformação de energia. E o trabalho (produção de valor de uso) por sua vez é subordinado ao capital e com isso é reduzido a *trabalho abstrato*, a produção de valor. Não só a ‘mercadoria mão-de-obra’, ou seja, o ser humano avassalado pelo capital produz a *mais valia*, mas toda a coesão das interrelações da vida, a *terra* no entendimento de povos indígenas submetida ao capital, a produz. Em grande parte a ‘natureza do Sul’ produz o ‘capital do Norte’. Aqui se vislumbra uma dimensão dos “caprichos teológicos” da mercadoria que MARX ainda não conhecia.

6. Totalidade e libertação

Já se viu que o Eu é capaz apenas de perceber diretamente a si mesmo e que percebe o Tu, o Outro – apesar de que este o constitui – só por meio da comunicação, da escuta, da ressonância. A *dominação* acontece quando o Eu se torna *totalidade* e torna o Outro *exterioridade* (“fora”), produzindo-o como não-existente (SOUZA SANTOS), fazendo-o invisível. O Eu da totalidade se apresenta como se ele constituísse a si mesmo. A *libertação* começa quando a exterioridade se faz visível e escutável, quando surge novamente a possibilidade de ressonância.

7. Uma perspectiva da libertação

Enrique DUSSEL realizou uma nova leitura da obra de MARX que tem importância para a América Latina (DUSSEL, 1988; DUSSEL, 1990). Segundo ele, a categoria central para entender Marx é a *exterioridade* e não a *totalidade* como geralmente se pensa. Trata-se da exterioridade do *trabalho vivo* do ser humano concreto, corporal, uma realidade que não existe desde a perspectiva do capital, apesar de que este “não-ser” o constitui. Argumenta que o trabalho vivo, que segundo Marx em parte é transformado em trabalho morto, produz a *mais-valia* e, portanto, o capital. Diz que, em um quadro mundial, o capital respectiva-

mente mais forte quer competir com o capital mais fraco; o capital mais fraco procura se proteger, mas o capital mais forte tende a forçar o capital mais fraco a competir. O que acontece na competição é a *transferência da mais-valia do Sul para o Norte* (Sul e Norte entendidos como entidades sociais). Este processo da transferência é a essência da dependência. Conforme esse raciocínio, o trabalho vivo do Sul social é a fonte geradora do capital do Norte social. O “não-ser” (trabalho vivo) constitui o “ser” (capital). Assim raciocina DUSSEL.

Falta ampliar a noção do trabalho vivo e acrescentar a exterioridade da natureza. Trata-se também do trabalho vivo da natureza, ou melhor dito, do complexo da relação entre ser humano e natureza. O que acontece quando se transforma uma parte da floresta amazônica, onde moram povos indígenas, em um campo de soja, em que os indígenas são transformados em trabalhadores do campo (como escravos ou “mão-de-obra” assalariada)? Acontece que a atividade da *terra*, que era um universo de relações, de vida, de sentido, é transformado em “trabalho abstrato”, mera transformação de energia (no sentido físico), em produção de ‘valor’, de ‘energia potencial’, de mais-valia que constitui o capital. O trabalho vivo da natureza e do ser humano, ou seja, dos dois em relação, do Sul do mundo, é a fonte geradora da riqueza do capital do Norte do planeta.

Além da *aparência* (visão superficial) da desigualdade na competição e na competitividade, isso demonstra que a vida do ser humano e da natureza, constitui – sob condições da exploração – a riqueza “coagulada” de uma grande parte do mundo ocidental.

Numa perspectiva libertadora, exige-se que a exterioridade do ‘trabalho vivo’, também da natureza, o “Não-ser” da vida do ser humano junto com o “Tu” da natureza, se faça visível e escutável, de maneira que se possa constituir ressonância. Isto pode ser promovido na prática por meio de rodas de conversa entre indígenas e não-indígenas, onde os últimos escutem ao Outro.

8. O Deus da vida

Se a *mais valia* (e com isso o capital) é produzido pela coesão das relações de vida de todos os seres da natureza junto com o ser humano, especialmente do Sul do planeta, resulta que todo esse conjunto fica reduzido a ‘trabalho abstrato’, ou seja, a produção de energia potencial. As relações de sentido e as ressonâncias desaparecem nesse processo e ficam projetadas à mercadoria, ao dinheiro, ao capital. Este último é o *deus* da dominação e da injustiça. Uma teologia e uma espiritualidade da libertação serão atéias contra o *deus coisificado* do capital e suas instituições e re-descobrirão o *Deus da vida* em todas as ressonâncias e relações da vida no planeta Terra.

Conclusão

Com estas considerações se vê que para uma teologia da libertação não apenas é necessário realizar a *recursividade* à sua própria origem, como aos primeiros cristãos, ao

'Jesus histórico', aos profetas etc., mas também à *exterioridade*, à aprendizagem de outros sujeitos e outras tradições. Com os povos indígenas, como outros sujeitos, se pode abrir novos horizontes e novas dimensões do diálogo e da compreensão da exploração e da libertação.

Referências

- BAUER, Joachim. **Prinzip Menschlichkeit** – Warum wir von Natur aus kooperieren, Hamburg: Hoffmann und Campe, 2006.
- BOFF, Leonardo. **Ética e espiritualidade**. Petrópolis 2003.
- BUCHILLET, Dominique (Org.). Diakuru e Kisibi (Narradores). **Bueri Kādiri Maririye**. Os ensinamentos que não se esquecem. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 2006.
- CABALZAR, Aloisio (Org.). **Peixe e Gente no Alto Rio Tiquié**: conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.
- DUSSEL, Enrique. **El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana**. Mexico: Ed. Siglo XXI, 1990.
- DUSSEL, Enrique. **Hacia un Marx desconocido**. Un comentario de los Manuscritos del 61-63. Mexico: Ed. Siglo XXI, 1988.
- FEUSER, Georg; JANTZEN, Wolfgang. Die Entstehung des Sinns in der Weltgeschichte. Disponível em: <<http://www.basaglia.de/Artikel/Sinnkosmos.pdf>>. Acesso em: 02 jul. 2013.
- MATURANA, Huberto R.; VARELA, Francisco J.; DISK, Lia. **A árvore do Conhecimento**. As Bases Biológicas da Compreensão Humana. São Paulo: Palas Athena, 2004.
- PRIGOGINE, Ilya. **O fim das certezas**: tempo, caos e as leis da natureza. São Paulo: Ed. UNESP, 1996.
- REZENDE, Justino Sarmiento. **A educação na visão de um Tuyuka**. Manaus: Faculdade Salesina Dom Bosco, 2010.
- RICARDO, Carlos Alberto; RICARDO, Fany (Org.). **Povos Indígenas no Brasil**. 2006/2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

ASPECTOS DA CRÍTICA DA RELIGIÃO NO JOVEM MARX COMO MÉTODO DE ANÁLISE TEOLÓGICA SEGUNDO FRANZ HINKELAMMERT

Allan da Silva Coelho*

Resumo: *O pensamento crítico latino-americano sempre revisita o lugar comum da “crítica da religião” de Karl Marx, em diversas perspectivas. Franz Hinkelammert propõe uma abordagem da evolução desta crítica de Marx tendo como referência seus fragmentos de juventude, propondo uma linha de continuidade na análise da religião até sua teoria do fetichismo. Nossa pesquisa, bibliográfica, em busca de um quadro teórico, realiza-se na perspectiva da teoria descolonial. Tem como objetivo delimitar os conceitos elaborados por Franz Hinkelammert como um método de discernimento do pensamento mítico-teológico a partir de categorias “seculares”, isto é, não teológicas. Para isto, investigamos analiticamente os primeiros escritos de Marx sobre religião, distinguindo aspectos de reprodução de formulações comuns em seu tempo daquilo que lhe é original, a análise dos deuses que estão e agem na terra, não no céu (fetiche). Esta análise não se inicia na religião em si, mas em relações na realidade social e seus conflitos, derivando-se nas concepções mítico-teológicas que legitimam e fundamentam esta realidade. Hinkelammert analisa a inversão do mito de Prometeu em Marx, a partir de referências categoriais do cristianismo primitivo, expresso em Santo Irineu e reproduzidas na teologia de D. Oscar Romero. Haveria um método de análise e discernimento na obra de Marx que não encontrou continuidade no marxismo, mas está presente em parte da Teologia da Libertação. Esta pesquisa procura explicitar tal método de discernimento teológico referenciado em conceitos não-teológicos, fundamentais para o diálogo com as Ciências Sociais.*

Palavras-chave: *Método de crítica da religião. Pensamento mítico-teológico. Teologia da Libertação. Karl Marx.*

Introdução

Os estudos de religião na perspectiva crítica sempre revisitam na teoria de Marx a sua crítica à religião. É bastante comum que estes estudos estejam referenciados no famoso fragmento onde a religião é relacionada ao ópio, normalmente aceito como uma forma de alienação. Também existem diversos estudos que identificam os aspectos de consolo aos pobres presentes nesta famosa citação de Marx, como um aspecto positivo.

* Doutorando em Ciências da Religião pela UMESp. Professor no UNIFEG-MG. Bolsista CAPES do PDSE na École de Hautes Études em Sciences Sociales.

Franz Hinkelammert, estudioso tanto do marxismo como das teologias cristãs, a partir da análise do conjunto da obra de Marx, realiza a proposta de releitura de alguns textos escritos na juventude de Marx para delinear um fio condutor que permita estabelecer características gerais e norteadoras de um projeto de análise da religião. Seriam princípios derivados da obra de Marx, em coerência com a teoria de Marx, mas não necessariamente explicitada pelo próprio Marx.

Neste sentido, Hinkelammert propõe uma abordagem da evolução desta crítica de Marx tendo como referência seus fragmentos de juventude, analisadas como uma linha de continuidade teórica, onde a crítica da religião relaciona-se não em um único fragmento (ópio do povo) mas nas categorias centrais do marxismo na teoria do fetichismo.

A partir dos conceitos categoriais presentes nos textos de Franz Hinkelammert, procuramos nesta pesquisa apresentar o quadro de categorias que Hinkelammert considera “seculares”, isto é, não-teológicas, que serviriam como um método de discernimento para o pensamento mítico-teológico.

Para isto, delimitamos textos dos primeiros escritos de Marx onde se apresenta a temática da religião, distinguindo aspectos de reprodução de formulações comuns em seu tempo (aspectos comuns na crítica de outros filósofos à religião) daquilo que lhe é original, a análise dos deuses que estão e agem na terra, não no céu (fetiche). Esta análise não se inicia na religião em si, mas em relações na realidade social e seus conflitos, derivando-se nas concepções mítico-teológicas que legitimam e fundamentam esta realidade.

1. Critério de análise do mundo mítico a partir da realidade secular

Nos estudos de Franz Hinkelammert sobre os primeiros escritos de Marx, comparando-os analiticamente com suas clássicas críticas à religião, Hinkelammert defende que não existiria ruptura na forma de interpretar o fenômeno religioso, mas sim uma linha de continuidade de categorias a partir de uma perspectiva. Hinkelammert entende que a crítica da religião no jovem Marx dialoga com os teóricos de seu tempo, reproduzindo em partes o teor das formulações de outros pensadores, mas diferenciando-se em aspectos fundamentais.

Estas diferenças, que muitas vezes parecem sutis, segundo Hinkelammert permitem esta leitura de continuidade das suas primeiras formulações e a sua teoria da maturidade intelectual presente em sua obra mais importante: “O Capital”.

Desse modo, Hinkelammert destaca, a partir de dois fragmentos de Marx, características que ele identifica como critérios de análise que possuem total coerência com a teoria revolucionária do Marx maduro e, em especial, sua teoria do fetiche. São fragmentos de sua tese doutoral de 1841 e da “Crítica à Filosofia do Direito de Hegel” que data de 1844.

Marx, no Prólogo da tese doutoral (1841), afirma que a Filosofia faz “sua própria sentença contra todos os deuses do céu e da terra, que não reconhecem a autoconsciência

humana (o ser humano consciente de si mesmo) como a divindade suprema. Ao lado dela não haverá outro Deus.” (HINKELAMMERT, 2005, 10). Assim, a autoconsciência humana é a divindade suprema em relação aos deuses. Não reconhecer a autoconsciência humana como critério máximo determina quais são os deuses falsos.

Neste caso, temos um primeiro critério de análise, não para condenar todos os deuses, mas para discernir, diferenciar quais deuses são falsos, portanto, ídolos. Segundo Hinkelammert, este critério está em sintonia com a tradição judaica-cristã (2008, p. 14), onde a principal questão não é o ateísmo (negação da existência de Deus), mas a idolatria (discernimento entre Deus verdadeiro e os deuses falsos). Ao condenar um tipo de deuses, que não reconhecem a dignidade humana como divindade suprema, há um espaço de reconhecimento da possibilidade de deuses que coloquem a humanidade como critério máximo.

Vale ressaltar que, diferente de outras formas de crítica à religião comuns no tempo de Marx, ele acrescenta outro elemento: a proposta de análise crítica dos deuses da terra. Estão todos os deuses incluídos, não somente os do céu, mas também aqueles que possam ser identificados na terra. Este é um aspecto fundamental em todo o método marxista, que referencia suas categorias analíticas a partir da materialidade da vida humana concreta.

Assim, Marx é diferente de Feuerbach, uma vez que em Feuerbach não temos nenhuma referência a deuses terrestres. Claro que Marx não discute se estes deuses existem ou não, mas constata que o burguês trabalha para ele, por exemplo. Este tipo de deus terrestre legitima uma práxis de dominação. Existindo ou não, deuses da terra modificam a vida humana concretamente.

O segundo fragmento, da “Crítica a Filosofia do Direito de Hegel” (1844), Marx diz:

A crítica da religião desemboca na doutrina de que o ser humano é o ser supremo para o ser humano e, por consequência, no imperativo categórico de colocar por terra todas as relações em que o ser humano seja um ser humilhado, subjulgado, abandonado e depreciado. (HINKELAMMERT, 2008, 15).

Este texto retoma o critério anterior, onde o ser supremo é o ser humano. Este critério aqui é desdobrado em um imperativo: acabar com relações em que o ser humano seja humilhado, subjulgado, abandonado e depreciado. É um indicativo claro de continuidade com a teoria da revolução de Marx. Para Hinkelammert, é muito mais que um ataque à religião em si mesma. O imperativo decorrente seria o segundo critério de análise: combater relações de violação da dignidade humana.

Desse modo, o segundo critério destacado integra algo novo a qualquer radical análise das religiões: uma crítica à práxis. A crítica aos deuses terrestres tem sua necessidade na luta pela superação de uma sociedade onde o ser humano é humilhado e subjulgado em nome das relações de produção. Então o imperativo que compõe este segundo critério de análise é um chamado de transformação da sociedade: acabar com estas relações de dominação.

Ambos critérios mantêm sua validade mesmo que a religião se torne supérflua e desapareça, quando não houver mais relações que a manifestem como sintoma. Se a crítica do Marx posterior à religião se transforma em uma crítica ao fetichismo, para Hinkelammert não há ruptura, mas tampouco uma simples mudança de palavras. É mudança de ênfase. Deixa de falar dos deuses celestes para falar predominantemente sobre os deuses terrestres, os mesmo deuses falsos (fetiche) que subjulgam e depreciam a dignidade suprema do ser humano.

A partir do mesmo critério apresentado na juventude, o ser humano, realiza agora não um questionamento específico ao cristianismo, mas a todas as organizações sociais que produzem formas religiosas de opressão humana, como o capitalismo.

este modo, a crítica a religião em Marx tem como eixo fundamental sua teoria de transformação da sociedade, como uma dimensão da crítica da economia política. Não parte da religião em si, mas se baseia em relações antropológicas pensadas a partir da realidade social, o mundo secular.

Esta perspectiva permite que Hinkelammert (2008, p. 17) afirme que a análise marxista da religião pode ser entendida como um esboço de método, o que ele chama de intuição de um programa (a ser aprofundado) de investigação do mundo mítico. Este método, ao investigar o mundo mítico, busca perceber suas formas de legitimar e fundamentar as formas de organização social que oprimem a vida concreta e negam a dignidade humana. No entanto, este método não teria encontrado prosseguimento na tradição marxista (talvez com algumas exceções).

Se esta dimensão foi perdida no pensamento transformador, seria possível reconstituir (HINKELAMMERT, 2008, p. 32) este programa de investigação aplicando-se o método na análise e crítica dos marcos categoriais que fundamentam a sociedade atual e através dos quais se autocompreende (2008, p. 76). Neste sentido, a crítica da religião como crítica do fetichismo poderia ser desenvolvida como crítica dos mitos do capitalismo atual.

Para tentar demonstrar este método, Hinkelammert analisa as inversões que ocorrem no mito de Prometeu (uma vez que o próprio Marx utiliza de uma alegoria de Prometeu para anunciar uma de suas críticas aos deuses) e busca perceber como estas inversões possibilitam a geração de outros modos de autocompreensão da sociedade atual.

As versões do mito de Prometeu variam de modo fecundo de acordo com as diversas chaves de leituras da realidade. Em Marx, no Prólogo de sua tese doutoral, atribui-se a Prometeu a citação da condenação “contra todos os deuses do céu e da terra que não reconhecem a autoconsciência humana como a divindade suprema”.

Há diversas versões da estória de Prometeu. Em Marx, é o deus-titã, imortal, com acesso ao Olimpo. Reconhece os deuses e os odeia. É condenado, mas tudo se passa no mundo dos céus. Em outras versões, Prometeu é convertido em um ser humano, rebelde frente aos deuses. Sua rebeldia tem a ver com a emancipação humana, realizada pela sociedade moderna.

Quando o Prometeu de Marx fala, pronuncia-se contra os deuses, sejam do céu ou da terra, mas com um critério: contra todos aqueles que não reconhecem a autoconsciência humana como divindade suprema.

Lo que Marx hace – en nombre de Prometeo – es un discernimiento de los dioses. Ninguna figura de Prometeo anterior hace eso. Marx distingue entre dioses falsos y dioses de verdad. Los dioses falsos son aquellos, que no reconocen la autoconciencia humana como divinidad suprema. Los dioses de verdad sí la reconocen como tal. Este discernimiento no tiene nada de griego. Es el conflicto de la tradición judía entre los ídolos y Dios. Al contrario. Concebir un Dios, para el cual el ser humano es la divinidad suprema, sería híbris en la tradición griega (HINKELAMMERT, 2005, p. 11).

É um Prometeu bastante modificado, uma vez que se uns deuses são falsos, é possível que haja algum verdadeiro. Só há conflito porque não está na tradição grega. Se estivesse, seria criado mais um deus para isto, e não haveria mais problema. No entanto, dialoga a partir da cultura judaica, onde há uma forte oposição entre os falsos deuses (ídolos) e a divindade verdadeira.

Marx amplia a luta contra os deuses do céu, mas também contra os da terra. Esta luta torna-se um método em Marx, onde analisa o fenômeno da divinização a partir das condições de vida real de cada época. A este método, chamou-se materialismo histórico.

2. Método secular e a Teologia da Libertação

Se o método de Marx permite identificar o fenômeno da divinização do capital (que ele chama de fetiche), seria possível analisar todas as formas de divinização que se apresentam frente a vida humana. A aplicação deste método aos conceitos divinos Hinkelammert denomina de discernimento de deuses.

Para ele, a Teologia da Libertação teria trabalhado em diversas ocasiões com as mediações do conceito de idolatria (discernir deuses falsos do verdadeiro) e não com o conceito de ateísmo (crer ou não nos deuses). Neste sentido, aproxima-se dos critérios de discernimento de Marx.

Quando a dignidade humana torna-se critério absoluto da validade de significados, trata-se do resgate da dimensão humana da história. Hinkelammert se propõe refletir sobre qual razão poderia esclarecer o fato deste tipo de raciocínio de Marx não estar nitidamente presente no cristianismo a partir da teologia cristã que vê em Jesus o Deus absoluto que se faz humano, resgatando a dignidade humana frente qualquer ídolo. A questão que se faz busca o motivo pelo qual, numa cultura cristã, seria necessário um Prometeu fora do contexto para expressar uma definição tão cara ao cristianismo?

Segundo o autor, é o jogo de inversões que modificou a compreensão do cristianismo nas representações realizadas pelas instituições cristãs a partir da experiência do poder. Na medida em que o cristianismo participa da absolutização de alguma instituição ou sistema social, teria perdido as referências de suas próprias categorias fundamentais.

Neste caso, toda vez que algo ou alguma instituição se faz absoluta frente ao ser humano, vida humana, sujeitada, perde “sujeiticidade”:

Eso ciertamente es el sistema que vivimos. Sin embargo, al divinizarlo, el sistema se fetichiza y la concatenación de efectos indirectos o no-intencionales de la acción se hace invisible. El ser humano parece condenado a sufrirlo y a someterse. Deja de ser sujeto de su propia vida. Marx habla en cuanto a este proceso de fetichización de la “religión de la cotidianidad” (Alltagsreligion). (HINKELAMMERT, 2005, p. 27).

A crítica do fetichismo, que transforma o capitalismo na religião do cotidiano, é trabalhada pela Teologia da Libertação como “idolatria”. Fazer-se livre frente ao sistema absolutizado, utilizando o critério da dignidade humana, implica em uma crítica da religião, uma crítica dos deuses desta terra que não reconhecem o sujeito humano como divindade suprema. Esta é a liberdade da ética do sujeito.

Para Hinkelammert, o Prometeu de Marx não se rende frente a falta de alternativa. Sofrerá as consequências, mas descobre a dignidade que está além do êxito e da vitória. O ser humano continua sendo para a vida, mesmo perpassado pela morte. Esta situação seria análoga a de Jesus que não se rende frente a cruz.

Esta situación la vemos también en el caso de la muerte de Jesús. Antes de su muerte y sabiendo que no tenía ya escape frente a aquellos decididos a matarlos, según el texto se retiró al monte de olivos. [...] Frente a su Dios-padre decía: tu voluntad se cumpla. (HINKELAMMERT, 2005, p. 29).

Esta passagem é compreendida de forma diferente, invertida, a partir das instituições que se autocompreendem na experiência do poder:

La ortodoxia cristiana lo interpreta en el sentido de que la voluntad de Dios era que Jesús sea crucificado. El texto es diferente y eso se ve con más claridad en los diálogos de Jesús con Pilato en el evangelio de Juan. Es eso: independiente de que lo maten o no, él sigue su camino. Independiente de que lo maten o no, insiste en su razón frente a la injusticia de su muerte. Independiente de que lo maten o no, sigue fiel a sí mismo. Eso, para él, es la voluntad de Dios y eso es su obediencia. (HINKELAMMERT, 2005, p. 29).

O sentido da obediência é diferente, modificando-se a partir da experiência de sua compreensão. Mas, não apenas é compreendido de forma diferente, como permite uma significação diferente de toda a realidade em que se vive. É um conceito teológico que modifica a compreensão fundamental das formas de poder, legitimando-o ou questionando-o, a partir de critérios diferenciados. Para Hinkelammert, a obediência presente na compreensão fundante do cristianismo é a obediência do sujeito, que se constitui afirmando a radicalidade da dignidade humana. Recusa a submissão e a opressão, como nos critérios apresentados pelo Prometeu de Marx.

Es la obediencia del ser humano como sujeto, cuyo Dios tiene como su suprema divinidad el ser humano que se asume a sí mismo. (...) Rechaza la salvación por la servidumbre y el sometimiento: Dios se ha hecho hombre. La ortodoxia cristiana se puso de lado de Zeus.

[...] A este paso le siguen las ortodoxias liberales y marxistas igualmente, cuando asumen su sistema respectivo como suprema divinidad (HINKELAMMERT, 2005, p. 29).

Nesta perspectiva, Jesus tem consciência de que estão decididos a matá-lo. Se continua seu caminho, não haverá alternativas. Ele prefere ser fiel e a fidelidade se expressa em cumprir a vontade do Pai. A ortodoxia cristã interpreta a vontade do Pai como uma afirmação do sacrifício. Para Hinkelammert, longe de afirmar a lógica do sacrifício, questiona-a com a morte injusta.

São leituras diferentes, a partir de marcos categoriais diferentes. A fidelidade não é servidão e submissão à lei ou instituição absolutizada. Mas é fidelidade como sujeitificação, onde o sujeito é absoluto e divinizado, tornando-se o centro de toda história humana, de toda instituição ou leis possíveis.

Jung Mo Sung afirma que esta fidelidade de Jesus é caracterizada pela defesa da radical dignidade do sujeito humano frente qualquer sistema ou instituição fetichizada. Ele diz que Jesus é o Cristo “não pelas suas vitórias, mas sim por sua fidelidade plena à missão recebida de Deus de anunciar a dignidade radical de todos os seres humanos e em nome dessa verdade enfrentar até a morte as forças idolátricas dos impérios”. (SUNG, 1997, p.41). Hinkelammert vê a mesma opção no Prometeu de Marx: defesa da dignidade está acima da vitória.

No entanto, ao inverter a compreensão desta fidelidade a partir de outro marco categorial, a ortodoxia cristã põe-se ao lado das instituições absolutizadas, ao lado de Zeus que ordena o castigo de sacrifício a Prometeu. Do mesmo modo, as ortodoxias do capitalismo serão capazes da mesma ordem toda vez em que sua condição histórica permitir a divinização/absolutização de cada uma de suas ideologias e estruturas sociais (fetiche/idolatria). Todos serão, também, passíveis de sua crítica pela ética do sujeito.

De la ética del sujeto se deriva este discernimiento de los dioses. [...] Este discernimiento de los dioses contiene una evidente crítica de la idolatría y de los dioses idolátricos. Estos son los dioses derivados de la vigencia de la ley y de las instituciones por encima de la vida humana (HINKELAMMERT, 2005, p. 31).

Segundo Hinkelammert, este critério é também um discernimento sobre o ateísmo. Afirma que um ateísmo que não condena os deuses idolátricos é ele mesmo um ateísmo. Pode-se atribuir o mesmo critério do programa de investigação proposto por Marx ao ateísmo soviético: se não combate o subjulgamento e a opressão do ser humano, deixa de cumprir o imperativo proposto na “Crítica a Filosofia do Direito”.

No entanto, ao ateísmo soviético, com sua vocação a institucionalização histórica, não há conveniência de um critério de discernimento. Se o projeto de sociedade da utopia soviética reduz-se ao estado soviético, torna-se tão ateísta metafísico que é idolátrico, mas não humanista.

Nesta reflexão, Hinkelammert diz que podemos discernir os deuses dos ídolos pela ética do sujeito ou pela ética da lei. Ambos os critérios não são propriamente religio-

sos. Os juízos metafísicos não servem para julgar qual das propostas de absoluto é um ídolo ou não.

Servem os juízos éticos, mas que não são religiosos. Assim o conflito entre os deuses (idolatria) não seria um conflito religioso. Mas possui uma dimensão religiosa: Implica um processo de libertação dos deuses da submissão. Portanto, uma questão com dimensão religiosa permeada por critérios não religiosos.

Neste sentido, a ética do sujeito, que pode ser compreendida a partir dos critérios de análise crítica da religião proposto pelo jovem Marx (coerente com sua crítica do fetichismo), é manifesta na tradição judaico-cristã, marcando fortemente as categorias de compreensão do cristianismo primitivo. Reaparece em Marx, em forma secularizada. Mas teria ressonância somente em alguns setores do marxismo, mas principalmente em setores da Teologia da Libertação:

El discernimiento de los dioses está en los orígenes de la propia teología de liberación. [...] Los considera dioses falsos, que son dioses en la tierra. Marx está en esta misma tradición, que tiene raíces tanto judías como cristianas. Pero no tiene raíces griegas. Así el dios Mamón es un dios en la tierra, que es un ídolo para la tradición cristiana. Esta posición es especialmente destacada en Pablo Richard y Hugo Assmann (HINKELAMMERT, 2005, p. 14-15).

A distinção de tradições, entre gregas e judaico-cristãs, permite descobrir o universo de referências em que o “deus” situa-se. Esta distinção estaria na base do pensamento de Marx e em parte dos teóricos da teologia da libertação.

3. Mitos e inversões ideológicas na teologia cristã

Procurando demonstrar esta relação, Hinkelammert apresenta como significativo o fato de que D. Oscar Romeiro (arcebispo assassinado em El Salvador pelos militares em decorrência de seu compromisso com a vida dos mais pobres) sempre citar as palavras de São Irineu de Lyon¹, representante deste cristianismo do século II onde a ética do sujeito é expressa com clareza: “*Gloria Dei, vivens homo; vita autem hominis visio Dei*” (A glória de deus é a vida do homem; A vida do homem é a visão de Deus).

Nesta passagem, o Deus cristão é um Deus para quem a dignidade humana é a divindade suprema, assim como a citação do jovem Marx em sua tese doutoral, referindo-se a Prometeu.

Em Irineu de Lyon encontramos um círculo, onde a glória de Deus é a vida humana e ao mesmo tempo, esta mesma vida humana é a visão de Deus. É uma afirmativa

¹ O uso de Santo Irineu de Lyon neste exemplo é bastante problemático, uma vez que existem diversas leituras de sua obra na patrística como fundantes justamente do cristianismo imperial. O exemplo se mantém neste texto, mesmo que pareça contraditório, pela importância do raciocínio apresentado por Hinkelammert quando demonstra que D. Oscar Romero e o Papa João Paulo II fazem uso da mesma passagem a partir de fundamentações teológicas diferentes e, mesmo, opostas.

religiosa que perpassa a compreensão da realidade. No cristianismo, Deus se fez ser humano e o ser humano se faz Deus.

Para Hinkelammert (2008, p. 19) é uma mudança profunda: o mundo dos deuses vem à terra e os seres humanos assumem a vida dos deuses. Em Irineu, a posição é mais radical: O ser humano se transforma no centro da história e mesmo de Deus.

Segundo o autor, esta tese estaria presente em diversos textos de tradições que remetem a este período dos primeiros séculos, dentro da perspectiva: Quando Deus se faz humano, o humano se faz Deus.

Esta mudança epistemológica permite entender porque a figura de Prometeu surge com força a partir do Renascimento. Diversamente das histórias de Prometeu do período antigo, o Prometeu do período moderno está marcado por esta ruptura.

El Prometeo griego es un dios-titán, que es inmortal y tiene acceso al Olimpo de los dioses griegos. El Prometeo, sin embargo, que surge a partir del renacimiento, es un hombre, que asume como hombre el ser Prometeo. [...] Se siguen usando elementos de los cuentos griegos sobre Prometeo, pero su significado está completamente cambiado. (HINKELAMMERT, 2005, p.17).

Prometeu se faz humano para que o humano se faça Prometeu. Esta ideia deve ser compreendida a luz do Deus cristão que se fez humano. Afinal, a mensagem cristã não está mais visível, diante de uma ortodoxia cristã que se absolutiza em um império cristão. Assim, a noção da encarnação que inverte os absolutos vai ser invertido na ortodoxia cristã, perdendo seu significado crítico.

Hinkelammert utiliza como *exemplo* desta **inversão** a interpretação dada pelo papa João Paulo II em relação a Irineu e, em conjunto, a Dom Oscar Romeiro. Esta outra interpretação, iniciada em Agostinho, supõe uma condenação de João Paulo II à prática do arcebispo:

Entonces se puede repetir verdaderamente que la “gloria de Dios es el hombre viviente, pero la vida del hombre es la visión de Dios”: el hombre, viviendo una vida divina, es la gloria de Dios, y el Espíritu Santo es el dispensador oculto de esta vida y de esta gloria. (Encíclica *Dominum et vivificantem*) (HINKELAMMERT, 2005, p. 18).

A vida humana deixa de ser a glória divina, pois só é glória divina se for uma vida divina, mediada pelo Espírito Santo. A vida deixa de ter um sentido universal, pois alguém ou alguma autoridade necessita avaliar se a vida é mesmo divina. “*Si no vive una vida divina, su vida no es ninguna gloria de Dios. Por tanto, hay un Espíritu Santo, que dispensa esta vida, que es gloria de Dios, a aquellos, que lo merecen*” (2005, p. 18). Este critério não é visível a todos, pois sim, é oculto. Este critério não se refere a vida real e concreta.

Desde modo, o cristianismo sofre uma inversão em seu significado, perdendo a criticidade do sistema e das estruturas absolutizadas ao retornar o poder de julgamento à autoridade de quem sabe (ou pode, no sentido de poder) interpretar a ação do Espírito Santo nas vidas humanas.

Esta inversão abre espaço para a recuperação do sujeito humano crítico em outra perspectiva, que não necessariamente a religiosa. Quando Marx recupera o sujeito, enquanto ser humano corporal e explorando frente a dominação capitalista, o faz dentro da tradição que inspira o cristianismo, mas além de qualquer conceituação religiosa.

Considerações finais

Hinkelammert analisa a inversão do mito de Prometeu em Marx, a partir de referências categoriais do cristianismo primitivo, expresso em Santo Irineu e reproduzidas na teologia de D. Oscar Romero. Haveria um método de análise e discernimento na obra de Marx que não encontrou continuidade no marxismo, mas que está presente em parte da Teologia da Libertação.

Neste método de Marx, ao recuperar a dignidade do sujeito (vivo, concreto, humano), aponta critérios de investigação do mundo dos deuses que, celestes ou terrestres, modificam as realidades sociais. Correspondem à vida real, que se compreende miticamente a partir de suas formas divinas correspondentes (HINKELAMMERT, 2008, p. 17).

Libertar-se de um sistema que oprime referenciado em formas míticas, implica em uma crítica da religião. É a crítica dos deuses da terra, que não reconhecem o sujeito humano como divindade suprema. Esta crítica à religião é aposta antropológica pela absolutização do valor da vida humana frente a qualquer instituição, lei, projeto, ou até mesmo, qualquer “deus”.

Para Hinkelammert, este método derivado de Marx seria a referência não-teológica para o discernimento de deuses. Critérios não-teológicos são fundamentais para evitar discursos auto-referenciado na perspectiva da fé e, por isto mesmo, fundamentais para o diálogo com as Ciências Sociais.

Referências

- ASSMANN, H. & HINKELAMMERT, F. **A idolatria do mercado**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- HINKELAMMERT, F. J. **As armas ideológicas da morte**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- HINKELAMMERT, F. J. **Crítica à razão utópica**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- HINKELAMMERT, F. J. **El retorno del sujeto reprimido**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, [s/d/]
- HINKELAMMERT, F. J. Prometeo: discernimiento de los deuses y la ética del sujeto. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, Maracaibo/Universidad del Zulia, v. 10, n. 31, p. 9-36, out/dez 2005.
- HINKELAMMERT, F. J. **Hacia una Crítica de la Razón Mítica**. La Paz: Palabra Comprometida. Driada, México: DEI, 2008.
- HINKELAMMERT, F. J. **El retorno del sujeto reprimido**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- SUNG, J. M. Deus e ídolo na economia. **Vida Pastoral**, São Paulo, n. 164, p. 15-20, maio/ jun. 1992.
- SUNG, J. M. **Sementes de Esperança: a fé cristã em um mundo em crise**. Petrópolis: Vozes, 2005.

A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E POBREZA

Paulo Agostinho Nogueira Baptista*

Resumo: O objetivo desta Comunicação é apresentar os primeiros resultados de pesquisa sobre a relação entre Teologia da Libertação e pobreza. Há boa literatura sobre Teologia da Libertação e os Pobres sob a perspectiva teológica. As mudanças socioeconômicas, culturais e religiosas das últimas décadas afetaram a estratificação social no país e, assim, em alguma medida, elas produziram alteração no pertencimento religioso, especialmente no catolicismo – de 73,9 % para 64,6% –, com significativo aumento do campo protestante, notadamente do pentecostalismo – de 15,6% para 22,2%, segundo o Censo IBGE 2010. Nesse contexto, onde religiosamente estão os pobres? Como se pode refletir sobre a opção pelos pobres e a situação da pobreza? Como essa realidade se fez presente na TdL hoje? Para esta comunicação, apresenta-se breve memória bíblica da opção pelos pobres e a conceituação de pobre e pobreza. A parte final levanta algumas hipóteses e desafios para a sequência da investigação, que busca incluir a perspectiva demográfica nessa abordagem. Pretende-se que este paper possa ser ampliado, posteriormente, num artigo.

Palavras-chave: Teologia da Libertação. Pobreza. Pastoral. Estratificação. Pentecostalismo.

Introdução

Esta comunicação faz parte do início de pesquisa que pretende a articulação da abordagem teológica sobre a Teologia da Libertação (TdL), e do Cristianismo, com a Demografia. No contexto de minha residência de pós-doutorado em Demografia, que tem o foco mais imediato numa pesquisa sobre perfil da geração universitária, num estudo de caso dos estudantes da PUC Minas, pretendo utilizar essa contribuição demográfica sobre o estudo da TdL. Neste momento, colocando algumas percepções sobre religião e pobreza, a partir dos censos brasileiros, e mais à frente, no Congresso da Anptecre, em setembro, sobre a relação entre religião e classe social. Apesar da análise demográfica agora realizada, pela utilização de sua perspectiva – conceitos, ferramentas e métodos – ser ainda superficial, é uma breve iniciação e momento de exercitação.

A TdL, que nasceu em contexto latino-americano da década de 1960, hoje está presente também na África e na Ásia, não deixando de ter militantes e simpatizantes em

* Doutor em Ciências da Religião (UFJF), professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e diretor acadêmico da Unidade Barreiro da PUC Minas. Editor de Horizonte. Cursa Residência de Pós-doutorado em Demografia no CEDEPLAR-UFMG. E-mail: pagostin@gmail.com

todos os continentes. Teve seu momento forte nos anos de 1970, conhecendo grande avanço nos anos de 1980, mas também enfrentou confrontos no clima da *volta à grande disciplina* (LIBANIO, 1984), convivendo com a punição de um *silêncio obsequioso* a um de seus importantes teólogos em 1984 – Leonardo Boff – e dois documentos críticos da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé (1984 e 1986).

Desde o seu início, marcado pelo ambiente do Concílio Vaticano II, sobretudo pela Conferência de Medellín, no caso católico, e movimentação protestante que propiciou a Conferência do Nordeste, fica clara a opção pelos pobres. A posição do Papa Roncalli em 1962, do Pe. Gauthier, do cardeal Lercaro, de Dom Hélder e tantos outros¹ revela a recuperação dessa profética e jesuânica opção.

A partir daí há significativa caminhada da Igreja em relação aos pobres. Muda a vida de congregações religiosas, desenvolvem-se as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), comunidades inseridas em regiões de pobreza, surgem planejamentos pastorais com essa direção, grupos pastorais, campanhas da fraternidade, enfim, essa opção passa a ser uma referência na história da igreja na América Latina e no Brasil, atingindo também a igreja universal.

Apesar de muitos entoarem o canto fúnebre da TdL e da “opção pelos pobres”, ela segue viva e atuante. Recentemente, com a nova perspectiva dada ao papado por Francisco, volta-se a falar em TdL e em opção pelos pobres. Não resta dúvida sobre sua importância teológica e histórica e o peso que propiciou e continua produzindo nas transformações em nosso continente. Mas será que a igreja atual na A.L. não a abandonou nos últimos tempos? Com que dados sociais e econômicos os cristãos trabalham em suas análises? Há pouco tempo, proclamou-se no Brasil o surgimento de uma nova classe média. (tema de outra comunicação futura). Será que há nova classe média ou a ascensão de segmentos sociais ao consumo?

E hoje, como tem sido essa relação entre a TdL e a pobreza? Não há dados censitários ou de outros tipos de pesquisa que identifiquem o número de cristãos ligados à TdL. Também não se sabe como vivem esses cristãos da TdL, especialmente os pobres. Surgem novos “sujeitos” da TdL – etnia/raça, gênero, religião, o planeta, a sexualidade... E os pobres, de sujeito central da TdL, acabaram esquecidos?

Houve em pouco mais de três décadas grande desenvolvimento de novos movimentos e comunidades religiosas *carismáticas*. As opções da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) sofreram mudanças, assim como mudou a conjuntura social, econômica, política, ambiental, cultural, religiosa e eclesial, especialmente numa virada conservadora em algumas igrejas cristãs (por exemplo, a católica e a metodista). Tudo isso colocou em xeque a opção pelos pobres?

¹ Ver sobre a opção dos pobres no Vaticano II: JOÃO XXIII, 1962, p. 726; TEIXEIRA, 1988, p. 250-251; BARREIRO, 1977, p. 17-18; LERCARO, 1984, p. 115-116; BEOZZO, 2005, p. 190-192. Sobre essa opção em Medellín, ver o n. 14 “Pobreza na igreja” em CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 1977, p. 147. Sobre essa questão no protestantismo, ver SETOR DE RESPONSABILIDADE SOCIAL DA IGREJA, 1962 (A Conferência do Nordeste) e o artigo sobre essa conferência de BARRETO JÚNIOR, 2008.

Evidentemente, não será possível neste *paper* responder a todas às questões levantadas. Focaremos em apresentar, primeiramente, uma parte teórica sobre a memória bíblica sobre a opção pelos pobres. Depois discutiremos, brevemente, sobre a categoria “pobreza” ou “pobre” ao longo do tempo. Entraremos, então, na identificação socioeconômica de pobreza (extrema, menos extrema e absoluta) e veremos com essa realidade se faz presente no Brasil. Os dados censitários, com breve análise, nos ajudarão a começar a identificar a distribuição socioeconômica das pessoas nas religiões, assim como outras variáveis como analfabetismo, gênero e distribuição religiosa nas regiões brasileiras. Alguns desafios e propostas sobre a práxis da TdL concluirão esta comunicação.

1. Breve memória bíblica sobre a opção pelos pobres

Um levantamento sobre a presença das categorias *pobre* e *rico* na Bíblia não é suficiente para determinar seus significados e intenções. Há frases para todos os gostos e ideologias. Numa metáfora muito feliz, Francisco Orofino ensina que o significado de uma palavra na Bíblia só aparece no conjunto, com a consciência que surge do conhecimento do ponto de partida e do ponto de chegada, por exemplo, como acontece numa estrada sinuosa em uma serra: uma “curva” (frase ou expressão isolada) pode nos enganar sobre a direção da estrada (OROFINO, 2011, p. 124-125).

Segundo esse autor, há cinco palavras no 1º. Testamento que tratam da ideia de pobre: *ani*, *anaw* (ou *anawin*, plural), *dal*, *ebyoon* e *rash* (conceito mais tardio e neutro). As quatro primeiras são palavras que indicam comprometimento e exigência de mudança. Sem entrar poder em maiores detalhes, diríamos que elas indicam os seguintes significados: o curvado, aquele que olha para cima, o oprimido, o humilhado, o miserável, o aflito, o dependente (para *ani*); o pequeno, o humilde (*anaw* ou *anawin*); o insignificante, o fraco, o deprimido, o reduzido, o marginalizado, o sem valor (*dal*); o carente, o necessitado, o indigente, o oprimido, o mendigo e também o pecador (*ebyoon*). Na visão bíblica, a existência dessa situação clama aos céus, exige transformação, pois contraria o projeto de Deus. Essa condição produz perguntas: por que e como há ricos? Daí nasce a inquietação profética de Amós, de Oséias e de tantos outros diante das situações históricas que produzem o empobrecimento. (OROFINO, 2011, p. 125-126).

O ponto fundamental da história salvífica bíblica é a fidelidade à Aliança com Javé. A libertação nasce da fé em Javé que não foi indiferente ao sofrimento do povo no Egito. Essa Aliança quer a felicidade e a vida digna. Se há empobrecimento e opressão isso é sinal de infidelidade. Os profetas surgem para em nome de Deus denunciar a quebra da Aliança e anunciar a necessidade da sua reconstrução. As leis na cultura hebraica, desde os primeiros problemas que emergem nos conflitos do sistema tribal, e mais ainda com o surgimento da monarquia e o aparecimento de contradições sociais graves, nascem para garantir os direitos aos empobrecidos: órfãos, estrangeiros, migrantes e viúvas. O Código da Aliança (Ex 20, 22–23,19) é o exemplo mais antigo disto entre os hebreus.

Com a monarquia aumenta o problema e, segundo Orofino (2011, p. 128), começa a aparecer com frequência expressões como *rico* e *riqueza*. Para ele, a *opção pelos pobres* nasce nesse contexto, no fim do período monárquico, com os profetas, grupo que “em nome de Deus, pode garantir a realização da Promessa e do Projeto de Deus. O primeiro que fala com clareza neste sentido é o profeta Sofonias. Ele conclama o povo a optar pelos pobres, a ‘procurar a justiça e a pobreza’ (cf. Sf 2,4)”. Encontramos em Sofonias 3,12-13 essa posição: “Deixarei em teu seio um povo pobre e humilde, e procurará refúgio no nome de Iahweh, o Resto de Israel. Eles não praticarão mais a iniquidade, não dirão mentiras; não se encontrará em sua boca língua dolosa. Sim, eles apascentarão e repousarão sem que ninguém os inquiete. Salmos de alegria em Sião”.

A visão profética tratava a pobreza como um problema de justiça, defendendo a Lei que foi feita para garantir a fraternidade e a partilha. No exílio, o povo experimenta a opressão, começando pela perda e a retirada compulsória de sua terra. Porém, a partir dessa experiência e da reconstrução da comunidade, a visão religiosa muda, passa a ficar centrada na observância burocrática das leis, especialmente marcadas pelo culto, por uma “teologia da retribuição”. As bênçãos serão dadas àqueles que seguem fielmente o culto. A riqueza e a prosperidade é uma dessas bênçãos. A pobreza então é considerada uma transgressão de natureza religiosa, uma maldição, uma impureza: “Ser pobre passa a ser considerado um pecado.” (OROFINO, 2011, p. 130).

É importante essa contextualização para que se compreenda o papel e as atitudes de Jesus diante de sua tradição religiosa, do resgate que ele faz da Aliança e da tradição profética, especialmente da opção pelos pobres e por todas as pessoas que são excluídas e marginalizadas. A realeza atribuída a Jesus é de um rei servidor e que passará pela cruz. A nova Aliança de Jesus resgata a experiência pascal hebraica, a libertação de toda forma de opressão, de exclusão e marginalização. O seu reino não é deste mundo, não se reduz a esse espaço-tempo, apesar de incluí-lo e dizer que ele começa aqui. Por isso, pede que deixem vir a ele as crianças, as mulheres excluídas, e anuncia que Deus dá aos pobres a revelação e que eles nos precederão no reino. No 2º. Testamento, uma das principais expressões para a categoria pobre é *ptochói*, palavra de origem grega que significa indigente. Outra é *tapeinósis*, também grega, que se equipara com *anaw*. O contexto social, econômico e político da época justificam essas expressões. (OROFINO, 2011, p. 133-134).

Na tradição religiosa cristã, o centro de sua experiência espiritual será a partilha do pão, a mesa que alimenta a fome de pão e da vida plena, começando dos pobres e aqueles que, aos olhos da sociedade, não têm valor. Os seguidores do Caminho serão conhecidos pela acolhida desses marginalizados gerados pela sociedade judaica e pelo império romano. Aqueles que produzem experiências de comunhão e que anunciam um novo reino de amor, justiça e paz. São incontáveis os exemplos da presença da opção pelos pobres nos evangelhos (BOMBONATTO, 2011, p. 139-156; AUGUSTA, 2011).

2. A discussão sobre a categoria pobre e sobre a pobreza

Como foi apresentado de forma panorâmica acima, o valor e a presença da opção pelos pobres nas Escrituras judaico-cristãs são muito significativas. Também já se refletiu bastante sobre essa opção que a Igreja na América Latina e no Caribe fez, desde os anos de 1960, especialmente a partir de Medellín (GUTIERREZ, 1981; BOFF, 1984; RICHARD, 1989; VIGIL, 2007; SOBRINO, 2008).

Sobre a categoria *pobre* também há considerável produção teológica e sociológica. Para os fins e objetivos deste *paper*, é importante retomar também sumariamente essa discussão, pois nos oferece alguns elementos importantes para os desafios atuais da TdL.

A pobreza é uma categoria polissêmica. Cada momento da história a tratou de uma forma. Os profetas, como vimos, colocam-na na perspectiva da justiça, à luz da Aliança, defendendo que todos têm direito a uma vida digna de acordo com o plano de Javé. Jesus se aproxima dessa visão e todas as suas expressões e as referências às formas de exclusão – doentes, prostitutas – destacam que os pobres têm privilégio em conhecer a revelação de Deus, anunciando que neles se faz presente o próprio Deus. Nos primeiros séculos cristãos, São João Crisóstomo (349-407) foi um dos grandes defensores dos pobres: “Que proveito resulta de a mesa de Cristo estar coberta de taças de ouro, se Ele morre de fome na pessoa dos pobres?” (LITURGIA DAS HORAS, 1996, p. 156). Mais tarde, São Francisco (1182-1226) será outra figura emblemática não só na defesa da natureza, mas fazendo-se irmão de todos, especialmente dos pobres e excluídos.

Houve momentos, no entanto, como no período medieval, que o pobre era “meio privilegiado” para que o rico fizesse sua caridade (CASTEL, 1998, p. 64), ele dava “honra ao rico” (DA MATTA *apud* TELES, 2011, p. 31). A partir dessa visão nascem “espiritualidades” e grupos religiosos. Mais tarde, já com o protestantismo, essa ideia volta. Encontramos, por exemplo, em Calvino a seguinte concepção: “Deus mistura os ricos e os pobres para que eles possam encontrar-se e ter comunhão uns com os outros, de modo que os pobres recebam e os ricos repartam”. (MATOS, 1997, p. 75). Porém, com as transformações de toda ordem, especialmente urbanas e comerciais no século XIV, surge outra visão sobre o pobre: aquele que tem privação e carência por falta de trabalho. Isso o leva a se tornar um problema de natureza social e também política, vítima pelo contexto econômico. Assim, começam a surgir e a crescer a ideia de que o pobre é “vagabundo” e “preguiçoso”, ao lado de antigo preconceito que o reduzia a “criminoso”.

Com o capitalismo industrial do séc. XIX, a pobreza passa a ser concebida como problema social. Fica cada vez mais distante o abismo entre o povo explorado e miserável e a riqueza produzida. A sociologia nascente dedicará boa parte de seus estudos a essa questão. Não é o caso aqui de nos determos nas diversas análises de Marx, Engels, Tocqueville, Simmel, Durkheim e de tantos outros. Entre essas explicações, estão aquelas que reduzem o problema a limitações individuais (problemas morais) ou a causas estruturais (econômicas e culturais), caminhando-se para a posição que percebe a pobreza

com produto da sociedade, das relações sociais. Para Telles (2011, p. 36), a tradição sociológica deixava duas grandes posições: “a visão de Tocqueville sobre o triunfo da igualização [...] com o surgimento de desigualdades decorrentes da ação de indivíduos [...] e a visão de Marx e Simmel, segundo a qual as desigualdades entre as classes sociais seriam inerentes ao capitalismo, portanto parte constitutiva das sociedades modernas”. A solução poderia ser a “solidariedade social” ou a revolução. O século XX testemunhará o embate entre a proposta de um Estado de Bem-Estar Social, que durará três décadas, e a tentativa de manutenção de Estados socialistas-comunistas. Nesse mesmo século, as duas posições também encontrarão o seu ocaso. Sucodem-se diversas concepções econômicas – Trilateral, Neoliberalismo, Consenso de Washington e outras – e tantas crises, especialmente no contexto recente chamado de “mundo globalizado”. Com isso, a situação da pobreza, especialmente nos países periféricos, ganha outra proporção e nova dimensão.

As representações da pobreza no Brasil durante anos ficaram circunscritas à questão racial ou ligadas a ela. Eram comuns as referências aos pobres rurais (caipira ou caboclo), que produziram muitos elementos na cultura, e ao pobre urbano (marginal ou bandido), também com grande produção de preconceitos na cultura. Surgem teorias como da “marginalidade” que defendem a ideia da “cultura da pobreza”, expressão de atraso advindas da cultura rural, não escolar e atrasada. O problema de integração seria de integração, especialmente com o aumento da migração, da mobilidade do campo para a cidade, seja individual ou de coletividades. Assim, passam a integrar o “grupo dos pobres” diversos tipos sociais: favelados, moradores da periferia, camponeses sem direitos e explorados (boias frias), migrantes, desempregados, minorias raciais, minorias étnicas, trabalhadores que estão na base da pirâmide social, doentes e deficientes sem amparo, a população de rua, os analfabetos funcionais excluídos do mercado...

2.1. Conceitos econômicos de pobreza

Segundo Pochman (2011), os conceitos de pobreza mais referidos são os seguintes: extrema, menos extrema e absoluta. Por pobreza extrema entende-se a falta de garantia de renda mínima para a sobrevivência, ou seja, para a alimentação. A renda *per capita* familiar é de até $\frac{1}{4}$ do salário mínimo. Tomando o valor atual do salário mínimo no Brasil (R\$678,00), esse valor seria de até R\$169,50.

Na pobreza menos extrema a renda é insuficiente para a reprodução e a sobrevivência. Faltam condições para que se tenha alimentação, habitação, transporte, saúde, educação e etc. A renda *per capita* familiar fica acima de $\frac{1}{4}$ do salário mínimo, mas abaixo de $\frac{1}{2}$ salário mínimo, ou seja, entre R\$169,50 – 339,00.

Já a pobreza absoluta engloba as duas outras. A renda *per capita* familiar é de até $\frac{1}{2}$ salário mínimo, ou seja, R\$339,00.

Márcio Pochman (2011, p. 62) analisa, então, a realidade brasileira a partir desses conceitos e observa que houve nas últimas quatro décadas queda da pobreza absoluta: de

68% (1978) para 26,5% (2008), especialmente pela queda da pobreza extrema - de 42,9% para 9,5% (2008). Tais mudanças foram mais acentuadas em áreas mais ricas, urbanas e metropolitanas, especialmente no Sul e no Sudeste. Também houve redução maior entre os mais velhos, acima de 65 anos.

Há muitas razões que explicam esse processo, mas o principal motivo é que houve grande avanço nos direitos sociais, promovido pela Constituição de 1988, fruto de forte mobilização social. Esses avanços se fizeram sentir especialmente nas áreas da saúde, educação e previdência. Tais mudanças podem ser consideradas “avanços” diante do que se tinha antes. Isso não quer dizer que os problemas nessas áreas não continuem, nem que a grande maioria mais pobres deixou de sofrer a carência histórica de sua trajetória.

Houve papel importante da TdL nesse processo? A resposta é afirmativa. A mobilização dos movimentos sociais, das pastorais, das CEBs foi fundamental para essas conquistas. Diversos grupos, partidos, movimentos surgiram da atuação de cristãos comprometidos com as transformações sociais, econômicas e políticas. E o papel da TdL foi muito importante.

2.2. *Dados sobre a distribuição de renda*

Observa-se nos últimos anos o aumento do gasto social, propiciando em certa medida maior distribuição de renda. Houve um aumento desses gastos de 13,3% do PIB em 1985 para 22% no ano de 2005. Contribuíram para isso um razoável crescimento econômico, especialmente a partir de 2002, e a política de aumento real do salário mínimo. Os segmentos mais pobres se beneficiaram disso. Por exemplo: de 2003 a 2008, o rendimento médio familiar *per capita* para os 10% mais pobres cresceu 9,1% e para os mais ricos foi de 1,6%.

Do ponto de vista político, ao lado de importante desmobilização popular, também cresceu a presença de movimentos sociais organizados na gestão das políticas sociais. Houve entre 2003 e 2009, mais de 55 conferências nacionais que trataram de direitos humanos, cultura etc. Desde o governo Lula deu-se grande incremento a políticas sociais de transferências de renda: Fome zero, Bolsa Família, Prouni, etc. Todos esses fatores contribuíram para alguma mudança social no Brasil. Porém, a inclusão se deu pelo consumo e não por um processo de ampliação do empoderamento popular. Paradoxalmente, houve aumento da pobreza relativa, e o que é pior, cresceu a “desmobilização social”.

Pode-se, então, questionar: houve mudança significativa na desigualdade histórica no Brasil?

Na análise de Pochman (2011, p. 69), o conceito de pobreza relativa é o seguinte: “renda mensal de até 60% dos rendimentos médios dos brasileiros ocupados com mais de 15 horas semanais”. Assim sendo, ele observa que houve redução na Pobreza absoluta – de 71,5% (1978) para 31,4% (2005), mas aumento da Pobreza relativa: de 23,7% para 45,2%

nesse período, ou seja, um aumento da ordem de 90,7%. Essa situação de concentrou, como sempre, em regiões mais pobres, menos desenvolvidas, rurais e não metropolitanas.

Portanto, a desigualdade nas regiões mais carentes não mudou tanto. Com os dados comparativos entre 1991 e 2000, observa-se na Tabela 1 que a pobreza se concentra no Norte e no Nordeste. Destaca-se a situação do Maranhão e Piauí.

Tabela 1 – Estatísticas Básicas da Variável Renda familiar per capita

Região Geográfica	Estado	1991				2000			
		Média	Desvio-Padrão	Mínimo	Máximo	Média	Desvio-Padrão	Mínimo	Máximo
Norte	RO	168,20	60,79	63,94	258,95	249,56	46,81	131,73	305,10
	AC	160,10	63,68	68,94	217,16	201,47	71,53	76,16	262,78
	AM	198,18	105,95	41,99	306,49	187,75	96,99	40,49	282,56
	RR	305,73	75,31	129,62	348,12	252,55	80,34	87,55	307,07
	PA	153,34	82,89	53,93	302,11	180,21	88,93	54,36	333,54
	AP	217,73	50,65	93,07	254,48	233,55	51,27	96,90	276,77
	TO	138,82	62,79	50,36	267,49	188,55	86,61	69,11	374,85
Nordeste	MA	88,12	52,36	33,79	204,18	119,52	69,63	42,28	264,06
	PI	93,85	54,54	29,37	185,56	138,00	73,04	46,29	254,32
	CE	121,97	81,82	25,85	250,70	170,96	106,60	49,04	333,54
	RN	138,82	87,84	36,34	282,27	192,05	109,70	46,52	361,77
	PB	109,23	75,62	25,23	266,00	163,70	101,15	56,33	353,26
	PE	155,81	98,26	32,08	334,54	201,23	118,39	54,69	577,85
	AL	121,74	79,32	37,11	255,02	152,03	93,88	42,40	297,42
	SE	147,69	91,61	51,77	296,19	179,57	116,78	55,16	374,84
	BA	129,93	92,24	25,69	315,49	177,16	107,18	47,57	375,55
Sudeste	MG	215,55	115,33	46,96	457,77	301,54	148,20	66,18	607,18
	ES	216,97	109,56	71,96	489,22	314,93	148,63	115,14	702,78
	RJ	339,56	151,81	111,19	614,15	468,66	196,67	189,86	891,01
	SP	421,21	138,37	91,98	688,93	491,86	155,70	124,16	960,89
Sul	PR	249,24	129,61	64,50	507,28	346,64	162,23	108,24	665,91
	SC	259,69	104,76	89,00	527,95	382,13	132,01	125,75	751,91
	RS	288,62	130,52	77,65	576,72	393,17	164,80	105,29	768,63
Centro-Oeste	MS	243,27	80,66	103,95	352,52	306,27	90,88	125,38	452,48
	MT	226,30	79,96	82,89	355,48	304,74	96,24	127,18	485,37
	GO	235,13	90,78	64,25	376,70	304,91	119,96	95,01	508,18
	DF	524,27	-	524,27	524,27	632,51	-	632,51	632,51
Brasil	253,31	161,99	25,23	688,93	326,87	192,06	40,49	960,89	

Fonte: VINHAIS; SOUZA, 2006

A Tabela 2 mostra dados sobre a linha de pobreza entre 1991 e 2000, tendo como referência também o valor de R\$151,00 no salário mínimo em 2000.

Tabela 2 – Linha de Pobreza para 1991 e 2000

Regiões	Estratos	Linha de Pobreza	
		1991	2000
Norte	Belém	92,00	95,02
	Urbano	82,04	82,82
	Rural	51,60	49,37
Nordeste	Fortaleza	97,18	92,22
	Recife	145,40	133,95
	Salvador	120,81	121,88
	Urbano	85,47	81,86
	Rural	51,60	49,37
Sudeste	<i>Minas Gerais</i>		
	Belo Horizonte	107,13	115,60
	Urbano	72,02	77,72
	Rural	42,64	46,01
	<i>Espírito Santo</i>		
	Urbano	72,02	77,72
	Rural	42,64	46,01
	<i>Rio de Janeiro</i>		
	Metrópole	128,38	138,24
	Urbano	79,88	86,00
	Rural	58,31	62,78
	<i>São Paulo</i>		
Metrópole	153,83	172,38	
Urbano	98,30	110,15	
Rural	61,84	69,29	
Sul	Curitiba	107,17	113,79
	Porto Alegre	83,76	88,19
	Urbano	71,69	75,84
	Rural	48,34	51,13
Centro-Oeste	Brasília	162,51	157,16
	Urbano	115,47	111,43
	Rural	66,32	63,99

Obs.: Valores em Reais (R\$) de julho de 2000.
 Fonte: elaboração própria a partir de Rocha (2003)

Fonte: VINHAIS; SOUZA, 2006

Apesar de todos os avanços, os dados sobre a pobreza no Brasil nos fazem pensar sobre o abismo que ainda existe na distribuição de renda e na qualidade de vida das pessoas, provocando a TdL a continuar sua luta, envolvendo os diversos setores e movimentos da sociedade nessa luta. Há 16, 2 milhões de brasileiros (8,5%) que vivem com até R\$70,00 (renda familiar mensal). Outros 4,8 milhões de brasileiros não têm renda. Houve a ascensão “social” de 30 milhões de brasileiros, chamados, indevidamente, de “nova classe média”. Os 22 milhões de brasileiros que recebem o Bolsa Família tiveram a inclusão de mais 2,5 milhões, que passaram a linha da pobreza extrema nos últimos dois anos (R\$70,00 mês = U\$1,25 ao dia). Ainda faltariam ainda mais 2,2 milhões de brasileiros que continuavam na pior miséria possível. Deve-se observar que esse critério é extremamente limitado: R\$70,00 não compra uma cesta básica para um pessoa. Em São Paulo seriam necessários R\$95,41. E esse valor, em termos do dólar atual, estaria muito defasado.

O Jornal Folha de São Paulo apresentou em 2012 a seguinte referência, passível de muito questionamento, para distinguir os grupos sociais em relação à renda: Extrema pobreza – renda per capita familiar até R\$81,00; Pobreza, renda entre R\$81,00 até R\$162,00; Baixa classe média, renda familiar per capita de R\$291,00 a R\$441,00; Média classe média, renda de R\$441,00 a R\$641,00; Alta classe média, renda de R\$641,00 a R\$1.019,00; Baixa classe alta, renda de R\$1.019,00 a R\$2.480,00; Alta classe alta, renda acima de R\$2.480,00. (FOLHA, 29 maio 2012). Curiosamente, a “alta classe alta” tem um patamar mínimo muito baixo para os padrões da desigualdade brasileira.

Os Censos do IBGE de 2000 e 2010 nos levam a pensar onde se localizam as pessoas em relação à religião, seja do ponto de vista da renda, do analfabetismo, da distribuição entre gêneros, entre a cidade e o campo. As tabelas a seguir mostram alguns desses dados.

Primeiramente, temos a Tabela 3 que mostra a relação de renda e religião nos Censos do IBGE 2000 e 2010. Os percentuais mostram a proporção das religiões Católica e Evangélica (destacando os Pentecostais) e os “sem religião” em relação ao rendimento nominal mensal de todos os trabalhos da população ocupada, conforme o IBGE (10 anos ou mais).

Se os católicos passaram a 64,6% no Censo 2010, eles estão ligeiramente acima na proporção com a população ocupada (65,3%). Os protestantes ou evangélicos estão ligeiramente abaixo: são 22,2% no Censo 2010 e representam 20,8% da população ocupada.

A classe “E” em geral (entre $\frac{1}{2}$ e 1 salário mínimo) aumentou: de 23,3% para 32,6%. Se os “sem renda” forem acrescentados a esta classe, passam de 32,6% para 39,2%. Nesse segmento de classe, o aumento maior se deu entre os protestantes, mais que dobrando o percentual: de 3,1% para 6,8%. Igualmente, esse grupo religioso aumentou no segmento “D”: de 5,9% para 9,9%. Nota-se também que houve ligeiro crescimento dos “sem rendimento” entre os protestantes, inclusive os pentecostais. A maioria da população em pobreza absoluta (até $\frac{1}{2}$ salário mínimo) em 2010, no entanto, está entre os católicos (5,7%), contra 1,5% dos evangélicos, numa proporção de quase 4 x 1. Isso responde à pergunta

“onde estão os pobres?”. Quedas maiores na renda também são observadas entre os católicos, nos segmentos “C”, “B” e “A”, aumentando a queda na medida em que cresce a renda.

Tabela 3 - Renda e religião no Censo do IBGE 2010 (SM= salário mínimo)

CENSO 2000 Renda/Religiões	CLASSE	BRASIL	CATÓLICA	EVANGÉLICA	PENTECOSTAL	SEM RELIÇÃO
SEM RENDIMENTO		7,6%	6,4%	0,8%	0,5%	0,3%
Até ½ SM DE ½ a 1 SM	E 23,3% (30,9%)	5,5% 17,8%	18%	3,1%	2,1%	1,7%
De 1 a 2 SM DE 2 a 3 SM	D 38,1%	25,5% 12,6%	27,8%	5,9%	3,9%	3%
De 3 a 5 SM	C 12,7%	12,7%	9,2%	2%	1,2%	0,9%
De 5 a 10 SM De 10 a 15 SM	B 13,8%	11% 2,8%	10,1%	1,8%	1%	0,9%
De 15 a 20 SM De 20 a 30 SM Mais de 30 SM	A 4,3%	4,3%	3,2%	0,4%	0,1%	0,3%
TOTAL	99,8%	99,8%	74,7%	14%	8,8%	7,1%
CENSO 2010 Renda/Religiões	CLASSE	BRASIL	CATÓLICA	EVANGÉLICA	PENTECOSTAL	SEM RELIÇÃO
SEM RENDIMENTO		6,6%	5%	1%	0,7%	0,3%
Até ½ SM DE ½ a 1 SM	E 32,6% (39,2%)	8,1% 24,5%	5,7% 21,8%	1,5% 6,8%	4,3%	2,8%
De 1 a 2 SM DE 2 a 3 SM	D 43,2%	32,6% 10,6%	27,2%	9,9%	5,6%	3,7%
De 3 a 5 SM	C 8,2%	8,2%	5,3%	1,6%	0,8%	0,6%
De 5 a 10 SM De 10 a 15 SM	B 7,3%	6,1% 1,2%	4,7%	1,2%	1,2%	0,2%
De 15 a 20 SM De 20 a 30 SM Mais de 30 SM	A 1,8%	1,8%	1,2%	0,4%	0,1%	0,3%
TOTAL	99,7%	99,7%	65,2%	20,9%	12,7%	7,9%

Fonte: Dados dos Censos do IBGE 2000 e 2010

3. Outros dados censitários sobre religião: analfabetismo, urbano/rural, gênero e religião/regiões

Outros dados importantes se referem à relação entre analfabetismo e religião, além da presença religiosa no espaço urbano e rural. Também são interessantes a distribuição por sexo e a razão de sexo por algumas religiões (católica, evangélica e os “sem religião”).

A Tabela 4, a seguir, mostra o analfabetismo e as religiões. Caiu o número de católicos analfabetos e aumentou o número de Evangélicos. Há uma hipótese que pode responder a essa questão. Será que é o trânsito religioso: a saída de católicos em direção ao pentecostalismo? Se a pobreza e a exclusão podem ser medidas pela taxa de analfabetis-

mo, ela se encontra também entre os católicos que são 71,2% dos analfabetos contra 17,8% dos evangélicos, em 2010. Esses percentuais para os católicos estão acima de sua presença identitária na sociedade (64,6%) e para os evangélicos estão abaixo, pois eles representam 22,2% da população.

Tabela 4 - Pessoas não alfabetizadas - Censos do IBGE – 2000-2010

CENSO 2000-2010/ RELIGIÕES	PESSOAS NÃO ALFABETIZADAS CENSO 2000	ANALFABETOS: 24.093.776 15,7% de 153.486.617	PESSOAS NÃO ALFABETIZADAS CENSO 2010	ANALFABETOS: 18.637.663 10,5% de 176.949.066
CATÓLICAS	18.573.394 (em 125.517.222) 14,8%	77,1% dos analfabetos são católicos	13.266.566 (em 123.280.172) 10,8%	71,2% dos analfabetos são católicos
EVANGÉLICAS (Pentecostais)	3.140.675 (em 26.452.174) 11,8% (2.416.929)	13% dos analfabetos são evangélicos (10%)	3.326.056 (em 42.275.440) 7,9% (2.351.049)	17,8% dos analfabetos são evangélicos (12,6%)
SEM RELIGIÃO	1.942.424 (em 12.492.189) 15,5%	8,1% dos analfabetos são "sem religião"	1.561.772 (em 15.335.510) 10,2%	8,4% dos analfabetos são "sem religião"
TOTAL	23.656.493	98,2%	18.154.394	97,4%

Fonte: Dados dos Censos do IBGE 2000 e 2010

Outro dado interessante se refere à presença das religiões no meio rural/urbano e também nas relações de gênero. A Tabela 5 mostra essa realidade.

Na relação entre urbano/rural, apesar de toda mudança que se observa desde a década de 1960/70, a migração dos evangélicos foi maior que a dos católicos. O percentual da população urbana entre evangélicos e sem religião é maior que a dos católicos e maior que o percentual nacional. Os católicos estão abaixo desse percentual no Brasil.

Na relação de gênero, nota-se que também aumentou mais, ainda que levemente, o número de homens evangélicos e também o número de mulheres sem religião. Mas a pirâmide populacional católica é muito próxima da brasileira, enquanto que a pirâmide evangélica mostra maior presença de mulheres, crianças e jovens. Como a queda da fecundidade, que no Brasil está próxima de 1,86 e abaixo da taxa de reposição (2,1), essa presença maior de mulheres projeta, demograficamente, maior crescimento dos evangélicos nos próximos anos. A razão de sexo revela essa diferença: entre os católicos é de 98,1. Ou seja, para cada 100 mulheres há 98,1 homens. Entre os evangélicos a razão de sexo é de 77,6. (ALVES et al, 2012).

Importante é a razão de sexo entre os "sem religião", que caiu, mas que é desproporcional com as demais religiões, ou seja, há mais homens sem religião.

**Tabela 5 - Situação: Urbano/Rural -
 Homem/Mulher Censos do IBGE – 2000-2010**

CENSO 2000 Religiões	URBANO	RURAL	HOMEM	MULHER	Razão de sexo
BRASIL	81,2%	18,8%	49,2%	50,8%	97
CATÓLICA	78,8%	21,2%	49,5%	50,5%	98,1
EVANGÉLICAS	86,8%	13,2%	43,7%	56,3%	77,6
SEM RELIGIÃO	87,2%	12,8%	60,3%	39,7%	152,3
CENSO 2010 Religiões	URBANO	RURAL	HOMEM	MULHER	Razão de sexo
BRASIL	84,4%	15,6%	49%	51%	96
CATÓLICA	81,2%	18,8%	49,6%	50,4%	98,5
EVANGÉLICAS	89,5%	10,5%	44,4%	55,6%	80
SEM RELIGIÃO	89,6%	10,4%	59,2%	40,8%	145,3

Fonte: Dados dos Censos IBGE 2000 e 2010

Outro dado mais conhecido (Tabela 6) mostra a presença religiosa por regiões. As relações anteriores entre renda, analfabetismo e também a relação urbano/rural ficam mais justificadas. Chamo a atenção para a última linha que mostra dados com o clero católico (PEREIRA, 2011), mesmo que anteriores ao censo, mas que revelam a desproporção entre número de fiéis e seus funcionários especializados. Onde há mais católicos há poucos padres (Nordeste), menos ainda no Norte, e onde há mais padres houve maior perda de fiéis. Isso dá o que pensar. Será que a redução dos agentes pastorais da TdL, que tiveram sua presença limitada a partir dos anos de 1990, com o crescimento do movimento carismático, explica esse fenômeno? Ou será que justamente esses movimentos ajudaram a diminuir a queda do catolicismo?

Infelizmente, faltam pesquisas que identifiquem os tipos de católicos e sua presença nas diversas regiões brasileiras e também em relação às demais variáveis.

Tabela 6 - Religiões por região e Clero Católico no Brasil

Regiões CENSO 2000 Religiões	BRASIL	NORTE	NORDESTE	SUDESTE	SUL	CENTRO-OESTE
CATÓLICA	73,6%	71,3%	79,9%	69,2%	77,4%	69,1%
EVANGÉLICAS	15,4%	19,8%	10,3%	17,5%	15,3%	18,9%
Pentecostais	10,4%	14,4%	6,9%	12%	8,7%	13,4%
SEM RELIGIÃO	7,4%	6,6%	7,7%	8,4%	3,9%	7,8%
Regiões CENSO 2010 Religiões	BRASIL	NORTE	NORDESTE	SUDESTE	SUL	CENTRO-OESTE
CATÓLICA	64,6%	60,6%	72,2%	59,5%	70,1%	59,6%
EVANGÉLICAS	22,2%	28,5%	26,8%	24,6%	20,2%	
Pentecostais	13,3%	20,1%	16,6%	14,3%	10,9%	
SEM RELIGIÃO	8%	7,7%	8,3%	9%	4,8%	8,4%
CLERO CATÓLICO CERIS 2004 (PEREIRA, 2010)	98%	3%	16%	45%	25%	9%
1 x 8.625 hab. 22.119 em 2010	21.674	663	3.539	9.953	5.529	1.990

Fonte: Dados dos Censos do IBGE 2000 e 2010 e do CERIS 2004 (PEREIRA, 2010).

Conclusão

Finalizando este *paper* é importante apresentar alguns desafios e propostas que possam suscitar na TdL a busca por novos desafios e fazê-la sentir-se provocada a agir de outras formas, seguindo seu método e sua práxis.

A ocupação de espaço pela TdL em GTs de congressos da Soter e Anptecre mostra-se importante para gerar discussão sobre sua teologia, epistemologia, sua metodologia e sua práxis. É preciso ampliar essa articulação e o debate. Eventos como o Fórum Mundial Social tem projetado a TdL internacionalmente.

Os desafios da realidade social são enormes. Há 40% da população mundial na extrema pobreza (2,8 bilhões de pessoas). No Brasil, esse contingente se espalha pelas diversas religiões. A ação inter-religiosa precisa avançar na TdL, ultrapassando sua histórica articulação ecumênica (entre igrejas cristãs).

Há horizontes que geram otimismo. Com a eleição do papa Francisco, que recuou a opção pelos pobres, trata da TdL na Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, fala de maior participação dos leigos, das mulheres, deve-se também avançar numa Igreja laica, no trabalho nas/das comunidades, articular a teologia do laicato, o diálogo inter-religioso, a perspectiva de gênero, da ecologia, a superação do preconceito moral sobre a sexualidade, integrar as mulheres na vida da administração e do ensino na Igreja, superar

sua centralização monárquica. Não se pode mais depender de uma igreja clerical, masculina, exclusivista ou inclusivista, sexista e imperial. A colegialidade em todos os níveis precisa acontecer para que haja efetiva cidadania eclesial e política.

Também é fundamental avançar na criatividade e na inovação pastoral. O papa Francisco tem falado sobre a urgência da proximidade com o povo, especialmente dos excluídos e excluídas, de modo especial os pobres com seus rostos pluridiversos.

Em relação à pobreza e ao enfretamento da lógica capitalista globalizada é muito importante atuar em alternativas econômicas, prática que a TdL conhece bem. Deve-se investir em outros modelos de produção pelos excluídos, uma economia solidária.

Na dinâmica da racionalidade complexa e também cordial, exige-se o investimento em educação popular, garantir formação holística a todos, especialmente aos pobres e àqueles que são excluídos da educação formal, capacitando-os a pensar, a ser cidadãos e a ter instrumentos fundamentais para uma vida de qualidade. A TdL tem consciência do capital social e cultural da religião, do cristianismo, especialmente a partir de processos produtivos e educacionais. Essas mudanças articuladas poderão enfrentar as carências e suas urgências libertadoras.

Referências

- ALVES, José Estáquio D.; BARROS, Luiz Felipe W.; CAVENGHI, Suzana. A dinâmica das filiações religiosas no Brasil entre 2000 e 2010: diversificação e processo de mudança de hegemonia. **Rever**, São Paulo, v. 12, n. 02, p. 145-174, ju./dez. 2012.
- AUGUSTA, Maria de Lourdes. **Jesus na Sinagoga de Nazaré: opção pelos pobres**. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2011.
- BARREIRO, Álvaro. **Comunidades Eclesiais de Base e evangelização dos pobres**. São Paulo: Loyola, 1977.
- BARRETO JÚNIOR, Raimundo César. A Conferência do Nordeste e o Movimento Igreja e Sociedade. **Ultimato**, Viçosa, n. 310, jan./fev. 2008. Disponível em: <<http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/310/a-conferencia-do-nordeste-e-o-movimento-igreja-e-sociedade>>. Acesso em 05 jul. 2013.
- BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II**. 1959-1965. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BOFF, Leonardo. **Do lugar do pobre**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- BOMBONTO, Vera Ivanise. Jesus e a opção pelos pobres. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de (Org.). **A opção pelos pobres no século XXI**. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 139-156.
- CASTEL, Robert. **As metamorfoses da questão social; uma crônica do salário**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO – CELAM. **A igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio**. Conclusões de Medellín. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. .
- GUTIERREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1981.

- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Censo Demográfico 2000**. Rio de Janeiro: IBGE, 2003.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2013.
- JOÃO XXIII, RADIOMENSAGEM para o II Concílio Vaticano. **REB**, Petrópolis, v. 22, n. 3, p. 726, 1962.
- LERCARO, Giacomo. **Per la forza dello Spirito**. Bologna: Ed. Dehoniane, 1984.
- LIBANIO, João Batista. **A volta à grande disciplina**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1984.
- LITURGIA DAS HORAS. v. IV. 21ª Semana do Tempo Comum, sábado. São Paulo: Paulus, 1996.
- MATOS, Alderis S. Amando a Deus e ao próximo: João Calvino e o diaconato em Genebra. **Fides Reformata**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 70-89, 1997. Disponível em: <<http://cpaj.mackenzie.br/fidesreformata/revista.php?nomeedicao=N%C3%BAmero%20&anoedicao=1997&idedicao=4>>. Acesso em: 10 jun. 2013.
- OROFINO, Francisco. A categoria pobre na Bíblia: permanência e mudança. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de (Org.). **A opção pelos pobres no século XXI**. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 123-138.
- PEREIRA, José Carlos. Censo anual da Igreja Católica no Brasil – CAIC-Br. Disponível em: <http://www.ceris.org.br/pdfs/analise_censo_igreja_2011.pdf>. Acesso em: 10 jul 2013.
- POCHMANN, Márcio. Pobreza em transformação no Brasil. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de (Org.). **A opção pelos pobres no século XXI**. São Paulo: Paulinas, 2011. 59-85.
- RICHARD, Pablo. **A força espiritual da Igreja dos Pobres**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- SETOR DE RESPONSABILIDADE SOCIAL DA IGREJA – Confederação Evangélica do Brasil. **Conferência do Nordeste** – Cristo e o processo revolucionário brasileiro. Recife, 22 a 29 jul. 1962. Disponível em: <<http://www.metodistavilaisabel.org.br/docs/A-CONFER%C3%8ANCIA-DO-NORDESTE-livro1.pdf>>. Acesso em: 05 jul. 2013.
- SOBRINO, Jon. **Fora dos pobres não há salvação**. Pequenos ensaios utópicos-proféticos. São Paulo: Paulinas, 2008.
- TEIXEIRA, Faustino. **A gênese das Ceb's no Brasil**. Elementos explicativos. São Paulo: Paulinas, 1988.
- TELES, Sarah Silva. A categoria pobre: o que tem a dizer a sociologia? In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de (Org.). **A opção pelos pobres no século XXI**. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 29-57.
- VIGIL, José Maria. **Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- VINHAIS, Henrique; SOUZA, André Portela. Pobreza relativa ou absoluta? A linha híbrida de pobreza no Brasil. Anais do XXXIV Encontro Nacional de Economia [Proceedings of the 34th Brazilian Economics Meeting] from ANPEC - Associação Nacional dos Centros de Pósgraduação em Economia [Brazilian Association of Graduate Programs in Economics]. 2006. Disponível em: <<http://www.anpec.org.br/encontro2006/artigos/A06A140.pdf>>. Acesso em: 31 jul. 2013.

O ARQUÉTIPO MARIANO NA PERSPECTIVA DA TE- OLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Antônio Lopes Ribeiro*

Resumo: *Em seu papel de normatizadora, controladora e disciplinadora da ordem social a Igreja Católica propôs um arquétipo para as mulheres espelhado em Nossa Senhora, uma mulher passiva, submissa e serviçal, que se revelou por demais prejudicial às mulheres, ao reforçar o sistema patriarcalista. Os tempos são outros e as mulheres cada vez mais conscientes das forças que as oprimem, sentem necessidade de resgatar a figura histórica de Maria, como um modelo libertário de vida. Desde uma perspectiva da Teologia da Libertação, o presente artigo tem por objetivo apresentar um novo arquétipo para as mulheres, a partir da histórica figura de Maria de Nazaré, uma mulher ativa, consciente do sistema opressor de sua época, que esteve engajada com seu filho, na sua luta pela libertação de seu povo.*

Palavras-chave: *Arquétipo mariano. Patriarcalismo. Maria de Nazaré. Libertação. Opressão.*

Introdução

O fato de Maria ter sido a mãe do Messias, tão aguardado por aqueles que viveram a espera messiânica, foi marcante para a história do cristianismo. Maria tornou-se uma figura exponencial na devoção popular, bem como na Igreja Oficial, ganhando um status de divindade, ocupando seu lugar especial na Liturgia, com datas a ela dedicadas, além de ter sido agraciada por quatro dogmas em reconhecimento por ter se tornado a mãe de Deus.

Por longos séculos, muito se valorizou o lado fantasioso, mágico e divino de Maria. Também muitas vezes ela foi apresentada às mulheres como arquétipo de mãe, esposa fiel, submissa e serviçal. Contudo, graças ao racionalismo moderno, hoje, as pessoas se identificam muito mais com a histórica Maria de Nazaré do que com aquela Maria imaginada, idealizada e divinizada pelos celibatários eclesiásticos, que preferem mantê-la separada de todas as outras mulheres a ter que aceitar a possibilidade de que tenha sido uma pessoa normal, esposa de José, com o qual possa ter tido outros filhos, além de ter se engajado no processo de libertação pacífica de seu povo, liderada por seu filho Jesus, que num movimento contracultural ousou desafiar os poderosos de seu tempo e por isso mesmo foi executado.

Vivemos numa realidade em que se procura resgatar a dignidade da pessoa humana. No que se refere a Maria, a mesma tem sido tradicionalmente como um espelho a refletir uma imagem invertida da sua figura real, humana e histórica. Urge, portanto, que se realize um resgate da pessoa humana de Maria, em vista à salvação do homem todo, a

* Doutorando em Ciências da Religião pela PUC-Goiás. E-mail: antlopes@senado.gov.br.

fim de que o homem ou a mulher, em sua condição histórica, ao olhar para sua imagem, possa nela ver a si próprio e não um 'seu' contrário, um ser divinizado, jamais possível de ser imitado. Ao desnudá-la da roupagem a que esteve tradicionalmente revestida, é possível encontrar em Maria, uma pessoa humana, que além de ser uma mulher simples e humilde, que experimentou em sua própria vida a pobreza e o sofrimento, foi uma mulher forte, de luta, de consciência crítica, que não vacilou em denunciar no Magnificat as injustiças sociais cometidas contra os humildes e oprimidos de seu tempo.

1. Maria da história

A parca referência sobre Maria na Bíblia demonstra que os fundadores do Cristianismo não tinham a compreensão que se tem dela hoje. Ao analisar o grau de historicidade de Maria no Novo Testamento, Leonardo Boff (1983, p. 123), observa que ela é uma mulher “simples, pouco ilustrada, mulher do povo humilde”, sendo um traço fidedigno de sua historiografia o fato de que “ela não contava entre as grandes mulheres daquele tempo. Participava do anonimato geral das mulheres do judaísmo”. Para Carlos Mesters (1980, p. 14), a história de Maria “é a imagem da história do povo humilde. É uma história que ainda não terminou. Continua, até hoje, nas pequenas e grandes histórias deste povo, que anda escondido de baixo do andor, rezando sem parar a Ave-Maria”.

Maria viveu num contexto de dominação, de opressão. Seu país estava subjugado ao poder do Império Romano. Todas as nações circunvizinhas, inclusive Israel, estavam sob o domínio do Imperador de Roma, Augusto, dono do mundo. Como se não bastasse viver num contexto de muita opressão sobre o povo, há de se considerar também a religião dos tempos de Maria, o Judaísmo, uma religião monoteísta cheia de preceitos, de obras, de temor e rigor que tem um Deus puramente masculino, que cerceava completamente o espírito de liberdade de seu povo (COMBLIN, 2010, p. 36). A consolidação de um monoteísmo, cuja divindade é masculina, se tornaria por demais desastroso para as mulheres, a quem coube consequentemente como destino serem tratadas como réplicas de Eva (HINES, 2005, p. 30).

Ainda que Jesus tenha tentado resgatar o feminino, conforme consta nos Evangelhos canônicos e nos escritos apócrifos, isso não foi claramente percebido pelos continuadores de seu movimento. Com efeito, o rigorismo da religião judaica, centrada numa divindade masculina, tornou-se completamente desfavorável à mulher, na Palestina, à época do nascimento de Maria. De dependente do pai, antes do casamento, a mulher passava a dependente do marido, ao casar-se. Este, por seu lado, passava a ser seu senhor. No decálogo (Ex 20,17), a mulher constava como um bem (coisa) de propriedade do marido, no mesmo nível do servo, do boi, do jumento etc. Da mesma forma como se adquiria um escravo, se adquiria uma esposa, com o único diferencial de que a relação com o escravo se dava pela posse e a da mulher, envolvia o coito (FERREIRA, 2009, p. 151-152). Com essa desvalorização, a mulher ficou restrita ao lar e à família. Seu destino, a procriação. Era inimaginável e até considerado uma maldição, um casamento judeu sem filhos e assim mesmo, filhos varões, porque ter filhas se traduzia em desgraça (ARIAS, 2006, p. 91).

Para a mulher palestina, portanto, a vida era muito dura. Ao sair de casa tinha que cobrir-se totalmente, de modo a não ser reconhecida; se não tivesse filhos no casamento, a culpa por esterilidade recaía sempre sobre ela, como um castigo divino; devia submissão total aos esposos e absoluta fidelidade conjugal e, caso falhasse nesse quesito, era duramente castigada (FERREIRA, 2009, p. 152). A sociedade daquele tempo não aceitava que as mulheres judias tivessem qualquer contato com homens que não fosse da família. Não lhes era permitido ter um rabino como mestre nos estudos. Assim, não era só inaudito, como até escandaloso, que uma mulher abandonasse seu lar a fim de acompanhar um rabino em sua missão itinerante. Ao quebrar essa tradição, conforme Prophet (2006, p. 45), Jesus permitiu que mulheres com quem falava abertamente, o seguisse em seu ministério. Dentre essas mulheres, se destacava, além de Maria, sua mãe, Maria Madalena, Marta, Maria de Betânia, Salomé, Joana e Susana.

A história de Maria é melhor compreendida no contexto do Reino de Deus, do qual tomou parte desde o momento que aceitou ser a mãe de seu principal porta-voz. O povo judeu viveu sempre na expectativa de libertação. A espera messiânica residia na esperança de que a situação de opressão em que viviam, seria revertida com a implantação do Reino de Deus aqui na Terra. O tema do Reino de Deus desenvolvido pela Teologia da Libertação concebem a história de Deus na própria história humana, sem, contudo, confundi-las ou separá-las. Com isso refuta uma teologia dualista responsável pela desistorização de Deus, concorde com a filosofia grega (LÖWY, 1989). O Reino de Deus refere-se à situação concreta em que vivem as pessoas, e isso tem grande importância sociológica, mesmo que se acredite nele como mistério que se realiza em plenitude na transcendência. O Reino de Deus tem sua importância para os dias de hoje por tratar-se de uma “realidade pessoal, social, cósmica” tendo como ponto de partida a realidade presente, a experiência que se vive do amor transcendente de Deus que se concretiza no amor ao próximo (COYLE, 1999, p. 20).

Nos textos canônicos, a proposta do Reino de Deus contrasta com as estruturas sociais judaicas e a religião dominante da época, “considerada unicamente como um conjunto de leis e ônus que, na opinião de Jesus, nem seus sacerdotes eram capazes de cumprir” (ARIAS, 2006, p. 49). De acordo com Ferreira (2009, p. 157), no tempo de Jesus, o judaísmo estava erigido sob o sustentáculo de três colunas: lei do puro e impuro, circuncisão e lei do sábado. Ora, em oposição à concepção do Reino de Deus, a ideologia decorrente dessas três colunas eram totalmente inóspitas às mulheres e aos pagãos. Contudo, havia chegado o momento de mudar isso, com a implantação do Reino de Deus (Mc 1,15), afinal de contas, “era a vontade de Deus” e os seguidores de Jesus já o experimentavam concretamente e na fé.

Assim como todas as mulheres judias de sua época, Maria também vivia a espera messiânica. Quanto a ser a mãe do Messias, isso certamente não passava pela sua cabeça. De acordo com Coyle (1999, p., 44), a anunciação é um recurso comum na Bíblia que serve para enfatizar um papel significativo que determinada pessoa desempenhará na história da salvação. No caso do anúncio do nascimento de Jesus a anunciação que se faz no presente, na história de seu tempo, estabelece uma ponte com anunciaçãoes semelhantes presentes na mais remota história do judaísmo. Essa autora entende que a perplexa pergunta de Ma-

ria sobre como ela iria conceber, pois não tivera contato sexual com nenhum homem (Lc 1,34), não deve ser interpretada como tal, e sim como um recurso literário próprio desse tipo de anúncio, que “oferece ao anjo a oportunidade de explicar que a concepção será virginal”, mostrando assim que Maria será “mãe do Messias por extraordinária ação divina”

Além de ser apresentada como uma mulher pobre, nos evangelhos, Maria pode ser designada como uma mulher peregrina típica do povo brasileiro. Assim como muitos retirantes do Nordeste, que se deslocam de um lugar para outro, fugindo das intempéries da vida à procura de uma vida melhor, de certa forma, Maria também levou uma vida de peregrina. Por força das circunstâncias teve sempre que se deslocar de um lugar para outro, desde o nascimento de Jesus até sua morte. Muito provavelmente também continuou nessa vida de peregrinação, no processo de divulgação dos ensinamentos de Jesus, que se deu após sua morte. Ainda grávida sai em visita à sua prima Isabel (Lc 1,39-45) percorrendo uma distância de mais de 100 quilômetros (sua prima vivia numa região montanhosa) permanecendo em sua casa por três meses. A visita à sua prima serve como pano de fundo para o canto do Magnificat, proferido por Maria, tendo sido antes motivada pelas palavras alegres de Isabel, após sentir a palpitação de seu filho em seu ventre: “Você é bendita entre as mulheres” (Lc 1,42). Trata-se de um encontro entre duas mulheres cujos filhos têm missões distintas, porém convergindo para um mesmo projeto, que era a luta contra o anti-Reino.

É um momento único no Novo Testamento, em que duas mulheres ocupam a centralidade numa mesma cena, coroada com o canto do Magnificat, uma clara alusão de Lucas ao povo de Israel. Dirigindo-se aos *anawim*, Maria entoava o canto dos oprimidos, “em que ela e Isabel expressam suas preocupações pelo Israel daquela época. Sua fala profética caracteriza a vinda de Deus como compaixão, a realização da promessa feita a Abraão e Sara” (COYLE, 1999, p. 29). Maria expressa com todo vigor no canto do Magnificat (Lc 1,50-53), os conflitos sociais e expectativas de mudança, que viria a se concretizar com a intervenção de Deus em favor dos pobres e dos oprimidos que se sucumbiam sob o jugo do Império Romano explicitando assim a consciência social que ela tinha, cuja raiz era “simultaneamente ética e religiosa”. A apresentação que Lucas faz de Maria, a coloca ao lado das “mulheres fortes do Antigo Testamento, que se engajaram no projeto de libertação de seu povo, como Míriam, Ana, Rute, Judite e Ester. Elas tematizam a resistência e o combate das mulheres e de toda a comunidade de Israel”. Assim, Lucas apresenta Maria como sendo herdeira de uma “tradição profética e feminino-simbólica de seu povo, ao mesmo tempo em que inova suas esperanças e as estende para toda a humanidade. Maria, geradora do povo, defende a vida e por ela se empenha” (MURAD, 1997, p. 48-49).

Provavelmente, por ter sido um irresistível modelo de discipulado para sua comunidade, Lucas atribui o Magnificat a Maria, retratando-a como uma mulher de ação que anda longa distância para visitar sua prima Isabel (COYLE, 1999, p. 29). Ainda que nele se refira a si mesma por cinco vezes, isso não deve ser visto como narcisismo, porque está totalmente direcionado a Deus. O que ela canta, são “as façanhas de Deus realizadas nela e também os grandes feitos de Deus na história” (MURAD, 2012, p. 85-88). A intérpre-

te do Magnificat é uma mulher de consciência crítica (ao estilo Paulo Freire), sabendo ler, portanto, a realidade que a cerca. Sabe distinguir poderosos de humildes, ricos de pobres. Reconhece a opressão que os poderosos imprimem sobre os humildes bem como sobre a situação de exploração dos ricos sobre os pobres. Maria é uma mulher profética que “vê as injustiças e as denuncia”. Ou seja, a histórica Maria de Nazaré “não só constata e desmascara situações de injustiça, mas proclama que essas situações podem mudar, que a revolução nas relações sociais é possível” (MURAD, 2012, p. 88).

Por força de um decreto de César Augusto, num recenseamento que previa o alistamento para todos, Maria se desloca com José para Belém a fim de alistar-se (Lc 2, 1-7). Ali, Maria dá à luz e é obrigada a fugir juntamente com José e o filho, para o Egito, pois Herodes intencionava matar Jesus (Mt 2,14). Do Egito, após a morte do rei Herodes, volta para uma cidade no interior da Galiléia, Nazaré, longe da Judéia, onde se encontrava Aquelau, o sucessor de Herodes (Mt 2,22-23). É ali que Jesus passará grande parte de sua vida (em torno de 30 anos), até lançar-se à vida pública, cujo evento inaugural foi a festa de Caná da Galiléia, com a presença de sua mãe, Maria, só que desta vez, como sua fiel seguidora, estando presente em seu movimento até sua morte na cruz (Jo 2, 1-13; 17, 25-27).

Embora tão jovem ainda, uma adolescente, Maria viveu todos os aspectos constitutivos da maternidade. Como qualquer outra mãe, Maria passou pela experiência de carregar o filho em seu ventre, de amamentá-lo, de cuidar para que estivesse sempre limpo, dando-lhe amor e carinho, enfim, educando-o e com ele estabelecendo um vínculo básico que lhe garantiu a sobrevivência. Juntamente com o esposo, José, Maria manteve uma relação educativa com Jesus, o qual sabia muito bem de seus limites. Na família de Nazaré houve uma “saudável relação educativa, superando os extremos do autoritarismo e da permissividade ilimitada”, que deu excelentes condições para que Jesus tivesse um desenvolvimento humano e espiritual adequados. Certamente, já na fase adulta de Jesus, Maria experimentou situações de conflito ao perceber que seu filho não se importava mais com a família biológica e sim com o novo grupo formado por seus seguidores (Mc 3,31-35) (MURAD, 1997, p. 19-21).

Conforme mostram os Evangelhos, na forma que Jesus tinha de se relacionar com as mulheres (Maria Madalena, por exemplo), deduz-se que as relações mantidas por Maria com Jesus “não foram ambivalentes, nem possessivas, nem perturbadoras; o crescimento que ela lhe propiciou e o apoiou foi um crescimento em liberdade, de tal forma que não deixou fixações que depois projetaria em outras mulheres”. Mas não só esse trato positivo de Jesus com as mulheres, como também o equilíbrio entre o masculino e o feminino típicos de sua personalidade, “são frutos da educação positiva que teve com “sua família em Nazaré. Não somente Maria, mas de José e Maria, bem como da ‘grande família’, na qual se incluíam os parentes próximos” (MURAD, 1997, p. 25).

De acordo com Bimgemer (2002, p. 52), o pouco que se pode conhecer de Maria no Novo Testamento permite afirmar que ela esteve engajada no movimento de caráter “itinerante carismático”, iniciado por seu filho Jesus, “no qual homens e mulheres são admitidos em relações de fraterna amizade”. Assim, Maria se junta às poucas mulheres do Antigo

Testamento que conseguiram impor-se como protagonistas da história de libertação do povo de Israel: Agar, Raquel, Míriam, Ana, Débora etc. No Novo Testamento, com a vinda do Messias, a mulher passa a merecer a atenção de Jesus que adota para com elas um comportamento oposto aos padrões vigentes. Contudo, mais que em qualquer outra, é em Maria que a mulher se projeta, pois a ela coube desempenhar conscientemente um papel ativo, “decisivo e decisório na encarnação de Jesus, o Messias (Lc 1,26-38)” (CEBI, 2008b, p. 69).

Ainda que os textos do Novo Testamento sejam centrados na pessoa de Jesus e pouco fale de Maria, deixa subentendido que ela se fazia muito presente na vida e atividades de seu filho, sendo percebida pelas comunidades cristãs sob diversos aspectos. Embora todos os evangelistas se refiram a Maria é João quem coloca Maria presente na vida de Jesus, como discípula, em dois momentos bastante significativos: no início de sua vida pública, em Caná (Jo 2,1-12) e no fim de sua missão, ao pé da cruz (Jo 19,25-27). João deixa muito claro que no seguimento de Jesus não há privilégio familiar, pois Maria é a ‘mãe’ que segue o filho, tornando-se uma sua discípula. Ao atingir os trinta anos de idade, Jesus se separa de sua família e centra-se apenas em sua missão. Não que ele a tenha abandonado, mas é que tem um projeto em mente que vai exigir dele uma concentração total. Assim, sem qualquer ressentimento, apego, privilégios, ou intromissão nos assuntos de sua família, ou mesmo sem passar a ser apenas um conselheiro religioso dela, Jesus passa a ter um novo conceito de família: “Ele é o homem que existe para todas as pessoas. A sua missão o projetou no cenário do mundo: todas as pessoas são virtualmente seus parentes” (COMBLIN, 2010, p. 12).

Em Caná da Galiléia, numa festa de casamento, faltou vinho para os convidados. Isso era um problema para os promotores da festa. Ali acontece um dos sete sinais (milagres) narrados por João, em seu Evangelho. João apresenta Maria “como mãe da comunidade cristã, que estimula os servidores e amigos de Jesus a realizarem sua vontade” (MURAD, 2012, p. 95). Ficam evidentes nesse relato duas características de Maria que serão fortemente reiteradas pela Igreja, ao propô-la como arquétipo a ser imitado, sobretudo pelas mulheres, através dos séculos: solicitude e intercessão em favor das pessoas. Maria não vive para si mesma. É uma mulher atenta, bondosa e caridosa e por isso percebe as necessidades das pessoas. “Eles não tem mais vinho”, diz Maria a Jesus, ao que retruca: “Que queres de mim, mulher? Minha hora ainda não chegou”. Maria simplesmente diz aos serventes: “Fazei tudo o que ele vos disser” (Jo 2, 3-4).

Destaca-se aqui o versículo em que Jesus chama sua mãe de “Mulher”, que para muitos é sinal de desmerecimento, sendo, em razão disso, motivo de muita polêmica entre católicos e protestantes. Leonardo Boff (1983, p. 123) minimiza a resposta dada por Jesus a Maria, em Caná, considerando que a mesma “somente na aparência parece prezar menos os laços com sua mãe”. Jesus quer apenas demarcar o começo de sua missão e mais do que qualquer outra pessoa, Maria é aquela que se engaja na missão de seu filho, como discípula e nisso sua grandeza vai além de sua maternidade biológica. Assim, ela é mãe em maior profundidade. Na mesma linha minimizadora de Boff, Duquesne (2005, p. 90), afirma que não se deve ver isso como uma forma de menosprezo. Esse fato apenas quer indicar que o

liame que une Jesus à sua mãe passa para um outro plano. Jesus já não é mais o mesmo. Ele assumiu integralmente sua missão de libertar seu povo da condição de opressão e escravidão, embora jamais pegue em armas para isso, o que não evita que seja assassinado.

Nas bodas de Caná fica claro que há uma virada na vida de Maria que a marca decisivamente. Parece que somente ali se corta o cordão umbilical que unia Jesus à família. As bodas de Caná serve de ilustração para mostrar que as relações entre Maria e Jesus se alteram. Ela já não é mais tratada como mãe, mas como mulher. Maria aceita essa condição sem questionar. Sabe que seu filho não é mais seu, pois é de todos. Assim, renunciando a possuí-lo e sobre ele manter algum domínio, une-se a ele e à sua missão de implantação do Reino, passando também ela ao segundo plano. A partir de então, Maria é apenas mais um membro da comunidade que se forma em torno de Jesus. “A maternidade se transformou, saiu da caverna-útero do lar, que tanto acolhe como pode aprisionar. Maria agora já é a mulher, a figura feminina da comunidade” (MURAD, 1997, p. 26). A partir de então, Maria canaliza seu serviço materno em prol dos seguidores de Jesus, que tem seu ponto máximo no relato da cruz (Jo 19,25-27), quando então se torna, simbolicamente, a mãe de toda a humanidade.

Se o cenário de Caná era de vida, de comemoração, num clima de grande alegria em que Maria, sempre solícita às necessidades dos outros, faz sua primeira mediação junto ao Filho e acontece o primeiro milagre dentre tantos outros, por Ele realizados, agora, no momento da crucifixão do Filho, o cenário é outro. Não tem festa, não tem alegria, é somente tristeza, muito sofrimento, num clima de morte. Ali, frente ao Filho, se encontra a mãe sofredora, fiel seguidora de Jesus, que juntamente com outras mulheres (Maria de Cléofas e Madalena), permanece com Ele até o fim juntamente com o “discípulo amado”, João. Os outros se debandaram devido ao medo, ou por não suportarem assistir à morte de seu Mestre. Quando Jesus entrega sua Mãe aos cuidados de João, sua intenção não é resolver um problema familiar, no sentido de estar preocupado com sua sobrevivência e sim torná-la mãe da comunidade cristã. Uma vez mais Jesus a chama de “mulher”, mostrando que enquanto seguidora, o papel de Maria ultrapassa o de mãe biológica, assumindo um sentido simbólico de mãe da própria comunidade, a Igreja nascente. Trata-se de um momento solene em que simbolicamente Maria é tornada mãe da comunidade cristã. “O discípulo amado, que representa a comunidade, recebe-a como mãe. Maria é investida nessa nova missão. Acolhe os membros da comunidade cristã como seus filhos” (MURAD, 2012, p. 98).

Na Mariologia, por sua obediência do início ao fim, Maria torna-se a Nova Eva. É na qualidade de mulher, como foi chamada por Jesus, que Maria se torna “a mãe de todos os viventes” redimidos de modo único e definitivo por Cristo, o “Novo Adão”. Para a devoção popular, Maria aos pés da cruz, é a imagem da *Mater Dolorosa*, a “Mãe das Dores”, que ao padecer com seu Filho, por tão grande sofrimento, torna-se motivo de inspiração para todos os sofredores, dando-lhes ânimo para enfrentarem com persistência e coragem as cruzes de sua própria existência (MURAD, 2012, p. 99). Isso lamentavelmente fará com que muitas pessoas desistam de lutar pela vida, ao associar seu sofrimento ao de Maria, como uma coisa desejada por Deus. Após a morte de Jesus, a última menção que se tem de

Maria é sua permanência no cenáculo, após a ressurreição e ascensão de Jesus. Após isso, Maria simplesmente desaparece. Não há qualquer referência no Novo Testamento sobre ela que a situe num período histórico posterior a esse acontecimento.

2. O arquétipo mariano apresentado às mulheres pela igreja

Ao longo da história a Igreja usurpou de seus fiéis o direito a ter um encontro com Maria, como uma pessoa mais humana e real. Ao contrário, proporcionou-lhes um encontro com um ser divinizado, miraculoso e irreal, desprovido de qualquer significado concreto para suas vidas. Devido a doutrinas destituídas de qualquer sentido humano e de comprovação empírica, a vivência da fé tornou-se algo impossível para muitos cristãos, que se negaram a reconhecer Maria como um modelo religioso concreto a ser seguido. Ranke-Heinemann (1996, p. 364), se questiona como, por exemplo, “uma mulher há de se reconhecer em Maria quando a ladainha de Nossa Senhora louva Maria como *mater inviolata*? Isso torna as outras mães *matres violatae*, mulheres que foram violadas, maltratadas, conspurcadas, injuriadas, envergonhadas e profanadas – pela maternidade”.

De acordo com Elizabeth Johnson (2006, p. 61), a idealização de Maria, como modelo para as mulheres, atribui-lhe “uma história de vida em que é tornada submissa, dessexualizada e presa à maternidade”. Essa idealização, na visão de uma análise crítica feminista é fruto de uma criação planejada por homens, a fim de que Maria se tornasse arquétipo de “mulheres subordinadas a homens”, com a finalidade de funcionar para definição e controle das mulheres. Ainda que isso não se constitua em essência toda a tradição mariana, é fato que essa imagem arquetípica de Maria, que sempre foi proposta principalmente para as mulheres “fortalece as estruturas sociais patriarcais e inculca nas mulheres a legitimidade de seu lugar” (JOHNSON, 2006, p. 61).

Numa ambiguidade não aceita pelo racionalismo técnico próprio da ciência moderna, tendo por base um exclusivismo materno, o cristianismo “tornou Maria Virgem, biologicamente e simbolicamente virgem, uma divindade verdadeiramente deusa e verdadeiramente mulher/mãe” (GEBARA, 2009, p. 17). Essa figura contraditória de Maria, avessa à credibilidade empírica, foi interpretada por meio de “uma chave de desprezo da sexualidade e de submissão a Deus Pai, Senhor absoluto e espírito perfeitíssimo”. Nessa chave de interpretação de ordem patriarcal e celibatária masculina, Maria “não se pertence a si mesma, pertence a Deus, seu Senhor e Criador”. Além do que, ela “não pode ter sexo ou vivência sexual, porque o sexo amarra, envolve numa dependência, numa alcova exclusiva, numa relação de propriedade, de possível gozo físico e de instantâneo esquecimento da dor de seus filhos e da vontade absoluta de Deus” (GEBARA, 2009, p. 18-19).

Pensada desta forma, Maria soa como uma impossibilidade para as mães de hoje, que se tornam cada vez mais conscientizadas da condição de dominação masculina a que estiveram historicamente submetidas, pois “são convidadas a ser de certa forma assexuadas, a fim de manter a humilde obediência à vontade suprema de Deus”. Isso faz com que se

tornem obrigatoriamente “objeto para o outro, sexo para o outro, cuidado do outro, serviço para o outro, prazer para o outro, mas não para elas” mesmas (GEBARA, 2009, p. 19). Em razão disso, devido a esse tipo de interpretação patriarcal, Maria se torna um modelo, um ícone, uma musa inspiradora, praticamente impossível de ser imitada por uma mulher real.

Elizabeth Fiorenza (2009, p. 29-30) resume bem o que a Igreja fez de Maria, ao longo dos séculos, com o intuito de exercer seu controle sobre as mulheres. A autora aponta quatro formas com que as mulheres foram desvalorizadas com o culto a Maria, socioculturalmente construído, responsável por legitimar “a marginalização e exploração” das mulheres: 1) ênfase à virgindade “em detrimento da sexualidade”; 2) associação unilateral “do ideal de ‘ser verdadeiramente mulher’ com a maternidade”; 3) associação religiosa de valores como: “obediência, humildade, passividade e submissão como as virtudes cardinais de mulheres”; 4) construção de uma “complementaridade de gênero essencializada que mantém a opressão estrutural de mulheres”.

É assim, por meio dessas formas que Fiorenza (2009, p. 29) qualifica de “ideologizantes e mitologizantes da mariologia kyriarcal” que Maria ao ser considerada uma mulher ao mesmo tempo “serva do Senhor, pura, humilde, que se doa por completo e mãe paciente cheia de tristezas, é pregada às mulheres como o modelo que deve ser imitado, mas nunca poderá ser alcançado”. De fato, em tempos de emancipação da mulher no mundo social e religioso, da forma com que é acima qualificada, Maria jamais poderá servir de “modelo inspirador e libertador para mulheres” (FIORENZA, 2009, p. 29).

3. O arquétipo mariano numa perspectiva libertária

Na análise que faz sobre o marianismo enquanto “estereótipo da superioridade espiritual da ‘mulher’”, Zaíra Ary (2000, p. 78-79), apresenta Maria, como semi-divinizada pelo catolicismo, tornando-se para a mulher modelo de “submissão, de pureza e de sofrimento”. Contudo, diz a autora, a modalidade “esposa-mãe submissa e sacrificada”, idealizada pela teologia tradicional, foi resignificada pela teologia da libertação, camuflada, de certo modo, “na modalidade ‘mulher-esposa-mãe-corajosa’”, a exemplo de Maria, do Magnificat. Visto desse modo, o marianismo pode ser entendido como “um contrapoder feminino, ou mais precisamente de um contrapoder maternal”, o que na sua opinião desvenda a fragilidade “do chamado ‘sexo-forte’, assim como a força do enganoso ‘sexo-frágil’”.

Eis que como um sonho surge como uma luz no horizonte a iluminar a todos de igual modo, uma antropologia nova, idealizada pelo movimento feminista, que anuncia uma mulher nova e igualmente um homem novo, nascido de uma árdua e lenta luta da mulher por conquistar sua “humanidade própria”. Trata-se de uma antropologia unitária e não dualista, em que o movimento feminista propõe uma releitura da história de homens e mulheres, a fim de tentar “tornar retos os caminhos da história”. Ou seja, a proposta das mulheres, bem como o trabalho daquelas ou daqueles que simpáticos à sua luta aderem ao movimento, objetiva desconstruir a tradicional oposição “entre homem e mulher, entre superiores e inferiores” e,

em ato contínuo, denunciam “os fundamentos culturais e religiosos que as legitimam”. Consequentemente, em nível da religião e da cultura, “impõe-se como tarefa a revisão das expressões religiosas e culturais vigentes em nossa sociedade e a proposta de relê-las à luz dos progressos científicos e históricos de nosso tempo (GEBARA, 1989, p. 12).

Em nível eclesial, o Vaticano de certo modo fez essa revisão, ao posicionar-se sobre o papel de Maria na vida da Igreja e do povo, dando nova luz à devoção mariana, corrigindo tradicionais interpretações que supervalorizaram a virgindade e a maternidade de Maria de tal forma que se tornou impossível nos dias de hoje ser apresentada como arquétipo para as mulheres. Ao afastar-se da mariologia tradicional centrada em privilégios que divinizavam Maria, o Vaticano II sinaliza para uma nova mariologia, centrada na histórica figura da discípula fiel, que atende ao convite de Deus de forma radical em sua vida, acompanhando seu filho desde a geração até sua morte, tornando-se a primeira entre os discípulos da comunidade cristã. “Maria é nossa irmã de fé, aquela que nos precedeu e nos mostra o caminho. Ela é o discípulo fiel que concluiu a jornada e manteve a fé”, afirma Hines (2005, p. 40).

A mariologia teve uma importante guinada a partir do Vaticano II, que lhe deu uma nova direção, ao interpretar Maria como “modelo de discípulo no interior da comunidade de fiéis”, afirma Hines (2005, p. 39), mudando assim, seu papel a partir do Concílio. Muitos abusos ocorridos na tradição mariana motivaram os protestantes a criticarem os exageros e superstições cometidos pela devoção a Maria. Isso foi considerado pelo Concílio Vaticano II, cuja atmosfera ecumênica o levou a reafirmar na *Lumen Gentium* com toda clareza possível a tradicional crença ortodoxa de que há um único mediador, Jesus Cristo, entre Deus e os homens (LG 8;49). Com isso, Maria “é claramente posicionada do lado humano da equação humano-divino”, passando a ser vista “primordialmente como mulher de fé que respondeu livremente ao chamado de Deus em sua vida”, cuja maternidade física passa a ser “inserida no contexto de seu papel de discípula fiel” (HINES, 2005, p. 39-40).

Hines (2005, p. 72) entende que o papel profético de Maria no Magnificat “como porta-voz dos pobres e oprimidos da sociedade capturou a imaginação dos teólogos da libertação e de todos aqueles que trabalham em favor da justiça”. Esse entendimento de Maria como símbolo da libertação foi adotado por Puebla em 1979, que assim se expressa:

O Magnificat é espelho da alma de Maria. Neste poema conquista o seu cume a espiritualidade dos pobres de Javé e o profetismo da Antiga Aliança. É o cântico que anuncia o novo Evangelho de Cristo. É prelúdio do Sermão da Montanha. Aí Maria se nos manifesta vazia de si própria e depositando toda sua confiança na misericórdia do Pai. No Magnificat manifesta-se como modelo ‘para os que não aceitam passivamente as circunstâncias adversas da vida pessoal e social, nem são vítimas da alienação, como se diz hoje, mas que proclamam com ela que Deus ‘exalta os humildes’ e se for o caso ‘derruba os poderosos de seus tronos’. (PUEBLA, n. 297).

Neste texto, seguindo a mesma linha de entendimento do Vaticano II, considerando a centralidade de Cristo, Puebla retrata Maria como colaboradora ativa de seu filho,

sendo vista como mulher forte e determinada que não deixa se abater em sua missão perante as dificuldades e desânimos da vida. A exemplo de tantas outras mulheres, a jornada espiritual de Maria “envolveu dúvidas, incertezas, riscos e esperanças, mas que, no final, se mostrou fiel ao chamado e à presença de Deus em sua vida”, afirma Hines (2005, p. 81), que considera chegada a hora de Maria ser também redescoberta por uma geração mais antiga de católicos, e de uma geração mais jovem de manter contato com ela. Uma vez mais, afirma a autora, “a figura simbólica de Maria, fundada em sua imagem bíblica, pode nos revelar as mais profundas verdades sobre nós mesmos e sobre nosso Deus”.

Uma mariologia feminista que se insinua cada vez mais no meio cristão, exige uma libertação das mulheres do jugo simbolicamente idealizado para Maria, que dela faz “o exemplo da mulher poderosa e ao mesmo tempo submissa, a serviço de uma organização hierárquica masculina e dominadora”, razão pela qual se torna cada vez mais necessário uma ressignificação do símbolo mariano, que antes de mais nada, significa “reencontrar as raízes do cristianismo dentro de uma história da humanidade que nos convidaria mais à solidariedade, à compreensão e ao cuidado recíproco”. Ressignificação também entendida como o ato de “dar novos significados para além daqueles que foram estabelecidos e que já não dão conta das vivências e dos desafios atuais” (GEBARA, 2009, p. 24-25).

As pesquisas realizadas pelo movimento feminista, ou por pesquisadores a ele simpaticizantes, procuram resgatar Maria como modelo de mãe, não mais numa perspectiva patriarcal, e sim numa perspectiva libertadora, distinguindo dois tipos de experiência de maternidade: aquela que “envolve relações profundamente satisfatórias de dar e nutrir, e a instituição patriarcal da maternidade, que é invariavelmente restritiva. Ser mãe é dar vida em abundância do próprio corpo e nutrir seu bem-estar com energia. Longe da pusilanimidade, ser mãe desperta ferrenhos instintos protetores, pois quem dá vida luta desesperadamente para afastar o que prejudica a prole. Ao recuperar e renomear com suas vozes esse relacionamento fecundo e transformador, as mulheres libertam da definição patriarcal uma experiência que é exclusivamente feminina. Nesse contexto, a função materna de Maria tem o potencial de estimular ‘o desenvolvimento da maturidade’ que realça a dignidade de todas as mulheres que nutrem e servem a vida de outros, quer biologicamente, quer de outras maneiras” (JOHNSON, 2006, p. 58-59).

Conclusão

Hoje, essas ideias sobre Maria, socioculturalmente construídas pelo patriarcalismo e pela ordem clerical celibatária, são contestadas pelo movimento feminista, responsável por introduzir “um processo de desconstrução dessa identidade fixa mostrando a necessidade de superarmos uma espécie de naturalização das mulheres e de uma pré-identidade feminina a partir de uma função biológica”. Na prática, se nega a ideia da maternidade como destino, como vocação, ou como uma obrigação imposta pelo cristianismo, que reforça o androcentrismo largamente presente em nossa cultura Ocidental, principalmente na teologia cristã, pois “nem todas as mulheres são mães ou querem ser mães, e que ser mulher é mais do que qualquer predicado ou qualificativo que se possa atribuir a ela” (GEBARA, 2009, p. 21;23).

Hoje, Maria é recomendada como modelo para as mulheres, não pela sua passividade, “do tipo classicamente inculcado nas mulheres escravas”, mas por seu “comportamento resolutivo e virtuoso em aliança com a justiça libertadora de Deus para o povo dela”. Importa mais hoje, às mulheres que vivem sob sistema opressivo, redescobrir “não a Maria adornada com joias e coroada Rainha do Céu, mas a Maria pobre e corajosa”. Importa às mulheres reabilitá-la e redefini-la “relativamente à libertação de todos, em especial das mulheres”. É preciso resgatar o Magnificat, que por séculos esteve à margem da teologia mariana tradicional (JOHNSON, 2006, p. 34)

Referências

- ARIAS, Juan. Madalena: o último tabu do cristianismo. Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- ARY, Zaíra. Masculino e feminino no imaginário católico: da Ação Católica à Teologia da Libertação. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2000.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Experiência de Deus em corpo de mulher. São Paulo: Loyola, 2002.
- BOFF, Leonardo. O rosto materno de Deus: Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- CEBI. Evangelho de João e Apocalipse. Roteiros para reflexão XI. 5. ed. São Paulo: CEBI; Paulus, 2008.
- COMBLIN, José. Jesus de Nazaré. São Paulo: Paulus, 2010.
- COYLE, Kathleen. Maria na Tradição Cristã: a partir de uma perspectiva contemporânea. São Paulo: Paulus, 1999.
- IGREJA CATÓLICA. Documentos do Concílio Vaticano II. Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja. São Paulo: Paulus, 1997.
- DUQUESNE, Jacques. Maria, a Mãe de Jesus. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- FERREIRA, Joel Antônio. Paulo, Jesus e os marginalizados. Leitura conflitual do Novo Testamento. Goiânia: Ed. da UCG/ Ed. América, 2009.
- FIORENZA, Elizabeth Schüssler. Mariologia, ideologia de gênero e o discipulado de iguais. Tradução de Marie Krahn. In: DOMEZI, Maria Cecília; BRANCHER, Mercedes (Org.). Maria entre as mulheres: perspectivas de uma Mariologia feminista libertadora. São Leopoldo: CEBI, 2009. p. 27-54.
- GANGE, Françoise. Jesus e as mulheres. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GEBARA, Ivone. As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina. São Paulo: Paulinas, 1989.
- GEBARA, Ivone. Conhece-te a ti mesma. São Paulo: Paulinas, 1991.
- GEBARA, Ivone. Uma leitura feminista da Virgem Maria. In: DOMEZI, Maria Cecília; BRANCHER, Mercedes (Org.). Maria entre as mulheres: perspectivas de uma Mariologia feminista libertadora. São Leopoldo: CEBI, 2009. p. 9-26.
- HINES, Mary E. O que aconteceu com Maria? Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2005.
- JOHNSON, Elizabeth A. Nossa verdadeira irmã: Teologia de Maria na comunhão dos santos. São Paulo: Loyola, 2006.
- LÖWY, Michel. O catolicismo latino-americano radicalizado. Tradução de Mário Laranjeira. Estudos Avançados, São Paulo, v. 3, n. 5, p. 50-59, jan./abril, 1989.
- MESTERS, Carlos. Maria, a Mãe de Jesus. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1980.
- MURAD, Afonso. Maria Toda de Deus e tão humana. Compêndio de Mariologia. São Paulo: Paulinas/Santuário, 2012.
- MURAD, Afonso. O que Maria tem a dizer às mães de hoje. São Paulo: Paulus, 1997.
- PROPHET, Elizabeth Clare. Maria Madalena: O lado feminino da Divindade. Tradução de Renato Motta. Rio de Janeiro: Nova Era, 2007.
- RANKE-HEINEMANN, Uta. Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. Tradução de Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Record, 1996.

APORTES E DESAFIOS DAS TEOLOGIAS FEMINISTAS E DO DISCURSO PÓS-COLONIAL PARA A TEOLOGIA LATINOAMERICANA

Carlos José Beltrán Acero*
Ofir Maryuri Mora Grisales**

Resumo: *As teologias da libertação, na sua linha dominante (majoritariamente masculina), enfrentam uma crise de sentido. Essa crise está relacionada com a dificuldade de superar o “colonial” no cristianismo e na teologia. No presente texto propomos retomar o horizonte traçado pela Teologia da libertação assumindo duas perspectivas críticas que consideramos indispensáveis para alcançar nosso objetivo: a teologia feminista e o discurso pós-colonial. Consideramos, pois, que uma teologia crítica feminista pós-colonial pode contribuir numa análise crítica da realidade, assim como na articulação de uma práxis política comprometida. Ao retomar a rica herança da Teologia da libertação, a teologia latino-americana precisa, com urgência, enfrentar os desafios atuais, assim como transformar e propor novas agendas. O texto estará dividido em três partes: primeiro tentaremos mostrar em qual sentido a teologia latino-americana falhou na sua análise sobre o colonial. Além de verificarmos ausências na análise, acreditamos ser necessária uma maior consciência da interseção e imbricação dos diferentes elementos que constituem nossa realidade latino-americana. Em segundo lugar, analisaremos a transformação que a teologia latino-americana sofreu a partir da irrupção da teologia feminista dentro do discurso da libertação, enfocando alguns eixos centrais do seu desenvolvimento. E, finalmente, tendo como critério uma teologia feminista pós-colonial emergente, apontaremos para alguns caminhos de reflexão crítica transformadora.*

Palavras Chave: *Teologia latinoamericana, Teologia Feminista, Teologia Pós-colonial*

Introdução

A teologia latino-americana, de maneira particular a partir da década de 1970, procura dar um giro descolonizador reformulando as teologias herdadas da Europa e dos Estados Unidos, a partir de um olhar contextualizado com as lutas emancipatórias no continente. Depois de alguns anos, especialmente no final da década de 1990, as teologias latino-americanas parecem entrar numa crise de sentido, sobretudo na sua linha dominante masculina. Esta crise de sentido, nem sempre reconhecida ou identificada por todos os setores

* Doutorando e mestre em Ciências da Religião (UMESP), financiado pela CAPES e o IEPG. E-mail: cjbeltran84@gmail.com

** Doutoranda e mestre em Ciências da Religião (UMESP), financiada pela CAPES e o IEPG. E-mail: omary86@gmail.com

desta teologia, se faz evidente através da diminuição do diálogo interdisciplinar, tão produtivo ao início da década de 1960, e da fragilidade dos quadros teóricos para a análise da realidade, concomitante com o cenário pós-moderno de incerteza e crise epistemológica de modo geral. Duas perspectivas em particular, a das teologias feministas, e a das teologias pós-coloniais, descrevem com maior rigor essa crise, relacionando-a com uma dificuldade ao redor do projeto de superar o colonialismo e o seu legado atual no cristianismo e na teologia. Este texto procura analisar, num primeiro momento, a maneira como as teologias da libertação falharam ao examinar radicalmente as consequências do colonialismo na era 'pós-colonial'. Num segundo momento, procura-se mostrar as rupturas e transformações internas que viveu a teologia latino-americana através da consideração das teologias feministas como 'irrupção dentro da irrupção'. O artigo conclui com uma consideração dos desafios atuais para as teologias latino-americanas pautados pela interpelação da crítica pós-colonial e das teologias feministas tricontinentais.

1. Teologias da libertação e o legado da colonização.

Será que os primeiros teólogos da libertação chegaram a ser conscientes da colusão entre cristianismo e colonização? Até que ponto essa consciência se viu refletida na produção dessa nova teologia? A identidade religiosa (cristã) destes teólogos latino-americanos seria levada a sério no momento de avaliar crítica e radicalmente a sua própria confissão de fé e religião? Algumas destas perguntas não foram, de fato, formuladas. Contudo, o que parece estar fora de dúvidas, nesses teólogos, é o desejo de superar a colonialidade no cristianismo, na igreja e na teologia. Míguez-Bonino afirmava em 1975: "O cristianismo entrou na América Latina sob dois movimentos históricos: a conquista e a colonização no século XVI, e a modernização e neocolonialismo no século XIX". (MIGUEZ-BONINO, 1975, p. 4). E afirmava mais adiante:

Ambos, protestantes e católicos, como o padre J. L. Segundo afirma, 'de repente e inesperadamente viram que a sua igreja servia, de fato, aos interesses de uma estrutura desumana'. Mas esta 'experiência traumática', assim como ele a chama, abre as portas para uma nova busca – a busca por uma compreensão pós-colonial e pós-neocolonial do evangelho cristão. (MIGUEZ-BONINO, 1975, p. 18)

É preciso olhar com cuidado o paradoxo aqui presente: por um lado, a consciência que esta citação evidencia acerca dos movimentos históricos que introduziram o cristianismo no nosso continente: uma relação marcada pelo *colonialismo* e o *neocolonialismo*. Por outro lado, a surpresa, tanto de protestantes como de católicos, ao perceberem que as suas igrejas serviram a uma estrutura desumana. Esta experiência traumática, que se tornaria em uma questão produtiva, segundo Míguez-Bonino, é que desencadeia a busca pela superação do colonial. O que não foi considerado, ou pelo menos muito fragilmente, foi a inconsistência (ou o risco) presente no fato de um projeto teológico procurar superar o colonialismo com as mesmas ferramentas que o próprio colonialismo usara outrora.

Esta surpresa revela uma falha na compreensão da realidade. Afinal, não seria de se estranhar que uma religião, que entrou ao continente por vias do colonialismo e do neocolonialismo, não estivesse associada à causa dos ‘colonizados’ ou de estruturas anticoloniais. A relação entre os teólogos da libertação e o legado do colonialismo no continente pode ser apreciada a través de três questões: (i) como se deu a avaliação ética, crítica e teológica dos textos bíblicos e suas tradições hermenêuticas, (ii) como se compreenderam categorias como *conquista* e *império*, e (iii) quais categorias analíticas estiveram envolvidas na análise das opressões.

Walter Mignolo se refere à Bíblia e à filosofia grega como os referenciais que foram usados para rejeitar e categorizar racialmente as populações colonizadas. Todos, ele afirma, viam-se submetidos ao conjunto de valores dos seres superiores destinados a melhorar os valores inferiores das pessoas que não atingiam a categoria de humanos, como os índios, os negros, as mulheres, os homossexuais, etc. (MIGNOLO, 2007, p. 122). Um exame cuidadoso dos textos de tais tradições deveria, pois, reconhecer a relação entre estes e a desumanização de mulheres, negros e homossexuais. Tal reconhecimento implicaria numa avaliação da tradição hermenêutica que leu e teologizou a partir de tais textos, enfatizando tais conexões. Sobre este ponto é necessário dizer que a desconstrução dos teólogos latino-americanos, após a década de 1960, atingiu as tradições hermenêuticas (a tradição teológica euro-norte-americana), através do uso de um marxismo reelaborado no continente. Porém, tal crítica não atingiu com o mesmo rigor os próprios textos bíblicos e o cânone. Até hoje, boa parte da teologia da corrente dominante masculina ainda concebe o problema das opressões como uma questão só da hermenêutica dos textos e não como inerente aos próprios textos.

Em segundo lugar, pense-se agora nas categorias ‘conquista’ e ‘império’. Já desde Bartolomé de las Casas a Conquista teria uma profunda crítica. Não foi assim com o imperialismo, mais recentemente. A teóloga chinesa Kwok Pui-lan afirma que o imperialismo nem sempre foi visto pelos teólogos evangélicos como sendo necessariamente negativo¹. Os teólogos da libertação, por sua vez, ofereceram a sua crítica ao imperialismo. A falha, entretanto, estaria relacionada com uma diminuição ou minimização dos efeitos do imperialismo. Leonardo Boff afirmava num texto de 1977: “a socialização geral do mundo e a planetização crecente, pese a todos os mecanismos de repressão e manipulação, parece assinalar um caminho desejado por Deus de maior comunicação e participação de todos os homens (sic)” (BOFF, 1977, p. 42). Neste caso, o autor falava da planetização (hoje ‘globalização’), uma outra palavra para caracterizar o movimento imperialista que globalizou o mundo. Seria possível constatar neste autor os resquícios de uma escatologia determinista, cuja História caminha por trilhas ‘desejadas por Deus’?

¹Veja Kwok Pui-lan, “Postcolonial Imagination and Feminist Theology”, (p. 85), onde ela fala em referência aos teólogos Max Warren, Reinold Niebuhr e Paul Tillich.

É importante dizer que esta ideia de Boff pode ter sido retrabalhada em recentes obras, e com certeza recebeu críticas e reformulações de autores como Hugo Assmann e Jung Mo Sung (recuperando os trabalhos de Franz Hinkelammert), através da sua férrea crítica à globalização e à legitimação das vítimas, como ‘necessárias’ para o sistema. Assim, qualquer tentativa de superar o legado do colonialismo implica na avaliação rigorosa e radical dos efeitos negativos que a colonização trouxe e a sua persistência no tempo presente. Por tanto, as ‘vítimas’ deverão ser o ponto de partida de uma teologia pós-colonial. Ora, quem são as ‘vítimas’? Pessoas são só ‘vítimas’? Como têm sido representadas as vítimas na teologia da libertação? Assim, passamos a analisar o terceiro eixo: as categorias empregadas para a análise das opressões.

O sujeito de uma teologia da libertação foi assumido de forma hegemônica em termos genéricos e abstratos: “o pobre”, “os pobres”. Eventualmente, essa categoria ampla e geral replicou-se em outros termos igualmente generalizantes e abstratos: os indígenas, as mulheres, os trabalhadores, os negros, etc., embora possa se dizer que tais desdobramentos representem algum tipo de aprofundamento na questão do sujeito da teologia. O que é importante destacar é que os sujeitos da teologia, ocultos sob a categoria ‘povo’, ou ‘pobre’, eventualmente provocaram, e provocam ainda, rupturas nesse discurso hegemônico. As ‘vítimas’, esse ‘pobre’ caracterizado como alguém sem rosto, sem cor, sem pele, ou inclusive sem sexualidade, colocam em evidência, não só um reducionismo economicista na análise da realidade, mas, de fato, uma ausência de instrumental teórico, decorrente da falta de diálogo entre a teologia e as diferentes disciplinas das ciências humanas. Neste caso, o legado do colonialismo se fez sentir na própria estrutura epistemológica que orientou as pesquisas e os pesquisadores em teologia.

Não se pode negar uma mudança no método teológico e na maneira como se produziu a teologia latino-americana após a década de 1960. Entretanto, características da condição colonial e pós-colonial permaneceram e não refletiram mudanças no cenário teológico latino-americano. Se se considera, como a teóloga argentina Marcella Althaus-Reid afirmou, que “a história dos assentamentos coloniais e o controle imperial põe em evidência uma aliança básica – a patriarcal” (ALTHAUS-REID, 2005, p. 29) –, tal aliança constitui um dado fundamental para a desconstrução daquilo que veio a ser o presente das nossas sociedades latino-americanas. Por outro lado, se o epistemicídio e a concomitante subordinação (quando não *aniquilação*) das espiritualidades dos indígenas ameríndios e africanos, foi levada à frente pelo sempre crescente racismo da Europa *cristã*, como poderia haver uma teologia que não estivesse ainda marcada pela particularidade desse processo colonial?

Em outras palavras, é preciso atentar para o fato de que categorias como ‘patriarcado’, ‘sexo-gênero’, ‘raça’ e ‘etnia’, entre outras, não formaram parte do instrumental teórico usado pela teologia latino-americana, inclusive até tempos bem recentes, em alguns casos. E quando tais categorias começaram a ser desenvolvidas em discursos marginais, não foi frequente o seu uso transversal ou a sua compreensão sistêmica e interseccional,

ao lado de análises que levassem em conta as crescentes dinâmicas globalizantes, vividas na segunda metade do século XX e acirradas no início do presente século.

Pois bem, a não homogeneidade do movimento da teologia latino-americana faz com que as afirmações pontuais que fizemos sejam atenuadas pela diversidade da produção que abrange esta teologia. O objetivo, ao mostrar algumas falhas concretas, não é o de culpar pessoas, senão o de mostrar momentos pontuais da evolução de uma caminhada e as possibilidades e potencialidades produtivas desses momentos. Um desses momentos dentro da teologia é a irrupção do feminismo ao interior do discurso teológico latino-americano. Desde o início, ao se mostrar em aberta crítica à linha dominante da teologia latino-americana, ela representa duas coisas: tanto um movimento de autocrítica, quanto uma instância alternativa de produção teológica latino-americana.

2. Teologia Feminista

O nosso objetivo, nesse segundo ponto, é apresentar a teologia feminista em seu caráter de desafio constante à teologia dominante (masculina), e de alternativa. A teologia feminista latino-americana (TFL) começa no próprio ato de reclamar e apontar a ausência das “mulheres” dentro do grupo homogêneo dos “oprimidos” para quem se procurava libertação (ALTHAUS-REID, 2006, p.458).

A Teologia Feminista assumiu a “suspeita”² como elemento fundamental do seu método. Essa opção crítica desembocou em uma análise mais apurada da realidade. Mulheres teólogas³ denunciaram que a TdL, apesar das duas imensas contribuições, continuava sendo patriarcal, branca e masculina, definindo a opressão exclusivamente em termos de classe social e do colonialismo econômico. Maria Pilar Aquino e Elsa Tamez (1998, p. 11) também afirmaram a respeito:

Faz pouco tempo atrás, a compreensão da realidade social se regeu por princípios reducionistas enquanto que se apresentaram as relações sociais de classe e o âmbito do público das estruturas econômicas como os fatores determinantes da experiência humana e da sua formulação intelectual. A classe social empobrecida, designada pelo conceito abstrato de “povo”, ou pelo conceito genérico de “pobre socioeconômico”, era apresentada como o eixo fundamental que encarna e dirige as mudanças sociais”.

Era preciso suspeitar de categorias oniabrangentes como ‘povo’ ou ‘pobres’ para perceber o que estava sendo encoberto por tais generalizações abstratas. A realidade da ausência das “mulheres” precisou de categorias analíticas que pudessem focalizar tal au-

² É importante mencionar o legado do teólogo uruguayo Juan Luis Segundo, que trabalhou desde o início da Teologia Latino-americana o princípio da hermenêutica da suspeita, assim como a influencia dessa hermenêutica na reflexão das mulheres teólogas. Ver SEGUNDO, 1975.

³ Referimo-nos aqui ao Segundo Encontro Latinoamericano de Mujeres Teólogas, realizado em 1993 no Rio de Janeiro. Documento final: Entre la indignación y la Esperanza (1998).

sência. Assim, novos sujeitos e o uso de novas categorias permitiram reconstruir a realidade revelando a localização étnico racial da ‘pobreza’, as especificidades de gênero na opressão, e o simbolismo do pensamento teológico como instância de reprodução dos padrões e sistemas de dominação patriarcal e imperial. Com razão, pensadores como Míguez Bonino admitiriam que a teologia latino-americana deveria focalizar muito mais do que exclusivamente o fenômeno estrutural e macro-social, pois um olhar mais atento a esta teologia notaria que “desde o início este trabalho analítico foi um instrumento para o melhor entendimento da ‘condição humana’ das pessoas envolvidas no serviço do ‘diálogo salvífico’ que Gustavo Gutiérrez definiu ao início da década de 1960 como sendo a missão da teologia” (MIGUEZ-BONINO, 1989, p. 121).

Os quadros de referência construídos com categorias como ‘patriarcado’ e ‘andocentrismo’ eventualmente conduziram a outras ferramentas teóricas que permitiriam identificar as ideologias sexuais e sua inter-relação com os sistemas econômicos e as estruturas globais. Heterossexismo e homofobia, assim como certos tipos de racismo e misoginia foram estruturas que permaneceram intactas por muito tempo dentro das teologias da libertação (ALTHAUS-REID, 2006, p. 459-462). Isso também colocou em evidência o pouco valor que o ‘cotidiano’ teve como elemento de construção teológica no discurso dominante. “A vida cotidiana, para a visão androcêntrica, não possui um valor epistemológico nem forma parte do seu horizonte de compreensão da realidade, portanto, não afeta o que fazer teológico”, afirma Elina Vuola (2000, p. 163). Contrário a isso, a incorporação do cotidiano como categoria analítica e como lugar privilegiado da ação transformadora foi talvez, uma das maiores contribuições da TFL à reflexão teológica.

Por esta razão, grande parte da teologia desenvolvida por mulheres na América Latina assumiu como imperativo partir da experiência concreta para pensar teologicamente. Tal opção seria considerada um elemento inovador das teologias da libertação, mas no discurso das teologias feministas se tornou fundamental. A experiência como ponto de partida permitira às teólogas feministas fugir de elucubrações teológicas distantes da realidade, e, portanto, evitar se tornarem idolátricas e irrelevantes (MCFAGUE, 1982, p. 3). Porém, percebeu-se que a “experiência” devia ser compreendida de maneira crítica para que esta pudesse de fato ser considerada como relevante no trabalho teológico. Ou seja, entendia-se que o risco era – e ainda hoje é- o de elevar a categoria “experiência” a um nível abstrato e absoluto e conduzir a essencialismos, quando associada a categorias como “mulheres” (AQUINO; TAMEZ, 1998; FIORENZA, 2009; ROJAS, 2012).

Falar em “experiência das mulheres” em abstrato, não faz sentido. Portanto, não pode haver uma só categoria totalizadora que abranja adequadamente a multiplicidade de fatores históricos, físico-corporais e geográficos que interagem na construção simbólica e política da nossa experiência (AQUINO, 1998, p.62).

Percebeu-se que a *posição estrutural*, o nosso lugar nas estruturas de dominação (o social, cultural, econômico, político e religioso) afeta consideravelmente a nossa *posição subjetiva*, porém sem determiná-la de forma absoluta (posição subjetiva sendo o con-

junto de crenças por meio das quais uma pessoa individual interpreta a sua posição estrutural e reage a ela (FIORENZA, 2009, p. 123-124). Essa interação entre o estrutural e o subjetivo não é simples na vida dos sujeitos, mas tal relação determina o valor que terá a experiência como fonte para a teologia: só experiências de luta por justiça e igualdade radical, experiências de libertação, podem ser elevadas à categoria de norma feminista (FIORENZA, 2009, p. 193).

A teologia feminista iniciou, portanto, no interior da teologia latino-americana, uma caminhada de renovação, desafio e, em alguns casos, oposição firme às estruturas opressoras presentes na própria teologia, estruturas de opressão sexista e patriarcal que se confabulavam para produzir uma sociedade injusta que não parecia ser desafiada de forma radical. Ainda hoje, é pobre o diálogo entre teólogas (hoje podemos falar também em ‘teólogos’) feministas e os teólogos e teólogas da ‘corrente dominante masculina’⁴. Hoje também, as próprias teologias feministas são desafiadas pelo surgimento dos estudos pós-coloniais. Acreditamos que os feminismos continuam a desafiar a teologia, e junto com o emergente pós-colonialismo representam importantes desafios e possibilidades para a teologia latino-americana de forma geral.

3. Discurso pós-colonial e a Teologia latino-americana

O discurso pós-colonial é um novo campo de estudos, ainda em construção, cujos aportes oferecem novos insights e novas ferramentas teóricas para a produção teológica (KELLER; NEUSNER; RIVERA, 2004, p. 1-6). O impulso inicial de uma teologia latino-americana reconheceu o desafio de superar o ‘colonialismo’ e o ‘neo-colonialismo’, nas palavras de Míguez Bonino citadas anteriormente. O percurso da sua caminhada, tal como mostramos neste texto, falhou ao diagnosticar de forma completa os elementos e resquícios da ‘ferida colonial’ (MIGNOLO, 2007). Mas ao mesmo tempo, em seu interior estariam as sementes daquilo que provocaria tantas irrupções e renovações, como mostramos através da irrupção feminista na teologia latinoamericana.

A ‘teoria pós-colonial’ é descrita por Aschcroft e Ahluwalia nos seguintes termos: (2008, p. 15)

Investiga e desenvolve proposições sobre o impacto cultural e político da conquista europeia sobre as sociedades colonizadas, e a natureza da resposta de tais sociedades. O ‘pós’ no termo refere-se a ‘após o colonialismo ter começado’ em lugar de ‘após o colonialismo ter terminado’ porque as lutas culturais entre sociedades imperiais e dominadas continua até o presente. A teoria pós-colonial se preocupa com um leque de engajamentos culturais: o impacto das línguas imperiais sobre as sociedades colonizadas; os efeitos das ‘metanarrativas’ [*‘master discourses’*] europeias tais como a história e a

⁴ Esta expressão é frequentemente usada por Elisabeth Schüssler Fiorenza em seus livros e artigos acadêmicos. Trata-se da expressão composta pelas palavras ‘*male*’, ‘masculino’, e ‘*main*’, ‘principal’, ou ‘dominante’, numa só palavra: ‘*mainstream*’. Veja: Caminhos da Sabedoria. São Bernardo: Nhanduti, 2009, p.230

filosofia; a natureza e consequências da educação colonial e os vínculos [*links*] entre o conhecimento ocidental e o poder colonial. Em particular, se preocupa com as respostas dos colonizados: a luta por controlar a representação de si próprio, através da apropriação das línguas, discursos e formas das narrativas dominantes; a luta pela representação de lugares, da história, da raça e a etnia; e a luta por apresentar a realidade local para uma audiência global. [...].

Alguns autores pós-coloniais polemizarão ao redor de certos termos desta descrição, por exemplo, sobre a inadequação do termo ‘teoria’ para falar do pós-colonialismo, ou esclarecendo que o fenômeno colonial é um fenômeno de ‘dupla inscrição’ afetando com igual intensidade, embora de formas diferentes, tanto às sociedades colonizadas quanto as imperiais (HALL, 2006, p. 102). Entretanto, o que nos interessa apontar aqui é a forma como alguns elementos do discurso pós-colonial podem desafiar a teologia latino-americana e abrir novos caminhos de reflexão no continente. Queremos mencionar dois aspectos ao redor dos quais acontece esta interpelação crítica: a noção de ‘subalternidade’, e a noção de ‘resposta’ como resistência e como alternatividade.

Em primeiro lugar, a produção teológica latino-americana foi levada à frente por pessoas cristãs (católicos, protestantes, e recentemente evangélicos pentecostais). Porém, a relação entre cristianismo e colonialismo é uma relação bastante estreita, e revela a condição *subalterna* das religiosidades e espiritualidades dos indígenas ameríndios e africanos, e a dos seus descendentes. Não se trata de integrar ou incluir simbolismos e narrativas dessas tradições dentro de um ‘pacote’ que continue a estar determinado pela grande narrativa cristã. Isso seria mais um caso de colonialismo teológico. A importante abertura na teologia latinoamericana para o pluralismo religioso, a pesar dos seus avanços, parece ainda padecer de um impulso Cristiano-cêntrico exclusivista⁵. Trata-se, ao contrário, de estabelecer diálogos onde se assumam com seriedade essas interlocuções, levando sempre em conta os profundos desequilíbrios de poder. Trata-se de abrir-se à transformação diante da diversidade de culturas, espiritualidades e religiosidades que nos interpelam e nos desafiam.

Rasiah Sugirtharajah (2002), trabalhando no diálogo entre teologia bíblica e pós-colonialismo, aponta o descuido e o desinteresse para perceber a ‘religião’ do colonizado em seu potencial anti-imperialista e anti-colonialista. Com efeito, as diversas denominações cristãs e evangélicas não possuem um aberto programa anti-capitalista, portanto, anti-imperialista, e não representam nenhum obstáculo (ou muito pequeno) para os programas de desenvolvimento industrial capitalista, como a construção de hidroelétricas, por exemplo. As concepções das comunidades ameaçadas por tais projetos, concepções sobre o valor da terra, dos espaços naturais, e dos lugares associados à ancestralidade e sacralidade, que atrapalham tanto a construção de tais hidroelétricas, são direta ou indiretamente elementos de uma religiosidade subalterna indígena de grande valor opositor

⁵ Veja o último livro da série “pelos muitos caminhos de Deus”, da ASSET/EATWOT (São Paulo: Paulinas, 2011), cujo título é “Por uma teologia planetária”. A diversidade de autores e artigos enfocam este problema.

para a globalização capitalista. Inclusive, palavras como ‘religião’ resultam pobres para captar essa experiência indígena e o seu relacionamento com o seu *hábitat*.

Sugirtharajah afirma que a emergência de uma teologia pós-colonial estará pautada por três elementos: (i) superar hermenêuticas identitárias, (ii) abandonar os discursos das elites e aprofundar nas mitologias e lendas dos grupos marginalizados, e (iii) abandonar toda pressuposição de superioridade cristã (2002, p. 38). Tais elementos pressupõem diversas vozes subalternas interagindo em igualdade de responsabilidades dentro de um espaço de conflitos e relações de poder. Implica no reconhecimento dessas vozes, por mais dissonantes que pareçam, e por mais ameaçadoras que possam ser para as estruturas hegemônicas. O horizonte de uma caminhada que assuma o desafio do discurso pós-colonial será o horizonte de mudança e transformação. Mas essa transformação não olha somente para fora, senão que incide diretamente no *corpus* dominante de conhecimento, questionando não somente as suas linguagens, mas as instituições ao interior das quais se produz.

Por último, o pós-colonialismo, como um discurso que analisa as ‘respostas’ ao colonialismo, pressupõe o passo anterior que é a análise rigorosa do ‘discurso colonial’. As respostas ao discurso colonial incluem a transformação das mesmas ferramentas de dominação em ferramentas de luta e resistência. Mas as respostas ao colonialismo (objeto de estudo do ‘pós-colonialismo’) vão além da resistência. O pós-colonial, para Ian Chambers (1999), é uma *interrupção* no processo de conhecimento hegemônico, que bagunça a linearidade do seu progresso, pedindo não somente sua amplificação, mas também a sua revisão e reestruturação. Dessa forma, as respostas ao colonialismo excedem os formatos dos discursos coloniais. A compulsão por textualidade, pela ‘fala’, é deslocada através de respostas que abrem *outras fontes* para o processo teológico. Tais fontes transgridem os quadros e limites aceitos pelo discurso teológico dominante, mas esta transgressão transforma tais fontes em lugares produtivos.

As respostas das vozes subalternas, e os seus próprios projetos alternativos, as suas próprias reformulações da teologia, caminham na luta por transformar relações hierárquicas, e reivindicam a cada vez mais lugares de igualdade. Isso provoca necessariamente um estranhamento no discurso dominante que descentra o seu poder. O que Chambers diz a respeito da escrita da história pode funcionar também para a teologia:

Narrar o passado nesta disposição mais flexível pode significar ler menos ‘história’ e escutar mais música, se voltar para as novelas em lugar de estatística, para descentrar o entendimento ‘realista’ (e o seu fundamento epistemológico na presumida transparência da linguagem e da razão) que muitas histórias evocam (CHAMBERS, 1999, p. 38).

Será possível afirmar que, fazer teologia em resposta ao colonialismo e imperialismo implicará em ler menos ‘a Bíblia’, e escutar mais as músicas e as histórias/estórias da cultura popular? Implicará em se voltar para os romances, para as práticas culturais ‘periféricas’, ‘destoantes’, ‘híbridas’ em lugar de se basear na tradição autoritária e hierárquica da teologia “dura”? Talvez dessa forma descentrar-se-ia o entendimento ‘dogmático’,

e o seu fundamento epistemológico: androcêntrico, patriarcal, racista, heterossexista, elitista, etc., além do positivismo bíblicista que rege grande parte da teologia até hoje. Afinal, trata-se de descentralizar a ‘revelação’ e pluralizá-la através da consideração de outras fontes, de modo que a teologia (o *falar sobre a divindade e sobre o sagrado*) emerge, “não como fato [não como produto acabado e erudito de cientistas da religião e teólogos acadêmicos], mas como sobrevivência, vontade de viver” (CHAMBERS, 2002, p. 38).

Conclusão

A agenda teológica na América Latina de modo geral estruturou-se seguindo uma certa hierarquia: algumas preocupações foram mais importantes do que outras. A grande massa de excluídos produzida pelas políticas econômicas e as medidas dos governos latino-americanos no século XX veio a ser assumida em termos de ‘pobreza e exclusão’ socioeconômica. A análise marxista da realidade, e uma leitura social profética dos textos bíblicos estiveram no centro da argumentação teórica neste período teológico. Porém, verificou-se um reducionismo para abordar a realidade e as suas complexidades, o que levou em muitas ocasiões a formular os problemas de forma inadequada e insuficiente, se o objetivo era em uma transformação radical da realidade.

Afirmarmos também que, ao interior da revolução teológica iniciada em América Latina, foram plantadas as sementes que produziram uma explosão de discursos que iriam questionar e ao mesmo tempo pluralizar estas agendas reducionistas de uma corrente dominante majoritariamente masculina. Focalizamos o caso das teologias feministas; entretanto, sujeitos negros, indígenas, camponeses, afrodescendentes e LGBTQTT emergiram nos discursos, embora quase sempre suscitando grande resistência nos círculos de produção teológica hegemônica. As suas intervenções, contudo, foram de vital importância para a história de uma teologia diferente que emergiu em meio às lutas sociais, aos movimentos por igualdade e libertação, e aos movimentos anticapitalistas e anti imperialistas do final do século XX e início do século XXI.

O horizonte de transformação afiançado nos sonhos e projetos da teologia latino-americana em seu começo radicalizou-se e aprofundou-se com o tempo. Novos olhares continuam a interpelar e questionar uma teologia dominante que, mesmo reivindicando tais sonhos e ideias emancipatórios, nem sempre está disposta a transformar a si própria e a transformar as condições institucionais que lhe permitem continuar a existir. Para se pensar o futuro da teologia no continente será necessário, não somente incorporar estas vozes subalternas, mas compreendê-las como interlocutores, reconhecendo a legitimidade da sua intervenção, suas descobertas e suas contribuições para o pensamento crítico latino-americano. A Teologia latino-americana deverá continuar a se abrir para outros campos do saber, outros olhares, e outras visões da realidade, que lhe permitam assumir o desafio constante da autocrítica, e que a conduzam a pensar em caminhos alternativos de transformação e emancipação.

Referências

- ALTHAUS-REID, Marcella M. Desmitologizando a teologia da libertação. Reflexões sobre poder, pobreza e sexualidade. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **Teologia para um outro mundo possível**. São Paulo: Paulinas, 2006.
- ALTHAUS-REID, Marcella M. **La teología indecente**. Perversiones teológicas en sexo, género y política. Barcelona: Bellaterra, 2005.
- AQUINO, Pilar; TAMEZ, Elsa. **Teología feminista Lationamericana**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1998.
- ASHCROFT, Bill; AHLUWALIA, Pal. **Edward Said**. 2. ed. London/New York: Routledge, 2009.
- BOFF, Leonardo. Las imágenes de Jesús en el Cristianismo liberal del Brasil. In: MÍGUEZ-BONINO, J. (Org.) **Jesús: ni vencido ni monarca celestial**. Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977.
- CHAMBERS, Ian. History after Humanism. Responding to Postcolonialism. **Postcolonial Studies**, Atlanta, v. 2, n.1, p 37-42, 1999.
- FIORINZA, Elisabeth Schüssler. **Caminhos da Sabedoria**. Uma Introdução à Interpretação bíblica feminista. São Bernardo: Nhanduti, 2009.
- HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- KELLER, Katherine; NAUSNER, Michel; RIVERA, Mayra (Ed.). **Postcolonial theologies**. Divinity and Empire. St.Louis, Missouri: Chalice Press, 2004.
- KWOK, Pui-lan. **Postcolonial Imagination and Feminist Theology**. Louisville (Kentucky): John Knox Press, 2005.
- McFAGUE, Sallie. **Toward a Metaphorical Theology**. Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- MIGNOLO, Walter. **La Idea de América Latina**. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.
- MÍGUEZ-BONINO, José. **Doing Theology in a Revolutionary Situation**. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- MÍGUEZ-BONINO, José. Love and Social Transformation in Liberation Theology. In: ELLIS, Marc H.; MADURO, Otto (Ed). **The Future of Liberation Theologie**. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez. New York: Maryknoll, 1989. p. 121-128
- ROJAS, Marilú. 2012. **El método teológico/teológico feminista de la liberación desde la perspectiva ecofeminista latinoamericana**. 2012. Tesis (doctoral). Louvaine, Bélgica, 2012.
- SEGUNDO, J. L. **Liberación de la teología**. Buenos Aires: Carlos Lolhé, 1975.
- SUGIRTHARAJAH, R.S. **Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation**. New York: Oxford, 2002.
- SUNG, Jung Mo. **A idolatria do capital e a morte dos pobres: uma reflexão teológica a partir da dívida externa**. São Paulo: [s.n], 1989.
- VUOLA, Elina. **Teología feminista**. Teología de la liberación. Los límites de la liberación. La praxis como método de la Teología de la liberación y de la teología feminista. Madrid: Editorial Iepala, 2000.

GT 2: PROTESTANTISMO

Coordenadores: Prof. Dr. Ronaldo Cavalcante - Faculdade de Teologia Unida de Vitória, 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 Protestantismo* recolhe perguntas e reflexões sobre o futuro do protestantismo, entre elas: o papel eclesial e social 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 DA PERFORMANCE RITUALÍSTICA TOTALIZANTE DOS CULTOS EVANGÉLICOS COM O INCREMENTO DA INTOLERÂNCIA E DA VIOLÊNCIA – HIPÓTESE PARA PESQUISA

Adilson Schultz*

Resumo: *A performance ritual evangélica majoritária está orientada não para que o fiel alcance a bênção enunciada, mas para proporcionar a ele uma experiência de satisfação ou excitação espiritual. Culto não é para melhorar ou mudar de vida, mas para sentir-se bem. A bênção pode não vir, nem precisa vir, pois trata-se apenas de experimentar como seria se ela viesse – ou como sugere Clifford Geertz, via negativa, o culto “absorverá” todas as experiências mais dramáticas dos fiéis para sugerir, finalmente, como seria prazerosa a vida com Jesus, e dramática sem ele. Se a hipótese está correta, então podem ser relativizadas clássicas categorias de análise como hedonismo, individualismo e presenteísmo, e potencializadas categorias como euforia, energia, fantasia - quase delírio. Mario Perniola sugere que essa estrutura de satisfação-excitação dos cultos é comparável àquela buscada no campo da adicção em geral – álcool, drogas, pornografia, esporte, violência. Daí ser possível associar essa performance de excitação dos cultos aos discursos beligerantes de intolerância e violência performática das lideranças evangélicas fora dos cultos, e embora também aqui a violência seja mais comunicativa que funcional, destaque-se que ela conta sempre com animados aleluias, concordância e/ou engajamento comunicativo dos fiéis, dentro e fora dos cultos - os recentes episódios de intolerância com os homossexuais na cena política brasileira envolvendo evangélicos ilustram isso bem. Também aqui o que se quer é participar, excitar-se, fazer parte da cena comunicativa, e não tanto política. Aparentemente aqui já é o reino do exagero e do extremismo comuns ao gueto e à mediação da sociedade, o que nada tem a ver com o rigor e a determinação comuns à radicalidade do evangelho.*

Palavras-chaves: *Performance ritualística. Mediação da sociedade. Excitação espiritual. Intolerância e violência.*

*Teólogo, sociólogo, doutor em teologia, pastor evangélico de confissão luterana, professor de teologia no Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix e de cultura religiosa na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E.mail: adilson.schultz@gmail.com

Introdução

Os 42,3 milhões de evangélicos do Brasil (Censo IBGE 2010) têm sido associados a ostracismo, conservadorismo, intolerância, ignorância, e violência, como mostram os recentes episódios de defesa de homofobia por parte de lideranças religiosas e políticas ligadas ao mundo evangélico. Os discursos beligerantes das principais lideranças evangélicas do país são realmente preocupantes. Os valores sociais e políticos defendidos, propugnados ou assumidos pelas igrejas e seus fiéis geralmente vão na contramão daqueles ligados à sociedade pautada pelo multiculturalismo, pela democracia, pelo diálogo inter-religioso e pelos Direitos Humanos. Se o assunto é de ordem ética, então (aborto, homossexualidade, família sem pai, sexo fora do casamento, sem-terra, governo Dilma), os evangélicos são jogados numa vala comum de ostracismo que os alia um tipo comum de espiritismo-budismo-catolicismo neoconservador, contrariando sua vocação protestante.

Como isso é possível? Como se mantém essa crosta de conservadorismo no protestantismo? A tentativa de resposta abre-se em duas hipóteses, que se sustentam mutuamente, uma de ordem hermenêutica, ligada a conteúdo e mensagem dos evangélicos, outra de ordem performática, ligada a forma e culto das igrejas. Ligando as duas, a palavra excitação, esse artifício performático que faz dos cultos evangélicos totalizantes verdadeiros vetores da ideologia comunicativa dominante baseada em manter as pessoas animadas-excitadas o tempo todo.

1. A hermenêutica fundamentalista

É possível trabalhar com a hipótese dedutiva de que a hermenêutica é o principal propulsor da intolerância. Boa parte (quantos? Dentro de quais igrejas? Majoritariamente nas pentecostais?) dos evangélicos assenta-se sobre um hermenêutica fundamentalista, não apenas da Bíblia, mas também dos discursos sociais. Qual é a principal característica desse jeito de interpretar os discursos? Tudo é lido e visto para coadunar-se estritamente como a ideologia conservadora, que é a minha ou de meu grupo. É o zelo pela manutenção dessa ideologia, e a sua proteção custe o que custar, que produz a intolerância e até violência.

Fundamentalismo, aqui, não tem nada a ver com literalista: os fundamentalistas não matam os homens que deitam com outros homens, ou então aqueles que transam com mulheres menstruadas, como manda a bíblia, mas usam seus textos para hostilizar esses grupos, geralmente encerrando qualquer possibilidade de crítica com o fatídico “mas está na bíblia” – a hermenêutica fundamentalista na Biologia diria “é natural que seja assim”, e nas ciências humanas o fundamentalista diria “é assim e pronto”.

A hermenêutica fundamenta gera a intolerância, porque está baseada não no texto, mas no desejo de impor seu ponto de vista. Visto assim, o fundamentalismo é um acinte, um erro, pois instrumentaliza a bíblia para os interesses muito particulares. É lamentável que a bíblia e a riqueza do evangelho fiquem reféns desse tipo de interpretação. Lentamente os evangélicos vão conseguindo transformar a bíblia num livro ultrapassado, que não serve para os tempos modernos.

É possível diálogo com evangélicos fundamentalistas? Como fazer o diálogo entre a hermenêutica crítica e aquela fundamentalista? Ainda faltam caminhos para isso na ecumenicidade. Uma chave a perseguir é aquela que substitui a leitura do tipo arquetípica – a bíblica teria modelos de família, modelos de sexualidade, modelos de sociedade a serem rigorosamente imitados – pela leitura prototípica dos textos – a bíblia terá fontes, raízes ou rizomas, *insights* que abrirão possibilidades. Acaba a frase do tipo “está na bíblia”

2. A performance *totalizante* dos cultos evangélicos

Aliado à hermenêutica fundamentalista, outro propulsor da intolerância é a performance ritualística evangélica. Trabalha-se com a hipótese de que a ritualística cultural evangélica majoritária está centrada na experiência espiritual totalizante, sendo o rito orientado não exatamente para que o fiel alcance o bem-estar, a bênção ou a salvação enunciados, mas para manter o fiel em uma zona de satisfação ou “excitação” espiritual. É o zelo pela manutenção desse estado de excitação, e a proteção desse estado, que produz a intolerância, e até a violência.

Se a hipótese está correta, então podem ser relativizadas nas análises de performance aquelas categorias já consagradas nas análises de conteúdo dos evangélicos, como hedonismo, individualismo, presenteísmo, sentimento íntimo, experiência pessoal, e vem à tona categorias como euforia, fantasia, energia, força, poder, dependência - quase delírio. A justificativa para participar do culto toca menos categorias do campo hedonista e mais do campo de satisfação, como “eu adoro”, “aquilo é gostoso”, “senti uma coisa incrível”, “não sei explicar”, “me faz bem”, “quando estou aqui tudo muda.

O culto-rito é *totalizante* porque auto-referenciado, com pouco comprometimento fora dele, sem apelo pessoal à responsabilidade - e surpreendentemente sem bíblia e cada vez mais (quase!) sem o Jesus da bíblia, que parece atrapalhar e estragar o culto – vale à pena perseguir essa hipótese no futuro. O culto parece um *filme*, com fim bastante previsível, que se repetirá sempre com a vitória do bem-Jesus-segurança sobre o mal-diabo-perigo-incerteza. É *totalizante* porque basta a si mesmo; cada experiência ou rito é fechado, único – teologicamente não interessa um *envio*, por exemplo; tudo está ali.

A bênção pode não vir, e nem precisa vir, pois trata-se de experimentar como seria se ela viesse – ou como sugere Clifford Geertz (1989, p. 300ss), via negativa, o culto “absorve” todas as experiências mais dramáticas dos fiéis para mostrar, finalmente, o quão terrível seria a vida sem Jesus. O culto aqui não é exatamente algo religioso, mas também um jogo, um local de representação. O que está mobilizado ali não é Deus em si, o agente do religioso, mas uma ideia: está acontecendo uma coisa incrível! Tudo aí é imagem, teatralização, representação, simulacro - estamos brincando-jogando de ser gente quando estamos na igreja – e aqui não há, em princípio, valor negativo nesse tipo de análise. O fiel vai aprendendo a ser crente, a chorar como crente, a ter fé como crente.

Aqui valeria sempre à pena perseguir a tese de Geertz nas suas análises da briga de galos balinesa como “jogo absorvente” (1989, p. 311), e aplicá-la aos ritos totalizantes

evangélicos: o culto condensa-concentra-recolhe todas as representações sociais. A vida toda se resolve nesse culto totalizante, e os conflitos sociais são dramatizados no altar. O culto é um evento-texto-dramatização daquilo que o sustenta, a vida em si. Não que o culto em si seja tão poderoso, porque, em tese, ele não faz nada; ele apenas dramatiza as questões da vida, mas o faz assumindo-os e tornando-os explícitos, assim ordenando, organizando, e daí provocando uma distensão social. O culto exhibe as tensões sociais, mas nunca as resolve, bem antes convida sempre de novo para um culto totalizante, para novas exhibições. O culto totalizante, então, não é uma imitação da vida social, nem uma representação dela ou sua expressão, mas é um exemplo dela, a vida mesma. Quem ora vê a sua vida no culto. E poder-se-ia concluir usando as palavras do próprio Geertz: o rito totalizante “fornece um comentário metassocial” (1989, p. 316) sobre a sociedade na qual eu vivo; tem uma função interpretativa; é uma leitura da experiência social; uma estória sobre nós contada por nós mesmos.

3. A performance evangélica como algo excitante e violento

Aqui aplico à performance ritualística evangélica a tese de Mario Perniola (2006, p. 90s), que ao analisar a estrutura performática comunicativa enquanto verdadeira ideologia social dominante de nosso tempo, mostra como a excitação gerada é a alma do discurso dominante de qualquer tipo. Aqui trata-se de ver como a “excitação” ritualística evangélica assemelha-se às estruturas performáticas da excitação buscadas no campo das drogas e adicção em geral – álcool, drogas, pornografia, esporte, e, sobretudo, violência -, todas elas girando num mesmo campo de satisfação. Para Perniola, o risco de perder a satisfação resultado do uso do esporte (futebol), das drogas e da violência é que gera intolerância, e daí a violência. Assim também com o rito totalizante evangélico.

Faça um teste: critique alguém que consome drogas ilícitas ou álcool em excesso, ou alguém que é responsável por violência doméstica ou policial, ou um fanático por futebol. Anote as reações, analise o discurso, e veja como as reações se dão dentro de um mesmo campo semântico. Agora compare mais um pouco e veja que as reações dessas pessoas assemelham-se com aquela de alguém que consome o modo totalizante da ritualística evangélica, reagindo violentamente à possibilidade de ver relativizado ou de ter que abandonar aquilo que consome. A violência irrompe diante da ameaça de romper com o ambiente de excitação.

Os homens que espancam torcedores adversários, os homens que espancam mulheres, os homens que consomem drogas, e os homens que consomem pornografia, tem uma “argumentação” muita parecida para explicar seus atos, um discurso entrecortado por monossílabos – “é ...”, “hã”, “então: ...”, “pois”, “dá uma coisa na gente”, “não sei explicar”, às vezes sons guturais irreconhecíveis, um certo ar de descompromisso, sem explicação. Ao voltar da excitação, ficam sem palavras, algo muito parecido com o “eu adoro”, “senti uma coisa incrível”, “não sei explicar”, “me faz bem” de quem “desceu” da zona de

satisfação de um culto totalizante. Se a violência e a intolerância evangélica é um jogo, na linha das análises de performance aqui adotadas, trata-se já não de vencer ou ganhar a bênção, mas de manter a excitação. Trata-se de um estado eufórico muito mais próximo de dependência, e não de bem-estar ou felicidade. Adicção é a palavra aqui.

4. Características da violência na performance ritualística evangélica

A violência ou a intolerância resultado da cultura de performance totalizante tem características diferentes da violência clássica: aqui não há um oponente de fato; não há um quem vencer ou bater. O discurso violento aqui não é um meio para finalidades, mas um meio em si mesmo. O que se quer é apenas inserir-se na imagem do mundo, ser uma pessoa de fato, uma performance. Ele entrou no jogo, está no cenário público, e aí quer se manter o mais tempo possível. Aplauda seus líderes que proferem discursos violentos contra qualquer um. A violência é o discurso em si. É um artifício comunicativo – “contra quem serei violento hoje?”, parece perguntar o pastor. Note-se, no entanto, que não obstante essa função mais comunicativa que funcional da violência, não deixa de ser intimidativo o fato da performance contar com animados aleluias e engajamento comunicativo dos fiéis.

A performance ritualista violenta evangélica não se baseia em comunidade, mas em multidões. Os fiéis não se reúnem em culto, mas se aglomeram; são multidões de pessoas isoladas, sem comunicação efetiva. Se são um gueto ou uma massa, cinquenta ou cinco mil, tanto faz, como lembra Touraine (1999, p. 127), pois, sem comunicação ideal, estão isolados de qualquer modo. Muitas vezes são agregados casuais.

O discurso de intolerância que anima os fiéis nada tem a ver com um protesto ou uma posição política, mas com uma força comunicativa; é um sinal apenas, onde vale a aparência, e não a substância. Aqui não vale a tese do opio do povo de Marx, nem a tese de volta ao tribalismo primitivo de Maffesoli. O que se tem aí é o desejo do protagonismo e afirmação. O que resta é a força comunicativa da intolerância. Essa violência comunicativa carrega não uma intencionalidade objetiva, mas um elemento de sinal cultural: o que se quer é participar, fazer parte da cena comunicativa, e não exatamente da cena política – os recentes episódios de intolerância com os homossexuais na cena política brasileira envolvendo evangélicos ilustram isso bem. O improvisado das ações e pronunciamentos, sempre afeito às oportunidades e aos oportunistas, dá testemunho desse aspecto pouco político da violência comunicativa-performática, e do baixo apelo político, afinal, de toda a ritualística evangélica.

Os evangélicos brigam com quem? Com eles mesmos, diria Perniola. A tese é de Lacan, na metáfora do espelho e do narcisismo: nós nos confrontamos com a nossa própria imagem, e brigamos conosco mesmos. Nos vemos nos outros, e isso gera um fascínio, que me aprisiona, e gera uma fixação. A consequência é uma certa alienação de si mesmo, e ocorre uma ruptura constante, que nos impede da efetiva autoconsciência. Prisioneiro do

imaginário, de si mesmo, na verdade os fundamentalistas nunca estão diante dos outros propriamente, mas sempre diante de sua própria imagem. Daí que o conflito é quase de mentira. Não há conflito real. O eu é rival de si mesmo. O outro que está à sua frente é ele mesmo. O tu do confronto nunca é um verdadeiro outro. É como briga de casal: as discussões estereis que se prolongam e que não avançam porque ambos estão discutindo consigo mesmos. Não há um conflito em si. Estão presos em si mesmos. Ou seja: ele jamais vai reconhecer méritos da pessoas com as quais não compartilha ideias, porque, em tese, não as vê.

Conclusão

A hipótese que associa performance ritualística totalizante a intolerância e violência pode ser perseguida sem nenhum demérito a igrejas ou a fiéis evangélicos – além disso, a hipótese certamente pode ser investigada junto a outros cultos totalizantes, como no Movimento Carismático Católico -, pois aqui o fiel já é vítima e algoz, ele faz-produz o discurso e é feito-produzido por ele, no mais puro efeito duplex (TURNER, 2013) comum à qualquer ritualística. A ideologia comunicativa que cria zonas de excitação a serem mantidas custe o que custar é que é o verdadeiro terror, essa sim geradora de cultos totalizantes e seus discursos violentos.

Não obstante, uma análise do tipo qualitativo também se aplicaria, já que a radicalidade evangélica aqui já se perdeu em exagero e extremismo, algo bem distante do rigor e da determinação comuns à radicalidade do evangelho. Aqui fica evidente que o vertiginoso crescimento numérico das igrejas, algo a ser saudado por todos, não tem sido acompanhado pelo mesmo vigor teológico e ideológico, revelando-se uma evidente esquizofrenia entre o avanço estético e o retrocesso ético das igrejas. Corrigir esse descaminho tem a ver com a superação dos jogos litúrgicos de excitação espiritual baseados na violência, que elevam as pessoas para a cena fora desse mundo, gerando vício espiritual.

Referências

- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro : LTC, 1989.
- PERNIOLA, Mario. Contra a comunicação. São Leopoldo : Unisinos, 2006.
- TOURAINÉ, Alain. Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes. Petrópolis : Vozes, 1999.
- TURNER, Victor. O processo ritual: estrutura e antiestrutura. 2ª ed. Petrópolis : Vozes, 2013.

GENEALOGIA DO FUNDAMENTALISMO PROTESTANTE

Breno Martins Campos*

Resumo: *Fundamentalismo é hoje uma palavra polissêmica e nem todas as pessoas, mesmo dentre as que utilizam o conceito, conhecem sua origem histórica e teológica no interior do protestantismo conservador estadunidense do final do século XIX e início do XX. Com o objetivo de propor uma genealogia parcial do movimento, este artigo, resultante de pesquisa bibliográfico-documental, busca compreender o sentido da ação dos fundamentalistas originários. Havia no ar um sentido de urgência, pois aqueles autodesignados fundamentalistas lutavam contra os males da modernidade que afligiam a igreja: internamente, os desafios do liberalismo teológico e de sua crítica à Bíblia e, externamente, os do humanismo secularizado. Numa época marcada religiosamente por avivamentos, conferências proféticas, institutos bíblicos e distribuição de material impresso, destacam-se duas publicações: a coletânea *The Fundamentals* (1910-1915) e a *Scofield Reference Bible* (1909). Como resultado principal alcançado por este estudo, fica a imagem de que no movimento fundamentalista protestante, em qualquer época, importa voltar sempre ao passado (mesmo que idealizado). Para demonstrar a validade da hipótese, discute-se a publicação, nos EUA, do filho caçula desta árvore genealógica, o livro *The Fundamentals for the Twenty-First Century*, edição original de 2000, ou seja, literalmente às vésperas do século XXI (com tradução para o português em edição brasileira de 2009).*

Palavras-chave: *Protestantismo. Fundamentalismo. Genealogia. The Fundamentals. Scofield Reference Bible.*

Introdução

A respeito do contexto histórico do fundamentalismo original, fecundado no século XIX e trazido à luz no final do XX, Nancy T. Ammerman destaca quatro condições materiais em imbricação decisiva com as ideias posteriormente classificadas como fundamentalistas: os reavivamentos, as conferências bíblicas e proféticas, os institutos bíblicos e o mundo da palavra impressa. Quanto à última, nunca é demais enfatizar que a base do fundamentalismo, em todos os seus pressupostos e desdobramentos teológicos e empíricos, é a doutrina da inerrância da Bíblia (como palavra de Deus revelada e impressa). “Estes crentes na Bíblia que enfatizavam a importância da Palavra de Deus foram também produtores entusiasmados de suas próprias palavras” (AMMERMAN, 1994, p. 21).

* Doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP, professor-pesquisador no CCHSA da PUC-Campinas, e-mail: trieb.campos@ig.com.br.

Dentre tantas produções impressas e distribuídas pelos teólogos e líderes do espectro conservador e dogmático do protestantismo – nos EUA e Canadá, mas também na Europa –, duas publicações podem ser consideradas decisivas para o movimento fundamentalista: a *Scofield Reference Bible* lançada em 1909 pela Oxford University Press e, no ano seguinte, o primeiro volume da série *The Fundamentals: a Testimony to the Truth*, financiada pelos irmãos Stewart, magnatas do petróleo, que foi finalizada em 1915 com a publicação do volume XII. Nesta pesquisa genealógica, ainda em construção, são abordados alguns aspectos da relação da *Scofield Reference Bible* com a origem e a descendência do movimento fundamentalista.

Duas proposições que se complementam merecem registro: a primeira relembra que *fundamentalista* é hoje um qualificativo que serve para designar grupos e movimentos sociais de variegadas naturezas, nem sempre pertencentes ao campo religioso; a segunda especifica que o qualificativo fundamentalista atribui uma conotação negativa ou pejorativa aos grupos ou movimentos por ele tipificados. Entretanto, nunca é demais reiterar que os primeiros fundamentalistas tinham orgulho de assim serem conhecidos e que ainda hoje existem pessoas, grupos ou movimentos religiosos que se autodenominam fundamentalistas.

É de chamar a atenção, por exemplo, que no ano 2000 tenha sido publicado, nos EUA, o livro *The Fundamentals for the Twenty-First Century: Examining the Crucial Issues of the Christian Faith*. Não causa menos surpresa o fato de o livro ter sido traduzido para o português e publicado em edição brasileira em 2009 – *Os fundamentos para o século XXI: examinando os principais temas da fé cristã* –, poucos anos depois da edição original. Uma interpretação possível para o caso: os fundamentalistas estadunidenses do final do século XX (início do XXI), bem como seus congêneres em outros cantos do mundo, inclusive no Brasil, experimentaram o mesmo sentido de urgência dos pais do fundamentalismo no final do século XIX (início do XX) e se propuseram a erigir um novo testemunho da verdade (contra a apostasia da igreja e, quem sabe, a do mundo inteiro).

Digno de nota, ainda, é o texto do “Prefácio” de autoria do editor-geral do livro, Mal Couch, na passagem a seguir, depois de haver afirmado que os autores da coletânea do ano 2000 eram defensores da Palavra de Deus como herdeiros do movimento de defesa da verdade representado pelos fundamentalistas de 1910-1915:

Em dois aspectos, estes ensaios não seguem exatamente o padrão dos documentos originais. Em primeiro lugar, porque a enorme confusão cultural que irrompeu nos últimos cinquenta anos exige um esforço enérgico em direção à aplicação dos princípios bíblicos fundamentais nos assuntos sociais e culturais hodiernos. Segundo, este volume assume deliberadamente uma posição teológica pré-milenarista e pré-tribulacionista quanto ao arrebatamento. Esta posição parece ser evidente na maioria dos autores que organizaram e editaram o primeiro livro. O movimento fundamentalista cresceu de maneira notória a partir desse trabalho ao adotar essas doutrinas com relação à segunda vinda de Cristo. Espera-se que os que não estão de acordo com essa posição escatológica, possam apreciar e beneficiar-se de outras partes deste trabalho (COUCH, 2009b, p. 12).

Embora não fosse o pensamento unânime dentre os que escreveram em *The Fundamentals*, o universo mental dos fundamentalistas originários estava pleno de ideias escatológicas pré-milenaristas – como parte da herança teológica do século XIX:

A história da posição premilenista da Bíblia surge, de acordo com os comentaristas, com o teólogo luterano alemão F. J. Delitzsch (1813-1890), com o acadêmico suíço da Igreja Reformada Frédéric Godet (1812-1900) e com o pregador britânico da Igreja Batista F. B. Meyer (1847-1929). Todos eles enfatizavam a grande e geral expectativa do reinado futuro e glorioso de Cristo sobre a terra. Com a colaboração adicional da ênfase dispensacionalista de John Darby (1800-1882) e da Bíblia anotada de C. I. Scofield (publicada em 1909), as características distintivas da igreja conservadora dos Estados Unidos estavam completas (HINDSON, 2009, p. 24-25).

O comentário histórico-teológico acima é Edward E. Hindson, autor da introdução do livro *Os fundamentos para o século XXI*, e oferece uma relação interessante entre dispensacionalismo, pré-milenarismo e fundamentalismo – o que é suficiente para incluir Scofield e sua Bíblia anotada em qualquer projeto de construção de uma genealogia do movimento fundamentalista, mesmo que numa tentativa parcial como é o caso deste texto.

1. Cyrus Ingerson Scofield em *The Fundamentals*

Em *The Fundamentals* (a coletânea de 1910-1915), o nome de Scofield aparece em três seções diferentes. A primeira delas é o artigo “The Inspiration of the Bible – Definition, Extent and Proof” – primeiro capítulo do volume III –, escrito por James M. Gray, cuja tese, anunciada desde o título, pode ser encontrada explicitamente no primeiro parágrafo:

Neste artigo, a autenticidade e a credibilidade da Bíblia são assumidas, pelo que se entende: (1) que seus livros foram escritos pelos autores a que são atribuídos e que seus conteúdos são em todos os pontos relevantes como quando saíram de suas mãos; (2) que esses conteúdos são dignos de inteira aceitação quanto a suas declarações de fato (GRAY, [1910-1915], p. 7).

Conforme indica o subtítulo do artigo, Gray trata da *definição, extensão e prova* da inspiração, segundo o entendimento fundamentalista da doutrina. A última seção do capítulo aborda algumas dificuldades e objeções relativas à aceitação da inspiração da Bíblia, sempre respondendo a elas na perspectiva de defesa da Bíblia como palavra inspirada por Deus. Ao caminhar para o desfecho da seção que coincide com a conclusão do artigo, o autor adverte: “Mas há um obstáculo ao qual chamamos a atenção antes de concluir – não uma dificuldade ou objeção, mas um obstáculo real, especialmente aos jovens e aos insuficientemente instruídos. É a ilusão de que essa visão de inspiração é sustentada somente pelo inculto” (GRAY, [1910-1915], p. 37). Há um esforço que se desdobra em duas direções: a mais óbvia, fazer do não fundamentalista alguém que aceite a doutrina da inspiração da Bíblia na perspectiva fundamentalista e, a mais sutil, em forma de provoca-

ção, fazer de uma pessoa não cristã alguém que se interesse por uma discussão interna ao campo teológico.

Na tentativa de superar quaisquer preconceitos advindos do senso comum ou do espírito crítico, Gray se utiliza de um recurso à autoridade e propõe uma comparação: se o lado crítico e contrário à doutrina da inspiração apresenta seus eruditos (na posição de produtores de conhecimento e formadores de opinião), o lado que aceita e defende a mesma doutrina tem também os seus especialistas (cultos e eruditos). É na lista de pesquisadores eruditos defensores da inspiração das Escrituras que aparece o nome de Scofield. A intenção de Gray é evidenciar a compatibilidade entre o exercício da intelectualidade e a aceitação da doutrina da inspiração.

No terceiro volume da série *The Fundamentals*, portanto, o leitor trava contato com o nome de Scofield associado ao testemunho da verdade de que a Bíblia é palavra inspirada por Deus, na perspectiva fundamentalista de que não há incoerência entre o exercício do pensamento e o dogmatismo. Scofield volta a aparecer em sua própria contribuição autoral para a coletânea *The Fundamentals*, o artigo “The Grace of God”, terceiro capítulo do volume XI da série, no qual é apresentado, dentre outras credências, como editor da *Scofield Reference Bible*. Mesmo que o capítulo não trate diretamente daquela que talvez seja a mais decisiva contribuição do autor para o campo teológico protestante e fundamentalista – a escatologia pré-milenarista na perspectiva dispensacionalista –, a especificidade teológica do autor, o dispensacionalismo, marca sua presença no texto.

Em “A graça de Deus”, Scofield utiliza um tipo de construção de discurso bastante comum nas produções em teologia sistemática ou dogmática de autores protestantes clássicos (pertencentes ou não ao espectro fundamentalista): proposições teológicas seguidas de textos bíblicos a corroborar os argumentos. A Bíblia é utilizada indiscriminadamente, com destaque para as cartas paulinas, especialmente a epístola aos Gálatas, para abalizar o objetivo geral de Scofield no capítulo, que é definir positiva e negativamente a graça de Deus, ou seja, por inclusão e por exclusão: o que ela é e não é, como ela opera e não opera e assim por diante. É na discussão *versus* graça que residem os indícios textuais mais fortes de que o Scofield em *The Fundamentals* é o mesmo da *Reference Bible*.

Na introdução, Scofield é ousado em relação a seus pares e ao mesmo tempo coerente com seus pressupostos ao apresentar uma teologia da história cuja descrição se apresenta justamente por meio das dispensações.

Num sentido absoluto, o fim de toda a humanidade chegou. Tudo foi tentado. Inocência, como a das duas criaturas antes da queda num Éden de beleza; consciência, isto é, o conhecimento do bem e do mal com responsabilidade para fazer o bem e afastar-se do mal; promessas, com a ajuda de Deus disponível pela oração; lei, colocada em prática em grande escala, durante séculos de clemência, suplementada pelo poderoso ministério ético dos profetas, sem nunca apresentar um ser humano reto perante Deus (Rm 3.19; Gl 3.10; Hb 7.19; Rm 3.10,18; 8.3,4); este é o quadro bíblico. E é contra este contexto sombrio que a graça resplandece (SCOFIELD, [1910-1915], p. 44-45).

O ideário dispensacionalista mostra mais uma vez sua presença nos parágrafos em que são discutidas as divergências entre a lei e a graça: “É este, entretanto, o momento mais importante para observar que as Escrituras nunca, em nenhuma dispensação, misturam os dois princípios. A lei tem sempre um lugar e uma obra distinta e completamente diferentes daqueles da graça” (SCOFIELD, [1910-1915], p. 45). Quer dizer, uma possível confusão entre lei e graça não ocorreu nem na dispensação da Lei (de Moisés ao Calvário) nem ocorre na dispensação da Igreja, que teve seu início no Calvário e terá o seu aguardado e certo final no arrebatamento da igreja.

A terceira seção em que Scofield aparece em *The Fundamentals*, a mais decisiva segundo o escopo deste *paper*, é a parte final da coletânea: “Os quinze livros mais indispensáveis para o ministro ou obreiro cristão” (o que vem depois dela é somente o índice dos artigos que foram publicados nos 12 volumes da série). Durante meses, o Comitê responsável por *The Fundamentals* trocou correspondência com líderes cristãos dos dois lados do Atlântico com o objetivo de compor um quadro com os cinco livros mais indispensáveis para o ministro e o obreiro cristão, depois outra com os 10, seguida de mais uma com os 15 e assim por diante. As sugestões foram tão díspares e variadas que não permitiram um modelo para a composição de um quadro geral. Para não deixar o leitor da coletânea *The Fundamentals* sem uma chave de leitura segura da Bíblia, da teologia e da vida, o Comitê convidou nove autores para a elaboração e publicação de suas listas.

A *Bíblia de Referência* de Scofield aparece na lista de Charles R. Erdman, apresentado como professor no *Princeton Theological Seminary* e na de R. A. Torrey, que ocupava o cargo de deão no *Bible Institute of Los Angeles*, além de ter sido um dos editores responsáveis por *The Fundamentals*. O próprio Scofield foi convidado para apresentar sua lista: das nove obras listadas por ele, destaca-se a “Darby’s Synopsis”, por ser do autor da teologia dispensacionalista. Segundo Karen Armstrong (2001), foi o britânico Darby, sem muitos seguidores em sua terra natal, quem pregou o pré-milenarismo dispensacionalista aos estadunidenses. Por afinidade entre condições materiais e concepções espirituais, ligadas às especificidades da história dos EUA no século XIX, a mensagem escatológica alcançou lá um sucesso incrível – e de lá para o mundo foi o passo seguinte, no qual Scofield é protagonista.

2. Cyrus Ingerson Scofield e sua Bíblia anotada

A Bíblia de estudo e referência de Scofield pode ser considerada o clímax da vida de um homem, Cyrus Ingerson Scofield, nascido aos 19 de agosto de 1843 e educado pelo pai, inclusive no gosto pela leitura e erudição, em virtude da morte muito prematura de sua mãe. A apresentação detalhada de sua biografia não cabe aqui, mas interessa afirmar que se trata de uma histórica típica dentre aquelas de profundo interesse religioso, pois incorpora elementos de mudanças pessoais e sociais muito claros, classificados em linguagem religiosa como *conversão*. Em seu caso particular, com elementos fortes para o

contexto religioso conservador e puritano em que ocorreu, como a superação do alcoolismo e de um divórcio.

Em 1879, enquanto praticava advocacia em Saint Louis, foi confrontado com a mensagem do evangelho e recebeu a Cristo. Imediatamente começou a dedicar-se a um profundo estudo das Escrituras. É indubitável que Deus o estava preparando para um futuro trabalho de consolidar um sistema para estudo bíblico pessoal numa ferramenta fácil de ser usada (*BÍBLIA*, 2009, p. iv).

James H. Brookes e D. L. Moody foram influências importantes na vida de Scofield: “Estes e outros grandes estudantes das Escrituras ajudaram Scofield a confirmar sua perspectiva unificadora da Bíblia e seu desejo de ver que a Bíblia transforma vidas” (*BÍBLIA*, 2009, p. iv). Uma vez convertido, Scofield passou a ser evangelista, pastor, escritor, responsável por curso bíblico por correspondência, dentre outras ocupações. Sua dedicação à obra cristã tinha como objetivo principal fazer compreendido de maneira prática o ensinamento bíblico para todas as pessoas – e sem a necessidade da interpretação de nenhuma autoridade religiosa.

Em 1903, depois de renunciar ao ministério pastoral, Scofield iniciou um intenso período em que estudava e escrevia, tanto nos Estados Unidos como na Europa, a fim de compilar um sistema unificado de estudo da Bíblia que servisse como veículo para as grandes verdades da Escritura que ele considerava cruciais para a fé e o serviço. Sua preparação incluiu estudo e investigação na Universidade de Oxford e interação com eruditos internacionais. Ele idealizou uma Bíblia de estudo que tivesse particularidades-chave como: 1) referências temáticas em cadeia, 2) introdução para cada livro e para as seções da Bíblia, 3) um sistema de parágrafos/esboços e 4) notas. Apesar de não contar com preparação teológica acadêmica, demonstrou ser capaz de expressar – de maneira compreensível para o leitor médio – os grandes ensinamentos ortodoxos que haviam sido enfatizados durante o período de avivamento doutrinário do final do século. O resultado de seu trabalho, finalizado em 1907, foi colocado em circulação na língua inglesa em 1909 pela sucursal de Nova York da Oxford University Press com o nome *Scofield Reference Bible* (Bíblia de Referência Scofield). Na preparação dessa publicação, foram realizadas consultas com vários reconhecidos mestres da Bíblia do princípio do século 20, que representavam diferentes matizes eclesiais, homens como James M. Gray, diretor do Instituto Bíblico Moody, e Arno C. Gaebelein, notável expositor e paladino da verdade profética. Scofield faleceu em 24 de julho de 1921, após ter sofrido devido à sua precária saúde por vários anos (*BÍBLIA*, 2009, p. v).

Publicada originalmente em 1909, a *Scofield Reference Bible* foi reeditada em 1917, após passar por revisão dos textos feita por um comitê consultivo e pelo próprio Scofield. Posteriormente, em 1967, foi publicada outra versão, depois dos trabalhos de mais um comitê revisor. A primeira edição brasileira em português é de 1983, publicada pela Imprensa Batista Regular, com base na edição em inglês de 1967. A *Bíblia de Estudo Scofield* utilizada neste artigo, publicada no Brasil em 2009 pela editora *Holy Bible*, é também uma versão da edição de 1967. Há uma ocorrência histórico-teológica que não pode passar sem menção: embora os próprios fundamentalistas advoguem que os textos inspirados

da Bíblia – portanto, inerrantes e infalíveis – sejam somente os autógrafos (saídos da pena dos autores originais, aqueles bem definidos pela tradição), a publicação brasileira da Bíblia de Scofield de 1983 causou polêmica em círculos fundamentalistas brasileiros por se valer da tradução de João Ferreira de Almeida, Revista e Atualizada (da Sociedade Bíblica do Brasil), considerada por eles infiel aos melhores manuscritos e modernista. O problema interno ao campo fundamentalista brasileiro foi resolvido pela adoção da tradução Almeida Corrigida Fiel (da Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil) como a versão do texto canônico para a Bíblia anotada.

A apresentação da Bíblia e a opinião a seu respeito podem ser encontradas no primeiro parágrafo do texto da introdução:

A Bíblia de Estudo Scofield une uma excelente versão das Escrituras ao popular método de estudo da Bíblia inicialmente apresentado pelo Dr. C. I. Scofield, em 1909. As notas neste método de estudo da Bíblia continuam com as mesmas doutrinas sustentadas pelo Dr. Scofield. Elas incluem a inspiração verbal e plenária e a inerrância das Escrituras, a existência de um Deus em três Pessoas – Pai, Filho e Espírito Santo –, o nascimento virginal e a divindade de Cristo, sua morte substitutiva, ressurreição física e ascensão, sua iminente volta para buscar sua noiva, a Igreja, seu regresso visível e premilenar à terra, a bem-aventurança eterna dos redimidos e o castigo eterno dos perdidos. As notas da presente edição são uma adaptação em linguagem moderna realizada pelo comitê revisor em 1967 (*BÍBLIA*, 2009, p. iv).

Como as Bíblias de estudo ou de referência existem desde longa data em muitas versões ou edições, tanto na tradição católico-romana como na protestante, ao afirmar a importância da Bíblia de estudo e referência de Scofield, o texto editorial apresenta algumas de suas especificidades e duas delas (ambas teológicas) merecem destaque. A primeira: “As relações que Deus estabelece com as pessoas estão fundamentadas em *alianças* e vão se revelando por meio de *alianças*, que ligam a vida humana com a redenção divina” (*BÍBLIA*, 2009, p. iv). O argumento se complementa com a segunda particularidade, transcrita a seguir:

[...] a *Bíblia de Estudo Scofield* distingue as *dispensações*, algo que demonstra ainda a natureza progressiva da maneira como Deus trata a humanidade. As dispensações estão associadas com períodos em que as pessoas foram submetidas a provas específicas e variadas de sua obediência a Deus, do começo ao final da história humana. Mesmo que nem todos os estudantes da Bíblia estejam de acordo com cada detalhe do sistema dispensacional apresentado nesta Bíblia de estudo, de modo geral é admitido que a distinção entre a lei e a graça é básica para compreender o programa divino das eras, sempre que se compreender com clareza que: 1) por meio das Escrituras, há somente uma maneira de salvação, ou seja, pela graça por meio da fé; 2) não pode haver limites estritos quanto ao término de cada dispensação, pois existe certa sobreposição entre elas; e 3) a economia divinamente transmitida pode continuar depois de haver sido concluído o período de prova específico. Para essa perspectiva da Escritura é essencial o regresso premilenar de nosso Senhor e os aspectos da profecia bíblica relacionados com esse evento (*BÍBLIA*, 2009, p. iv).

Conforme já foi registrado, a Bíblia de Scofield chegou ao Brasil em português no ano de 1983. Ainda no calor da hora, em 1985, o pastor presbiteriano Américo Justiniano Ribeiro publicou um livrete intitulado *A Bíblia Scofield: ligeira avaliação* – com o objetivo claro de mostrar os aspectos em que a interpretação de Scofield diferia da teologia reformada (calvinista). A mensagem principal do alerta de Ribeiro ao povo reformado no Brasil era “leia a Bíblia, mas cuidado com as notas!” (texto que ilustra a capa do livro). O autor explica que o sistema escatológico adotado por Scofield se reporta à esperança messiânica vivida pelos judeus nos últimos períodos relatados pelo Antigo Testamento. Esperança que se reatualizou em vários momentos da história da Igreja, obviamente em perspectiva diferente daquela vivida em períodos anteriores a Cristo – vinda do Messias (para os judeus) *versus* retorno de Cristo para o estabelecimento de seu reino milenar (para os cristãos). “Forte ressurgimento desta esperança manifestou-se no início do século dezanove, com o eloquente pastor presbiteriano Edward Irwing (1792-1834)” (RIBEIRO, 1985, p. 17-18). Dentre os discípulos de Irwing, destaca-se John N. Darby, *pai fundador* do dispensacionalismo.

Dos vários esquemas milenaristas, nenhum tem sido tão influente como o assim chamado dispensacionalismo [...]. O esquema está particularmente associado a J. N. Darby (1800-82), inicialmente clérigo na Igreja da Irlanda e mais tarde um dos principais fundadores dos Irmãos de Plymouth [...]. É mais conhecido, entretanto, e mais influente, por meio de sua presença na *Scofield Reference Bible* (BARR, 1978, p. 191).

O dispensacionalismo – como uma filosofia (ou teologia) cristã da história – divide arbitrariamente a história (passado, presente e futuro) em sete dispensações, cada uma delas como “[...] um período de tempo durante o qual o homem é posto à prova em sua obediência a certa revelação específica da vontade de Deus” (BÍBLIA, 2009, p. 3, n. 15). As sete dispensações são as seguintes: “da Inocência (Gn 1.28), da Consciência ou Responsabilidade Moral (Gn 3.7), do Governo Humano (Gn 8.15), da Promessa (Gn 12.1), da Lei (Êx 19.1), da Igreja (At 2.1), do Reino (Ap 20.4)” (BÍBLIA, 2009, p. 3, n. 15).

Não se faz necessário tratar de cada dispensação em particular, porém, alguns comentários a respeito da sétima e última se impõem aqui.

A ordem dos acontecimentos parece ser: 1) arrebatamento da Igreja exatamente antes de começar o dia do Senhor (1Ts 4.13-17); o cumprimento da septuagésima semana de Daniel (Dn 9.27), a segunda metade da qual é a grande tribulação (Mt 24.21; [...]); 3) a volta do Senhor em glória para estabelecer o reino milenar (Mt 24.29,30); 4) a destruição da besta, do falso profeta e de seus exércitos, que é o acontecimento “grande e terrível” desse dia (Ap 19.11-21); 5) o julgamento dos gentios de acordo com o tratamento que deram aos irmãos de Cristo – o povo judeu (Zc 14.1-9; Mt 25.31-46) – e o julgamento de Israel (Ez 20.34-38); o reino milenar de Cristo na terra (Ap 20.4-6); 7) a rebelião satânica e seu julgamento (Ap 20.7-10); 8) a ressurreição e o juízo final dos ímpios (Ap 20.11-15); 9) a destruição da terra e dos céus atuais por meio de fogo antes do futuro “dia do Senhor” (2Pe 3.10-12); e 10) a criação dos novos céus e da nova terra (Is 65.17-19; 66.22; 2Pe 3.13; Ap 21.1) (BÍBLIA, 2009, p. 1179-1180, n. 7).

A descrição acima é de Scofield e está baseada em sua leitura do capítulo 19 do Apocalipse, cuja interpretação habilita-o a apresentar a última dispensação de sua filosofia ou teologia da história ao leitor (estudante de suas referências):

[...] *A Sétima Dispensação: o Reino*. Esta é a última das eras estabelecidas por Deus que têm impacto sobre a vida humana na terra. Esta sétima era ou dispensação torna realidade o reino pactuado com Davi (2Sm 7.8-17, [...]). O Senhor Jesus Cristo, o grande Filho de Davi, reinará durante mil anos sobre a terra como Rei dos reis e Senhor dos senhores, associando consigo nesse reinado seus santos de todos os tempos (Ap 3.21; 5.9,10; 11.15-18; 15.3,4; 19.16; 20.4,6). [...] Ao final dos mil anos, Satanás é solto por um breve tempo e instiga uma rebelião final que o Senhor suprime de forma sumária. Cristo lança Satanás no lago de fogo, para que seja eternamente atormentado, derrota a morte, o último inimigo, e, então, entrega o reino ao Pai (*BÍBLIA*, 2009, p. 1180, n. 2).

Como a doutrina da inerrância bíblica é um axioma necessário para o fundamentalismo, o corolário é que um fundamentalista vai sempre se aproximar da leitura mais literal possível dos textos bíblicos. No caso da compreensão do passado, por exemplo, desde o início das eras e da vida, tudo só pode ter ocorrido conforme o registro do livro de Gênesis, pois há somente uma leitura possível para cada texto. Não por acaso, o fundamentalismo elegeu o darwinismo como um de seus principais adversários, dentre os discursos científicos que não confirmam a Bíblia. No caso do futuro, quer dizer, da interpretação das coisas por vir, inclusive daquelas para além da história, pode-se esperar o mesmo esquema mental e hermenêutico: as coisas acontecerão conforme a interpretação fundamentalista, na verdade, é como se já tivessem acontecido, pois já aconteceram no texto em sua literalidade.

Fundamentalistas não leem simplesmente a Bíblia para aprender história ou princípios morais. Eles também esperam encontrar nas Escrituras indícios para o destino futuro do mundo, o que acontecerá no Final dos Tempos. No início do movimento fundamentalista, tradicionalistas que estavam preocupados com as Escrituras e doutrina estavam estritamente ligados a pessoas que estavam preocupadas com a interpretação das profecias da Bíblia. O legado dessa conexão é que hoje muitos fundamentalistas são “pré-milenaristas dispensacionalistas pré-tribulacionistas” (AMMERMAN, 1984, p. 6).

Os indícios acerca do destino do mundo foram transformados em certezas por Scofield – e outros antes e depois dele. James Barr (1984) classifica aquilo que fizeram Darby e Scofield de *interpretação particular (privada)* dos textos bíblicos, especialmente os proféticos. Ele acusa Darby de individualmente ser o inventor do pré-milenarismo dispensacionalista – que se colocou desde sempre em rota de colisão contra todas as principais tradições de interpretação bíblica dentro do cristianismo. Scofield e seu grupo fizeram a popularização desta interpretação particular – e um fenômeno tipicamente estadunidense ganhou contornos mundiais.

Conclusão

Um olhar atento lançado à sociedade mundial permite notar que *fundamentalismo* hoje é um conceito associado a vários campos e a seus grupos de pertencimento – e não

somente ao campo religioso e especificamente protestante. O mesmo olhar perceberá também que o qualificativo fundamentalista é indesejado até por aqueles que, de fato, podem ser classificados como tais. Ao se levar em conta a coerência teológica de grupos protestantes conservadores, dogmáticos e tradicionalistas, não é de espantar que até hoje eles mantenham em ato a mentalidade fundamentalista de mais de um século atrás.

Causa espanto, sim, que mantenham o orgulho de se identificarem consciente e espontaneamente como fundamentalistas. Um exemplo típico do caso foi a publicação do livro *The Fundamentals for the Twenty-First Century*, nos EUA, em pleno ano 2000: para o enfrentamento do presente, nada mais ajuizado do que um retorno acrítico ao passado, quer dizer, àquele passado idealizado pela teologia. O fundamentalismo trata de um passado que nunca ocorreu a não ser na forma em que foi idealizado.

No sentido de se fazer uma ponte do início ao final do século XX, dentro do movimento fundamentalista, o nome de Cyrus Ingerson Scofield se impõe como parte importante da estrutura. Em *The Fundamentals*, Scofield aparece como referência em artigo a respeito da inerrância das Escrituras e no capítulo escrito por ele mesmo acerca da teologia da graça; sua Bíblia de estudo ou referência é citada como uma das principais obras que todo pastor e líder cristão devem ler e ter às mãos para consulta. Cabe aqui, para concluir, fazer rastreamento semelhante quanto à presença de Scofield na obra do ano 2000 – *Os fundamentos para o século XXI*.

A presença de Scofield na seção que discute a história do movimento fundamentalista, escrita por Edward E. Hindson – “Introdução: o significado histórico de *Os fundamentos*” –, já foi razoavelmente explorada. Para além do já exposto e discutido, pode-se registrar a opinião de que é muito difícil avaliar o real impacto exercido pela Bíblia de Scofield em teólogos, professores, líderes e leigos cristãos (no sentido de ser ainda maior do que se imagina). “A Bíblia de Referência de Scofield passou a ser considerada ‘a Bíblia’ para o movimento fundamentalista de caráter dispensacionista em grande parte do século XX” (HINDSON, 2009, p. 26). As obras de referência utilizadas neste texto são unânimes ao afirmar que a Bíblia de Scofield teve milhões e milhões de leitores desde o seu lançamento – até hoje é assim.

Em capítulo do editor da coletânea do final do século XX, Mal Couch, intitulado “A bendita esperança da Igreja: o arrebatamento e o tribunal de Cristo (*Bema*)”, Scofield é acessado como recurso (espécie de palavra final) em disputas escatológicas. Depois de apresentar uma rapidíssima visada histórica acerca do assunto arrebatamento dentro da escatologia cristã, dos reformadores protestantes aos teólogos do século XIX, Couch afirma a importância de Darby para o estabelecimento da verdade dos acontecimentos dos últimos tempos – e propõe a seguinte consideração:

Muitos professores da Bíblia chegaram à conclusão de que o arrebatamento da igreja e a segunda vinda de Cristo seriam eventos literais que não poderiam ser espiritualizados. As doutrinas do arrebatamento pré-tribulacional e o retorno pré-milenar de Cristo para

reinar começam a espalhar-se por todo o mundo cristão conservador. No ano de 1909, a edição das Escrituras *Scofield Reference Bible* sistematizou esses ensinamentos na forma de estudos e comentários bíblicos que foram escritos para a igreja em geral. Milhares aprenderam sobre a mensagem profética das Escrituras nas notas da Bíblia *Scofield* (COUCH, 2009a, p. 659).

Tendo em vista o sucesso alcançado pela Bíblia anotada de Scofield em círculos teológicos e também dentre os cristãos comuns nas igrejas – grupo que fez da publicação em 1909 um *best seller* imediato –, Armstrong (2001, p. 166) afirma que “C. I. Scofield explica a divisão da história da salvação em notas detalhadas que acompanham o texto bíblico e que para muitos fundamentalistas têm quase tanta autoridade quanto o próprio texto”. No que toca à genealogia do fundamentalismo, portanto, dos pais fundadores aos herdeiros mais recentes do movimento, a história é transformada em um tempo espremido e sem tanta importância, pois do passado idealizado vem as luzes que projetam o futuro como ele será – o que vale a pena de fato já ocorreu ou ainda está por vir.

Referências

- AMMERMAN, Nancy T. North American Protestant Fundamentalism. In: MARTY, Martin E.; APPLEBY, R. Scott. *Fundamentalisms observed*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. p. 1-65.
- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BARR, James. *Beyond Fundamentalism*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- BARR, James. *Fundamentalism*. Philadelphia: The Westminster Press, 1978.
- BÍBLIA de Estudo Scofield. São Paulo: Holy Bible, 2009.
- COUCH, Mal. A bendita esperança da Igreja: o arrebatamento e o tribunal de Cristo (Bema). In: COUCH, Mal (ed.). *Os fundamentos para o século XXI: examinando os principais temas da fé cristã*. São Paulo: Hagnos, 2009a. p. 11-13.
- COUCH, Mal. Prefácio. In: COUCH, Mal (ed.). *Os fundamentos para o século XXI: examinando os principais temas da fé cristã*. São Paulo: Hagnos, 2009b. p. 11-13.
- GRAY, James M. The Inspiration of the Bible – Definition, Extent and Proof. In: *THE FUNDAMENTALS: a Testimony to the Truth*, v. III. Chicago: Testimony Publishing Company, [1910-1915], p. 7-41. Disponível em: <http://archive.org/stream/MN40295ucmf_2#page/n5/mode/2up>. Acesso em: 21 jun. 2013.
- HINDSON, Edward E. Introdução: o significado histórico de Os fundamentos. In: COUCH, Mal (ed.). *Os fundamentos para o século XXI: examinando os principais temas da fé cristã*. São Paulo: Hagnos, 2009. p. 15-33.
- RIBEIRO, Américo J. *A Bíblia Scofield: ligeira avaliação*. Campinas: LPC, 1985.
- SCOFIELD, Cyrus I. The Grace of God. In: *THE FUNDAMENTALS: a Testimony to the Truth*, v. XI. Chicago: Testimony Publishing Company, [1910-1915], p. 43-54. Disponível em: <http://archive.org/stream/MN40295ucmf_2#page/n5/mode/2up>. Acesso em: 21 jun. 2013.

O PROTESTANTISMO HISTÓRICO E O PROCESSO DE PENTECOSTALIZAÇÃO: UM ESTUDO DE CASO

Carlos Henrique Pereira de Souza²

Resumo: *A partir dos anos 1960, as igrejas protestantes históricas passaram por rupturas provocadas pelo surgimento de grupos carismáticos em seus quadros. Assim, surgiram as “igrejas renovadas”, ou os chamados “avivamentos” que causaram conflitos entre os setores tradicionais e carismáticos no interior destas instituições. Desde então, os grupos tradicionais e intelectuais protestantes, acadêmicos ligados aos organismos eclesiais, passaram a identificar este fenômeno como “pentecostalização” do protestantismo histórico. No entanto, atualmente um outro fenômeno novo vem ocorrendo nestas igrejas históricas que, onde algumas igrejas tradicionais estão aderindo ao movimento carismático/pentecostal sem causar rupturas. Este processo traz à superfície novas tensões entre os grupos tradicionais/intelectuais do campo protestante e os movimentos carismáticos influenciados pelo atual cenário evangélico que contam com uma forte presença do pentecostalismo, conforme mostrou o Censo de 2010. Sendo assim, este trabalho analisa as transformações ocorridas nas igrejas protestantes históricas no campo religioso atual, refletindo sobre o uso do termo “pentecostalização” e suas consequências nos processos de construção e disputa de identidade no campo religioso. A pesquisa visa repensar essa categoria que aparece no campo religioso, discutindo aspectos teóricos sobre a acusação aos pentecostais como uma religiosidade mágica diante da tradição reformada, com sua tradição religiosa já estabelecida historicamente.*

Palavras-chave: *Protestantismo – Pentecostalismo – Pentecostalização*

Introdução

Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardequê. Mas, quando posso, vou ao Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: A gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quietam me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. (ROSA, 1994, p. 15).

Culpa, Bíblia, oração e belos hinos. Intrigante a sensibilidade do escritor em perceber elementos até hoje tão importantes na experiência religiosa evangélica. Com excessão dos estudos clássicos de Émile Léonard, A. G. Mendonça e Rubem Alves, além de algumas teses e dissertações como as de Joanildo Burity, poucas são as referências ao Protestantismo Histórico.

² Mestre em Ciências Sociais pela UERJ. Email: chenrique27@gmail.com

Esta pesquisa se desenvolveu a partir de uma etnografia realizada na Catedral Metodista do Catete, uma igreja histórica que ergueu seu primeiro templo em 1862, inicialmente em uma capela na zona sul do Rio de Janeiro. Ocorre que desde 2008, as observações de campo apontam que a igreja vem passando por algumas mudanças. Dentre elas o que chamou atenção na experiência da Catedral, foi o fato de que esta igreja possui diferentes cultos que vão do mais tradicional (bem litúrgicos) a cultos de libertação e avivamento com louvorzão. Desde a época do seminário no IMB, já vivenciava a tensão entre os seminaristas que criticavam a influência carismática na igreja. Não foi difícil a chegada ao campo.

1. A pesquisa etnográfica

Era um domingo típico, 8h da manhã. Ao entrar na igreja, a sensação era de paz e serenidade naquele prédio estilo gótico talhado na Zona Sul, área nobre da cidade. O coral na galeria e o piano davam os primeiros acordes. O pastor de gola clerical, auxiliado por uma irmã já idosa, conduziam o culto com hinos com o coro, de um português estranho: “se da vida as vagas procelosas são... vagas procelosas! Poucas pessoas, espaços vazios nos bancos e nenhum jovem. Acaba o culto, segue a escola dominical, como em todas as igrejas históricas. Fui conduzido a uma das classes por um senhor bem simpático. Ouvi de tudo um pouco em cinco meses de campo. Críticas o culto tradicional, acusações de “igreja fria”, a igreja “tinha que se abrir”, pessoas contando sobre batismo no Espírito Santo assim como aulas sobre a história da Reforma e uma zelosa classe de Bíblia. Retornando da classe, às 11h, começa o culto chamado “tradicional”. Coral, hinários e pastores. Igreja mais recheada, famílias, crianças correm nos bancos e alguns jovens dividem o altar e a música com o coral. Surgem algumas palmas, alguns fiéis exaltados gritando “glória, aleluia”, recebendo o olhar de reprovação de alguns irmãos. Passava a tarde chegava o culto das 17h. O culto acontecia no antigo templo, a Capela Histórica, primeira construção. Este culto, segundo eles, era para atender a demanda do horário, pois alguns não podem voltar tarde da noite, pois são já idosos. Cantam, hinos tradicionais, corinhos e o pastor prega conversando. Passa o tempo, às 19h, era esperar o culto “do avivamento”. A serenidade matinal cedia lugar a um clima mais agitado, de expectativa por um grande evento. Testavam as luzes, as telas de LCD que reproduziam as letras – não usavam hinários – enquanto os músicos passavam o som e a voz. Logo se retiravam para uma sala, reservada com os pastores e lideranças. Era o momento de orar preparando-se para entrar no altar. Lugar sagrado. Lugar sagrado com presença da música no passado era considerada profana em uma igreja histórica. Guitarras são usadas no rock e rock era coisa do diabo, no protestantismo puritano-pietista descrito por Antônio Gouveia Mendonça. O tempo passou. O culto era tomado por músicas carregadas de emoção, orações, ministrações e bastante envolvimento da comunidade cantando e sinalizando com as mãos, vozes, orações e outras manifestações “do Espírito”. É a explosão gospel.

Às quintas-feiras o culto de cura e libertação. Orações fervorosas, por curas e milagres. “Você quer um milagre?”, perguntava o pastor - tem que estar dentro da vontade de Deus. Carnês com campanhas das sete semanas: A pesca maravilhosa. Fala-se de prospe-

ridade e milagres, mas não abandonam as doutrinas tradicionais. Falam de uma prosperidade saudável. Prosperidade que tinha que estar no propósito divino, não como “as outras aí”. Alguns reclamavam. O público das 8h (culto tradicional) não gostava da bateria e palmas. O público das 19h quer uma igreja moderna. Estão cansados do “culto de papel”. As lideranças diziam: A igreja precisa se atualizar! Precisa dialogar com a modernidade, diziam alguns. Para a geração de autores da década de 1960, intelectuais, professores e pastores ligados ao movimento ecumênico, “evangélicos progressistas”, estas mudanças são uma forma de aderir ao mercado religioso: Um culto para cada perfil social (WEBER, 2004; BOURDIEU 2011). Estes grupos são de uma época onde a IMB como um todo, tinha um forte engajamento social e político. Vieram as crises e rupturas. Nos anos 1960 saíram um grupo de carismáticos e fundaram a Igreja Metodista Wesleyana. Os documentos e pronunciamentos oficiais dos bispos mostravam ao longo da história da igreja o esforço de sair da crise/marasma (anos 80 e 90). Começaram a pregar uma igreja de “dons e ministérios”, aceitando a pluralidade religiosa. Mas a posição oficial que predominou no PVM após 1980 foi: Podem falar em línguas, mas com ordem e decência, buscando a unidade.

Os cultos com música gospel e uma banda profissional passaram a encher a Catedral. A igreja mudou perfil litúrgico, no entanto, sem rupturas. Chegam fiéis da Nova Vida, IURD, assim como batistas e se sentem bem. Gostam das músicas. Gostam do pastor. As diferenças doutrinárias, como batismo infantil e servir a santa ceia para crianças, para alguns fiéis mais antigos era um problema sério. Escândalo! Outros, mais jovens, apenas diziam que era uma questão de adaptação. Alguns dos fiéis entrevistados inclusive se identificavam como evangélicos simplesmente. Cantam, oram, pregam a palavra bíblica – até a prosperidade pode, desde que seja bíblica. Estariam essas mudanças acompanhando as transformações do cenário religioso atual?

2. A pentecostalização das igrejas históricas: o cenário dos cultos a partir do estudo de caso

De acordo com os dados do último censo do IBGE, os pentecostais foram o grupo religioso que mais cresceu no cenário evangélico brasileiro. Para alguns analistas do campo religioso, as igrejas históricas teriam duas saídas: Ou se pentecostalizam ou desaparecem (FERNANDES, 1998). Para continuar existindo o “protestantismo histórico irá assimilar os principais eixos teológicos e litúrgicos do pentecostalismo, selecionando de acordo com a sua tradição os traços que mais se aproximem de sua ‘performance’ tradicional” (CAMPOS, 2011, p. 527)? Alguns intelectuais parecem concordar com essa situação, atribuindo a ela a causa das mudanças ocorridas no perfil do culto destas igrejas. Em entrevista, o pastor Luis Longuini falando sobre os protestantes históricos e as mudanças ocorridas decorrentes do surto pentecostal, afirmou:

“Onde é que isso se manifesta? De maneira muito forte, a primeira manifestação disso, nos cultos, na liturgia. Então, dificilmente você vê uma Igreja Histórica hoje que tem

uma liturgia mais de acordo com os parâmetros históricos. Nem sei se deveria ter. Estou falando só por uma constatação. Então hoje o culto o que é que é? É o louvor, é o louvorzão, é o ministério profético, é o louvor profético”¹.

Recentemente, intelectuais e lideranças protestantes passaram a indagar sobre um fenômeno novo, que seria a chamada pentecostalização das igrejas históricas. O professor e pastor batista Valdemar Figueredo (2013), em artigo na revista *Cristianismo Hoje* questiona o incômodo que o pentecostalismo tem causado as lideranças históricas, onde este fenômeno estaria ameaçando sua “tradição reformada”; o luterano professor Rudolf von Sinner, comentando sobre o pentecostalismo, afirmou que ocorre uma “pentecostalização” na América Latina que atinge as igrejas históricas. Desde os anos 1990, o pentecostalismo tem sido identificado no meio histórico como um “remédio amargo” (BITTENCOURT FILHO, 1991). Neste sentido, esta visão estaria colocando os históricos como portadores de um “sistema ético por excelência” e as práticas pentecostais como “ritualismos mágicos” (BIRMAN, 1997, p. 62). Diante destes argumentos é importante questionar, não apenas se as igrejas históricas estarão se pentecostalizando, mas perceber aquilo que Sahlins colocou ao analisar a preocupação dos antropólogos em relação ao conceito de cultura, e pensar essa questão à luz da suspeita de “quem está tematizando, em relação à que situação histórica mundial” (SAHLINS, 1997: 45). Antes de dizer o que seria essa pentecostalização, é compreender quem está preocupado com ela e porquê? Estamos diante do dilema pentecostais versus históricos, ou respectivamente retomando o dilema magia versus religião?

3. Desconstruindo o que é a “pentecostalização”

Em primeiro lugar foi visto que a “pentecostalização” à qual se referem os intelectuais e lideranças ligadas ao protestantismo histórico, é vista como um processo em que a religiosidade mágica/encantada do pentecostalismo pode representar uma degeneração da tradição histórica (DURKHEIM, 2003). Neste sentido, a pluralidade que afeta as identidades religiosas no mundo contemporâneo constituem uma ameaça a estas instituições. A mudança entre igrejas se manteve dentro do universo evangélico. Pode-se dizer que as motivações que levavam às mudanças para a Catedral estão mais ligadas à adesão de o estilo dos cultos, assim como o discurso diferenciado, que dialogam com a simbologia pentecostal mas mantendo elementos éticos da tradição (LEHMANN, 2012).

Apesar dos esforços para manter a ortodoxia, é característica do cristianismo ser uma religião plural, que assim como é a tendência das religiões ocidentais que visa incorporar elementos mágicos no processo de institucionalização (BOURDIEU, 1992; LEHMANN, 2012). Com isso, um dos apontamentos iniciais é que este fenômeno da pentecostalização é uma categoria acusatória que parte de agentes ligados à tradição histórica protestante. É

¹ Entrevista com Luis Longuini Neto em novembro de 2011.

possível que esta experiência religiosa possa indicar o surgimento de uma “macro-identidade evangélica” (MARIZ & GRACINO JÚNIOR, s/d). O caso da presença da teologia da prosperidade é um exemplo disso. A maior parte dos entrevistados mostraram-se bastante críticos, no entanto, não rejeitavam a ideia de prosperidade. Da mesma forma nos “Cultos de Libertação” o incentivo a prosperidade é acompanhado pela crítica à mercantilização da fé, quando falavam de uma “prosperidade saudável”. Nesta ótica ocorre a aceitação da prosperidade, desde que seja “saudável”². Ou seja, uma resignificação ancorada em uma fundamentação ética que a igreja oferece aos seus fiéis. Seria algo como dizer que na Catedral é possível ser pentecostal, avivado, próspero e agradecer à Deus.

O cenário evangélico atual precisa ser considerado como fator que influenciou estas mudanças. Um dos casos observados na Catedral é a presença da música/shows que são um elemento simbólico no campo evangélico. Conforme tem sido observado por alguns autores a “cultural gospel” no atual cenário religioso é o “jeito de ser evangélico” (CUNHA, 2011), revelando que “os grupos religiosos tradicionais têm muita dificuldade de acompanhar as transformações socioculturais” (id., *ibid.*). No entanto, o caso da Catedral aponta em outra direção. A igreja tem conseguido dialogar com a cultura gospel, isso se deve principalmente ao arranjo entre ao relacionamento entre a liderança, que inclui os pastores e o grupo jovem que constituem o “ministério de louvor”. E estas mudanças não estão restritas apenas no universo da Catedral. Como mostrou a história recente do metodismo, há um esforço institucional em mudar o perfil da igreja. Segundo pesquisas feitas por intelectuais metodistas, a partir dos anos 80/90, a Igreja Metodista adota um discurso inclusivo, que busca conciliar as diferentes identidades a partir de uma proposta institucional. A aceitação dos “dons e ministérios” mostrou ser um fator importante, que possibilitou uma legitimação institucional destes elementos do pentecostalismo, como o “louvor gospel” que aparece na forma do “ministério de louvor”. A identidade assumiu uma imagem plural, e assim não há ruptura, algo bem parecido como a Igreja Católica e a RCC.

Sendo assim, não se pode dizer que ocorre uma “pentecostalização” no sentido degenerativo, como foi apontado pelos intelectuais líderes protestantes. É possível que essas mudanças apontem para uma nova religiosidade no cenário evangélico, que encontra em torno de elementos e práticas litúrgicas comuns, como o momento de louvor e mantendo algumas crenças que são comuns tanto no metodismo como no pentecostalismo, a saber, a doutrina arminiana da de uma salvação alcançada por méritos decorrentes da busca pela santidade. Assim como a ênfase em uma experiência religiosa marcada pela emocionalidade, e na experiência subjetiva de conversão e de momentos de efusão religiosa e manifestações do Espírito, comuns no metodismo e pentecostalismo, assim como a crença nos dons do Espírito. A diferença é que na Catedral não ocorre o condicionamento dado no campo pentecostal, onde para ser “cheio do Espírito” é imprescindível a glossolalia. Na Catedral encontram-se tais práticas, porém, não são

⁴ Falas e relatos coletados durante a etnografia, registradas no diário de campo no período de junho-dezembro de 2012.

determinantes, isto se deve à compreensão metodista do que é “ser cheio do Espírito”. Ser “cheio do Espírito” na Catedral é buscar uma religiosidade que incorpora todos estes elementos à luz de uma matriz ética que é atribuída a sua condição de igreja histórica.

Desta forma, como é possível compreender as mudanças ocorridas no protestantismo histórico atual e o chamado processo de “pentecostalização”? Embora essa fosse uma questão mais ampla, e consciente dos limites da pesquisa de campo, acredito que os dados e reflexões feitas neste estudo de caso apontam alguns aspectos importantes do cenário religioso. Após a análise dos dados e as reflexões deste estudo de caso, é possível supor que o processo de pentecostalização das igrejas históricas constitui algo além da simples adesão de práticas pentecostais.

As análises feitas a partir da pesquisa de campo na Catedral do Catete, indicam a complexidade das mudanças do campo religioso, envolvendo a ação dos agentes religiosos, indivíduos, instituição e fatores externos que revelaram mais do que uma simples adesão a elementos e práticas pentecostais. A experiência de campo mostrou que algumas mudanças ocorridas na identidade religiosa das igrejas históricas giram em torno de uma resignificação e diálogo com as práticas presentes no campo evangélico atual que ainda contam com uma grande influência da religiosidade pentecostal. Não apenas um patrimônio histórico e marco inicial do metodismo, a Catedral atravessa até este instante o contexto onde se encontram diferentes estilos de cultos, que vão do mais tradicional aos cultos de libertação e avivamento, bem ao estilo das igrejas evangélicas de linha pentecostal. São cultos com uma liturgia mais livre, pregações simples e uma grande ênfase na música, o chamado “ministério de louvor”. Estes cultos distintos revelaram a pluralidade do cenário religioso atual, onde a igreja passa por um processo de resignificação de sua identidade, que “empurra as religiões a liberar-se do aparato hard de suas mensagens e escolher a soft do diálogo, da linguagem das emoções e dos afetos” (ORO & STEIL, 1997, p. 38). O que dizer então sobre este fenômeno da “pentecostalização” a partir da Catedral do Catete e ao protestantismo histórico atual?

Em primeiro lugar é possível pensar que a “pentecostalização”, a qual se referem os intelectuais e lideranças ligadas ao protestantismo histórico, é vista como um processo em que a religiosidade mágica/encantada do pentecostalismo pode representar uma degeneração da tradição histórica. Neste sentido, a pluralidade que afeta as identidades religiosas no mundo contemporâneo constituem uma ameaça a estas instituições. Uma análise apressada da Catedral afirmaria que ela incorporou em suas práticas religiosas elementos do pentecostalismo e neopentecostalismo a fim de sobreviver no cenário evangélico. Estariam assim os históricos aderindo ao pentecostalismo como saída para seu estado de “mumificação” inistitucional como observou Pierre Sanchis (FERNANDES, et. al., 1998, p. 151). Seria uma tentativa institucional de conseguir sobreviver no cenário religioso. Os diferentes cultos são assim, a forma encontrada de organizar as diferentes práticas religiosas, mantendo-se na estrutura institucional. No entanto, a hipótese de que a pentecostalização seja um reflexo da destradicionalização da experiência religiosa preci-

sa ser repensada. Conforme foi demonstrado, não se tratam de indivíduos que vivem uma religiosidade “bricolada” como se refere Hervieu-Léger (2008), com sua colagem de práticas de diferentes matrizes religiosas. Observou-se que os entrevistado têm claramente uma identidade cristã evangélica, que comporta a particularidade da sua identidade histórica (no caso, metodistas) e no entanto, esta identidade se mostra inserida em um arcaçouço maior, neste caso, sobre o grande guarda-chuvas simbólico que encontramos no senso comum chamado de “ser evangélico”. Esta identidade se dá a partir do reconhecimento de elementos comuns, como a ênfase na salvação pessoal, a aceitação das experiências carismáticas como a crença nos dons do Espírito Santo e os cultos com características pentecostais e influenciados pelo movimento gospel. Contudo, estes elementos que originalmente surgiram no mundo pentecostal, são resignificados no contexto das igrejas históricas, como o caso da Catedral, onde a presença destes elementos não gera um cisma/ruptura, como ocorrido nos anos 1960, e também não se configuram como um processo degenerativo, pois segundo os relatos e dados da pesquisa, os agentes não se vêem como perdendo sua identidade, mas sim como se a igreja estivesse acompanhando as mudanças ocorridas no cenário religioso. A definição do próprio reverendo Márcio, assim como o discurso de alguns entrevistados mostraram não haver problemas, tendo em vista que a igreja precisa, segundo eles mesmo, “se atualizar”. Claro, é preciso destacar que esta voz não é unívoca, pois foi visto que este posicionamento da igreja gera tensões com grupos mais tradicionais, que ainda resistem à proposta institucional da Catedral, com os cultos temáticos, convites de cantores para cantar nos cultos e as reformulações litúrgicas. Foi visto que o cristianismo é uma religião que tende a abranger sob um teto comum diferentes formas de crenças. Apesar dos esforços para manter a ortodoxia, é característica do cristianismo ser uma religião plural, que assim como é a tendência das religiões ocidentais que visa incorporar elementos mágicos no processo de institucionalização (BOURDIEU, 1992; LEHMANN, 2012).

4. A análise etnográfica: buscando uma descrição na experiência

Analisando os relatos e entrevistas durante a pesquisa, é possível perceber um certo trânsito religioso entre as diferentes denominações e certas mudanças na identidade do grupo. Contudo, estas mudanças não representam rupturas. Alguns dos fiéis entrevistados inclusive se identificavam como evangélicos, antes de fazerem referência a certa tradição denominacional. A mudança entre igrejas se manteve dentro do universo evangélico. Pode-se dizer que as motivações que levavam às mudanças para a Catedral estão mais ligadas à adesão de o estilo dos cultos, assim como o discurso diferenciado, que dialogam com a simbologia pentecostal mas mantendo elementos éticos da tradição. Com isso, um dos apontamentos iniciais é que este fenômeno da pentecostalização é uma categoria acusativa dos estabelecidos dentro de uma tradição histórica. Ao contrário de degeneração da tradição histórica, uma outra leitura seria o surgimento de uma “macro-identidade evangélica”, conforme já destacado por alguns autores (MARIZ & GRACINO JÚNIOR, s/d). Sendo assim, a

pesquisa aponta que o fenômeno chamado “pentecostalização” pode indicar um processo mais amplo, que compreende as mudanças ocorridas não apenas na Catedral, ou em outras igrejas que possam estar passando por transformações semelhantes. Pode-se afirmar que na Catedral há um esforço de resignificar os elementos da matriz pentecostal que emergem através do fluxo identitário religioso que percorre seu interior, reinventando-os à luz de sua tradição. Conforme o próprio relato das lideranças da igreja, a Catedral através destas mudanças vem tentando dialogar com a “modernidade religiosa”, no entanto, sem fazer parte dessa “pentecostalização”. O pastor mostra-se crítico, assim como os intelectuais mostrando não concordar com o que diz ser a “mercantilização da fé” pelas igrejas neopentecostais. Ao mesmo tempo, diz que não há como não assumir algumas mudanças, principalmente no campo litúrgico, como o caso dos cultos avivados e das campanhas de libertação. Porém não se pode reduzir este fenômeno a uma simples instrumentalização institucional.

O caso da presença da teologia da prosperidade é um exemplo disso. A maior parte dos entrevistados mostraram-se bastante críticos. No entanto, não rejeitavam a ideia de prosperidade. Da mesma forma nos “Cultos de Libertação” o incentivo a prosperidade é acompanhado pelo discurso ético criticando a mercantilização, apontando para o que foi chamado de “prosperidade saudável”. Nesta ótica ocorre a aceitação da prosperidade, desde que seja “saudável” e possa servir com um fim nobre. Ou seja, uma resignificação ancorada em uma fundamentação ética que a igreja oferece aos seus fiéis. Esta “pentecostalização” como foi problematizada pelos intelectuais protestantes, revelou na verdade a disputa de identidades em torno de grupos de lideranças e acadêmicos ligados à igreja que se vêem ameaçados diante da “invasão gospel”. Este preconceito se dá a partir da dinâmica entre religiosidade intelectual e a emocionalidade do pentecostalismo, que aparece na ênfase do culto de adoração que é centrado na experiência do louvor comunitário. No entanto a análise mostrou um quadro diferente, rompendo com essa distinção entre religiosidade mágica e intelectualizada. Os dados mostraram que a Catedral é uma igreja com pessoas que possuem com formação intelectual. Mesmo a amostra não tendo representatividade quantitativa, os dados apresentaram indícios de que ali se encontram experiências religiosas de pessoas que possuem uma formação intelectual e ao mesmo tempo se mostram abertas e praticantes de uma religiosidade encantada. Porém, no caso dos membros da Catedral, não chega a ser uma religiosidade pentecostal “strictu senso”, mas sim, uma espécie de pentecostalismo “à metodista”, com uma grande ênfase no emocionalismo, na experiência pessoal com Jesus e a crença nos dons do Espírito Santo. Mas mesmo este elementos pentecostais surgiam no discurso de uma “religiosidade saudável”, que insiste em mostrar que o fato de serem carismáticos não significa que se identificam com grupos como a IURD. Negam a teologia da prosperidade “como acontece por aí”, no entanto, assumem a possibilidade de serem prósperos. Uma prosperidade resignificada no contexto da Catedral.

Como afirmou o bispo Paulo Ayres, “hoje a gente é somente evangélico, crente!”, este quadro implica tensões no campo religioso. Foi visto assim que estas mudanças trazem a insatisfação de uma liderança da igreja diante do da “desvalorização” da tradição

metodista por parte de seus fiéis e uma ameaça de que estes valores confessionais estariam se diluindo no “somente evangélico”. Por um lado esse ponto de vista revela as disputas entre os discursos religiosos que sempre estão sendo negociados e agenciados pelos diferentes grupos sociais de acordo com seus interesses: O trabalho religioso daqueles que produzem o discurso, os sacerdotes, oficiais, instituições etc, interessados “pelo monopólio da gestão dos bens de salvação” (BOURDIEU, 2007, p. 32) e por outro, aquilo que os fiéis fazem em sua religiosidade cotidiana que nem sempre estão sob a vigilância ou controle institucional. Assim é visto este conflito de identidades presentes através do esforço dos segmentos tradicionais da igreja que desejam manter a tradição. Isto leva à permanência dos cultos tradicionais pela manhã.

Segundo lideranças da Catedral Metodista, não há como enfrentar o cenário religioso brasileiro hoje sem fazer algumas concessões. Falar de tradição histórica, de identidade metodista é algo complicado. Segundo esse discurso as mudanças são inevitáveis. A Catedral convive com um fluxo muito grande de pessoas de perfis sociais distintos. Por conta dessa transitoriedade dos fiéis, a Catedral não insiste em uma filiação institucional no rol de membros da igreja. Ao mesmo tempo as pessoas criam laços e acabam sendo fidelizadas à instituição, que no final, acaba atendendo as diferenças identitárias do campo religioso. Tais mudanças podem estar relacionadas ao que vem sendo interpretado como pentecostalização no campo evangélico atual.

Neste sentido, é preciso considerar este cenário evangélico como fator influenciador destas mudanças. Um dos casos observados na Catedral é a presença da música que é um elemento simbólico importante no campo evangélico. Conforme observou Magali Cunha (2012) em entrevista à revista eletrônica IHU On-line, a “cultural gospel” no atual cenário religioso é o “jeito de ser evangélico” (CUNHA, 2012), o que segundo ela é o motivo em que “os grupos religiosos tradicionais têm muita dificuldade de acompanhar as transformações socioculturais”. No entanto o caso da Catedral aponta em outra direção. A igreja tem conseguido dialogar com a cultura gospel, isso se deve principalmente ao arranjo entre ao relacionamento entre a liderança, que inclui os pastores e o grupo jovem, que contam com um pastor e com outros leigos que constituem o “ministério de louvor”. E estas mudanças não estão restritas apenas no universo da Catedral. Como mostrou a história recente do metodismo, há um esforço institucional em mudar o perfil da igreja. Algumas pesquisas recentes no campo das Ciências da Religião estão mostrando que há um esforço em compreender e dar um sentido a estas mudanças. Estes estudos destacam os documentos e as mudanças históricas no metodismo brasileiro a partir dos anos 1970/80. A partir deste período a Igreja Metodista adota um discurso inclusivo, que busca conciliar as diferentes identidades a partir de uma proposta institucional. A aceitação dos “dons e ministérios” mostrou ser um fator importante, que possibilitou uma legitimação institucional destes elementos do pentecostalismo, como o “louvor gospel” que aparece na forma do “ministério de louvor”. A identidade assumiu uma imagem plural, e assim não há ruptura, algo bem parecido como a Igreja Católica.

Sendo assim, não se pode dizer que ocorre uma “pentecostalização” no sentido degenerativo dos intelectuais. Há uma nova religiosidade surgindo no cenário evangélico, que encontra em torno de elementos e práticas litúrgicas comuns, como o momento de louvor e mantendo algumas crenças que são comuns tanto no metodismo como no pentecostalismo, a saber, a doutrina arminiana da de uma salvação alcançada por méritos decorrentes da busca pela santidade. Outro elemento é a ênfase em uma experiência religiosa marcada pela emocionalidade, e na experiência subjetiva de conversão e de momentos de efusão religiosa e manifestações do Espírito, comuns no metodismo e pentecostalismo, assim como a crença nos dons do Espírito. A diferença é que na Catedral não ocorre o condicionamento dado no campo pentecostal, onde para ser “cheio do Espírito” é imprescindível a glossolalia. Na Catedral encontram-se tais práticas, porém, não são determinantes, isto se deve à compreensão metodista do que é “ser cheio do Espírito”. Ser “cheio do Espírito” na Catedral é buscar uma religiosidade que incorpora todos estes elementos à luz de uma matriz ética que é atribuída a sua condição de igreja histórica.

É possível que estas transformações estejam ocorrendo como consequência das motivações religiosas do mundo contemporâneo. Os cultos “avivados”, as mensagens pregadas nos sermões e nas letras das músicas apontam para uma experiência religiosa que prega o bem estar e a qualidade de vida, onde a espiritualidade ganha um contorno novo. Apesar de manter-se ainda sob a sua matriz pietista e puritana, o metodismo na Catedral aponta para uma vivência religiosa que permite a fruição e aceitação do mundo, desde que ele seja revisitado dentro do seu universo de valores religiosos. Interessante observar Riobaldo falando sobre os metodistas, “... quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles” (ROSA, 1994, p. 15). O conflito de identidades entre os grupos intelectuais preocupados em preservar sua “herança histórica” e a efusão religiosa que atravessa as instituições, assim como o esforço institucional das igrejas em dar conta das transformações do campo religioso, levam a necessidade de rever as categorias que são utilizadas para compreender o fenômeno religioso atual. É preciso buscar novos referenciais analíticos que possam romper com categorias cristalizadas. Esta pesquisa mostrou que as igrejas históricas estão mudando, ao mesmo tempo, sem perder elementos de sua tradição. O preconceito revelado na categoria de pentecostalização utilizada pelos intelectuais requer novos olhares, não só para as igrejas históricas como para os pentecostais em geral. A acusação de religiosidade mágica diante da supremacia intelectual dos históricos não funciona na Catedral, que contam com pastores com doutorado em teologia e com uma comunidade de pessoas com um perfil social que não condiz com a relação que identifica a magia com as classes menos favorecidas.

Desta forma esta pesquisa pode trazer uma pequena contribuição para análises que procurem outros olhares sobre o campo religioso e suas transformações tão dinâmicas e que não se esgotam nesta análise. A análise da experiência religiosa da Catedral indica algumas pistas que podem ajudar a repensar o campo religioso atual. É preciso estar

disposto ao esforço de ir além das categorias até agora utilizadas para delimitar as identidades religiosas sobre o campo evangélico brasileiro, não abandonando-as, mas, buscando atualizar seu sentido e romper com cristalizações que acabam gerando preconceitos como os que são impostos sobre os pentecostais. É possível que este seja um anúncio de que o protestantismo histórico da Catedral esteja atento aos “ventos do espírito” da mudança. Neste sentido as palavras de Chesterton (2008) são pertinentes, ao afirmar que “a imaginação não gera a insanidade. O que gera a insanidade é exatamente a razão” (CHESTERTON, 2008, p. 37).

Conclusão

Talvez o cansaço da racionalidade moderna, puritano-pietista, possa estar trazendo à cena a efusão de diferentes práticas religiosas configuradas a partir da presença de elementos encantados, da relação emocional-afetiva presente na linguagem das músicas que enfatiza a experiência sem negar o conhecimento intelectual, assim como a importância de referenciais institucionais o que leva a permanência destes grupos na igreja. É preciso que o cientista social seja um atento observador e que tenha sensibilidade de perceber as mudanças ocorridas no campo.

O fenômeno chamado “pentecostalização” pode indicar muitas coisas. Mercado religioso ou diálogo com a modernidade? Desinstitucionalização ou reinvenção de elementos do mundo pentecostal acrescidos do aparato ético-institucional das denominações? A Igreja mudou sim, mas ainda é evangélica. Lá ainda encontram como diria Riobaldo, um lugar onde “a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles”.

Referências

- BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira. O mal à brasileira. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.
- BITTENCOURT FILHO, Josué, O remédio amargo, in. CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). Alternativas dos desesperados: Como se pode ler o pentecostalismo autônomo. Rio de Janeiro, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. Economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. A identidade protestante e a hegemonia pentecostal no cenário religioso brasileiro. *Tempo e Presença Digital*, Rio de Janeiro, ano II, n. 6, jan 2008. Disponível em: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=117&cod_boletim=7&tipo=Artigo [12 jan 2011]
- CHESTERTON. G. K. Ortodoxia. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.
- CUNHA, Magali Nascimento. Pentecostalismo e movimento ecumênico: divergências e aproximações. *Estudos de religião*. v. 25, n. 40, 33-51, jan./jun. 2011
- DURKHEIM, É. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes: 2003.

FERNANDES, Rubem César et. al. Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política, Rio de Janeiro: Mauad, 1998

FIGUEREDO, Valdemar. "A pentecostalização da fé". 2012. Endereço eletrônico em: <http://www.cristianismohoje.com.br/colunas/valdemar-figueredo> [5 jan 2013]

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

LEHMANN, David. Esperança e religião. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 26, n. 75, p. 219-236, mai/ago 2012

MARIZ & GRACINO JÚNIOR, As igrejas pentecostais no censo de 2010, s/d. [artigo ainda não publicado]

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (orgs.). Globalização e religião. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

ROSA, João Guimarães. Grande Sertão: Veredas. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 1994.

SAHLINS, M. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: Porque a cultura não é um objeto em via de extinção. *Maná - Estudos de Antropologia Social*. Vol. 3, n. 1, 41-73, abril de 1997.

WEBER, M. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

O “REINO DO CORPO” NA OBRA HOLÍSTICA DE ELLEN WHITE: NOTAS BIOGRÁFICAS E COMPARAÇÕES FILOSÓFICAS

Fábio Augusto Darius*

Resumo: *Ellen White, “uma das mais importantes e coloridas figuras na história da religião americana”, foi uma prolífica escritora negra, nascida em 1827, no estado americano do Maine, Nova Inglaterra. Durante mais de 70 anos, ela produziu mais de cem mil páginas manuscritas sobre temas como estilo de vida saudável, ética, educação e religião. Embora a questão do papel do corpo enquanto tema tenha sido frequentemente negligenciada em favor da mente e do espírito por filósofos e pensadores, Ellen White subverteu a religião e a filosofia do século XIX, alegando o equilíbrio entre corpo, mente e espírito - principalmente através de uma dieta equilibrada. De acordo com a autora, o cuidado com o corpo era absolutamente necessário para o crescimento cognitivo e fortalecimento de todas as outras partes, incluindo a vida moral e espiritual. O artigo pretende primariamente analisar textos selecionados de Ellen White a partir de sua biografia e secundária e experimentalmente, estabelecer um diálogo com a questão do tratamento do corpo nos trabalhos pioneiros do fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty.*

Palavras-Chaves: *Ellen White. Corpo. Filosofia contemporânea. Monismo.*

Introdução

Para melhor compreensão acerca do pensamento “corpóreo-materialista” de Ellen Gould White, nascida Harmon em 26 de novembro de 1827 na pequena cidade de Gorham, estado do Maine, Estados Unidos, é preciso contextualizar historicamente seus objetivos, desejos e influências, ainda que muito brevemente, tendo como eixo alguns aspectos biográficos selecionados. A partir desses aportes - e excluindo a visão denominacional acrítica¹

* É historiador pela Universidade Regional de Blumenau (FURB) e mestre e doutorando em Teologia (área de atuação “Teologia e História” pela Escola Superior de Teologia (EST - Brasil). Sua pesquisa, com apoio da CAPES, trata a teleologia da obra dialética da escritora estadunidense Ellen White. Contato: augustodarius@gmail.com

¹ Há pelo menos duas maneiras possíveis de estudar Ellen White: a) como uma “visionária” ou bruxa: ela foi uma profetisa inspirada por Deus... ou ela foi uma “embusteira”; b) como “filha de seu tempo”: ela foi uma abolicionista e feminista, lutando pelas causas “boas” e “certas”. De acordo com a visão da Igreja Adventista do Sétimo Dia, “Ela era uma pessoa de notáveis talentos espirituais, que viveu a maior parte de sua vida durante o século XIX (1827-1915), mas através de seus escritos ela continua exercendo um extraordinário impacto em milhões de pessoas ao redor do mundo. Durante sua vida ela escreveu mais de 5.000 artigos e 40 livros, mas hoje, incluindo compilações de seus 50 mil páginas de manuscritos, mais de 100 títulos

ainda majoritária no Brasil - poderá ser possível estabelecer alguns marcos norteadores de sua reflexão nesse sentido para finalmente concluir sobre os alegados motivos que constituem “o reino do corpo” um dos objetos privilegiados de sua prolífica escrita.

Enquanto criança e até o final de sua adolescência, Ellen White - bem como sua irmã gêmea e seus pais - foi uma frequentadora assídua da Igreja Metodista de Portland, Maine, para onde sua família se mudou ainda durante a tenra infância de Ellen, provavelmente em virtude do emprego de seu pai, um fabricante e vendedor de chapéus, em um trabalho que ocupava todos os membros familiares. Eis nesse primeiro detalhe acerca de sua religião uma das supostas chaves de leitura para entendê-la posteriormente: os irmãos Wesley, fundadores do metodismo pregavam uma religião de propostas práticas, baseada na inabalável crença no poder da oração e na leitura diária da Bíblia. Contudo, seus membros acreditavam firmemente na punição dos corpos dos ímpios durante o Julgamento e o próprio John Wesley, em um de seus sermões mais conhecidos (“On the Resurrection of the Dead”, sermão número 137) cria na literalidade de criação humana ex-nihilo, ou para ser mais direto, apenas a partir do pó da terra. Ainda segundo Wesley, este nosso mesmo corpo - hoje alma vivente pelo poder do Espírito Santo - mesmo que morto, poderá ou não ser avivado misteriosamente pela mesma alma que antes o compôs². Contudo, ainda que paradoxal, não quer dizer que o mesmo acreditasse na ressurreição literal de nossos corpos, visto que:

A simples noção de uma ressurreição requer, que o mesmo corpo que morreu deve novamente ascender. Se Deus dá as nossas almas no último dia um novo corpo, isso não pode ser chamado de ressurreição do nosso corpo; porque essa palavra implica claramente a nova produção do que antes era³.

A partir da análise do acima exposto, pode-se inferir que John Wesley - muito mais teoricamente consistente que Ellen White - tenha escrito que nova alma receberemos no último dia, ou seja, diferente do recebimento de nossa alma vivente ora reestabelecida no contexto da ressurreição. Ainda assim, à despeito de supostas diferenças doutrinárias concernentes a este ponto, White e Wesley criam na literalidade do céu⁴ e

estão disponíveis em Inglês. Ela é a escritora mais traduzida em toda a história da literatura, o autor americano mais traduzido de ambos os sexos. Seus escritos abrangem uma ampla gama de assuntos, incluindo religião, educação, relações sociais, evangelismo, profecia, publicações, nutrição e administração.” Who Was Ellen White? Ellen White Estate, 2013. Disponível em <http://www.whiteestate.org/about/egwbio.asp#who>. Acessado em 18 de março de 2013. (A tradução é minha).

² WESLEY, John. Sermons on Several Occasions, Book II. New York: B. Waugh and T Mason, 1836, p. 506.

³ WESLEY, 1836, p. 507. Prefiro utilizar o original no corpo do texto para evitar qualquer imprecisão teológica no artigo por conta de uma eventual tradução errônea. Contudo, como aqui, apresentarei as traduções em notas de rodapé, todas feitas por mim. Nesse caso: “The plain notion of a resurrection requires, that the self-same body that died should rise again. (...) If God give to our souls at the last day a new body, this cannot be called the resurrection of our body; because that word plainly implies the fresh production of what was before” (Tradução própria)

⁴ Embora White discordasse da literalidade do inferno, contrariando o pensamento vitoriano que norteou seu pensamento. De acordo com ela: “They were responsible only for the light which shone in their time; we are accountable for that which shines in our day. If we turn from the testimony of God’s Word, and accept false doctrines because our fathers taught them, we fall under the condemnation pronounced upon Babylon; we are drinking of the wine of her abominations”. WHITE, Ellen. The Great Controversy

na corporeidade de seus habitantes embora discordassem da questão do estado da alma durante o transcurso da ressurreição. Para White, classificada como restauracionista bíblica, indubitavelmente, a alma é mortal, enquanto para Wesley ela simplesmente não é⁵. De acordo com ela:

A doutrina da imortalidade natural, a princípio tomada emprestada à filosofia pagã, e incorporada à fé cristã durante as trevas da grande apostasia, tem suplantado a verdade tão claramente ensinada nas Escrituras de que “os mortos não sabem coisa nenhuma”. Multidões tem chegado a crer que os espíritos dos mortos são os “espíritos ministradores, enviados para servir aqueles que hão de herdar a salvação”. E isto apesar do testemunho das Escrituras quanto à existência dos anjos, e sua relação com a história humana, antes do perecimento de qualquer ser humano”⁶.

Ainda assim - e isso parece muito importante no escopo dessa análise - a rápida tentativa de diálogo entre John Wesley e Ellen White, como visto acima, provoca graves rupturas teóricas principalmente para um adventista do sétimo dia, que tem a doutrina da imortalidade condicional como ponto inegociável - assim como a doutrina do Santuário e a guarda do Sábado exposto literalmente no quarto mandamento expresso em Êxodo, capítulo 20.8-11) mas interessantes e inquestionáveis aproximações práticas em relação ao corpo e na própria dinâmica pragmática da teologia whiteana⁷. Nesa interface “corpo-mundo” como veremos mais tarde com Merleau-Ponty, “o corpo foi pensado como instrumento da alma para que a alma possa agir no mundo”⁸ ainda que

as faculdades da mente, como os poderes mais elevados, estão a governar o Reino do corpo. As paixões e apetites naturais estão para ser trazido sob o controle da consciência e as afeições espirituais⁹.

Between Christ and Satan - 1888 Edition. Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1907, pp. 536-537. Em português: “Eram responsáveis apenas pela luz que resplandecia em seu tempo; nós o somos pela que brilha em nossa época. Se nos desviamos do testemunho da Palavra de Deus, aceitando falsas doutrinas porque nossos pais as ensinaram, caímos sob a condenação pronunciada sobre Babilônia; estamos a beber do vinho de suas abominações”. (A presente tradução encontra-se no livro O Grande Conflito, publicado pela Casa Publicadora Brasileira em 2004, p. 536, sem indicação de tradutor/tradutora. Faz-se necessária a utilização dos originais em virtude das reiteradas acusações de problemas nas traduções para o português).

⁵ Conforme LEE, L. The Immortality of the Soul, Syracuse: Wesleyan Methodist Book Room, 1865.

⁶ WHITE, Ellen, 1907, p. 551. Conforme o original: “The doctrine of natural immortality, first borrowed from the pagan philosophy, and in the darkness of the great apostasy incorporated into the Christian faith, has supplanted the truth, so plainly taught in Scripture, that “the dead know not anything.” Multitudes have come to believe that it is the spirits of the dead who are the “ministering spirits sent forth to minister for them who shall be heirs of salvation.” And this notwithstanding the testimony of Scripture to the existence of heavenly angels, and their connection with the history of man, before the death of a human being”. (Tradução própria)

⁷ “Practical religion seemed to be the harmonizing theme throughout Ellen White’s writings. She saw a direct connection between doing church work and properly representing the character of God”. DOUGLASS, H. Messenger of the Lord: The Prophetic Ministry of Ellen G. White. Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1998, p. 97. “Religião prática parecia ser o tema harmonização ao longo de escritos de Ellen White. Ela viu uma conexão direta entre fazer o trabalho de Igreja e devidamente representando o caráter de Deus”.

⁸ COMBLIN, J. Antropologia cristã, Petrópolis; Vozes, 1985, p. 81.

⁹ WHITE, Ellen. The Ministry of Healing. Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1942, pp. 398-399. Conforme o original: “the faculties of the mind, as the higher powers, are to rule the kingdom of the body. The natural appetites and passions are to be brought under the control of the conscience and the spiritual affections” (Tradução própria).

Portanto, também a partir da dialética “corpo-espírito”, seja em relação ao contexto wesleyano (principalmente), pode-se estudar o “reino do corpo em Ellen White”. Retornando ao eixo biográfico White, com menos de dezoito anos de idade deixou o metodismo, bem como toda a sua família, visto que todos foram expulsos da denominação por suas relações com um certo William Miller¹⁰, pregador batista e líder de um movimento apocalíptico na esteira do Segundo Despertamento¹¹. Esse movimento, vital para a construção da estrutura de pensamento de Ellen White e da futura Igreja Adventista do Sétimo Dia, é absolutamente importante para fundamentar a “teologia do corpo” whiteana, ainda que dialética porque alude sempre ao equilíbrio entre “céu-terra”.

2. William Miller e a literalidade corpórea da Parousia como metáfora para o cuidado do corpo físico

Foi precisamente durante o início da nova fase da vida espiritual de Ellen White que duas situações distintas, mas definitivas, aconteceram: a) a já comentada expulsão do metodismo - que indicou uma firme mudança de rumo teológico, ainda que esse rumo não residisse necessariamente em uma denominação religiosa específica - e b) o despertar para uma “nova doutrina”, que ao longo do seu processo vivencial seria melhor trabalhada e detalhadamente descrita: a questão da imortalidade condicional¹². Ambas as situações, individualmente, certamente provocaram em Ellen White algumas dificuldades e muitas reflexões, visto que ela era uma jovem senhorita negra vivendo no Norte dos Estados Unidos, na região da Nova Inglaterra, onde o puritanismo era muitíssimo forte - por ali Jonathan Edwards havia enfaticamente pregado. O local em si mesmo era terreno muito fértil para o surgimento de novas religiões e doutrinas. Foi em Palmyra, Estado de Nova Iorque que nasceu a primeira igreja genuinamente estadunidense, a Igreja dos Santos dos

¹⁰ De acordo com Ellen White: “(...) the Methodist minister made us a special visit, and took the occasion to inform us that our faith and Methodism could not agree. He did not inquire our reasons for believing as we did, nor make any reference to the Bible in order to convince us of our error; but he stated that we had adopted a new and strange belief that the Methodist Church could not accept. WHITE, Ellen. *Christian Experience and Teachings of Ellen G. White*. Mountain View, Pacific Press Publishing Association, 1940, p. 42. Em português: “o ministro Metodista nos fez uma visita especial e aproveitou a ocasião para nos informar que nossa fé e a Igreja Metodista não podiam concordar. Ele não inquiriu nossas razões para acreditar em nós, nem fez qualquer referência à Bíblia, a fim de convencer-nos de nossos erros; mas ele afirmou que tínhamos adotado uma crença nova e estranha que a Igreja Metodista não poderia aceitar.

¹¹ No presente artigo não serão citadas as aproximações e distanciamentos entre a teologia whiteana e a de Jonathan Edwards, autor fundamental para entendimento das raízes filosóficas-religiosas dos Estados Unidos e um dos responsáveis pelo Primeiro Despertamento. Algumas familiaridades entre textos e atitudes de White em relação ao puritanismo edwardiano são bastante perceptíveis.

¹² De acordo com Coombs, “Three things characterize Adventism: Prophecy, the Sabbath, the Sleep of the Soul”. COOMBS, J. V. *Religious Delusions: A Psychic Study*. Cincinnati, The Standard Publishing Company, 1904, p. 23. Efetivamente, é possível perceber que o amor pelas profecias, especialmente descritas nos livros bíblicos de Daniel e Apocalipse foi iniciado a partir do movimento de Miller, enquanto a questão do sono da alma nasceu entre o período de desligamento do metodismo e o início de sua relação com o citado movimento apocalíptico. A questão do Sábado, sumamente importante para a constituição do *modus vivendi* adventista é o “memorial da Criação divina”, ela visível que liga o Céu à Terra e portanto, o Espírito ao Corpo.

Últimos Dias, os mórmons, nos anos 1830¹³. Em Hydesville, também no Estado de Nova Iorque, nos anos 1840, surgiu o moderno espiritualismo, no mundialmente famoso caso das irmãs Fox. As cidades ficam distantes apenas 10 milhas! Esse contexto de inquietudes e buscas permearam todas as áreas da vida, principalmente nos estadunidenses desta região. Nas palavras do célebre Tocqueville, em sua viagem pela América nos anos 1830:

A inquietude do caráter parece-me ser um dos traços distintivos deste povo. O americano é devorado pelo desejo de fazer fortuna: é a única paixão de sua vida; ele não tem lembranças que o liguem a um lugar ao invés de um outro; nada de costumes inveterados; nenhum espírito de rotina; é testemunha cotidiana das mudanças mais bruscas da fortuna, e teme menos do que qualquer outro habitante do mundo expor o adquirido na esperança de um futuro melhor (...). O mesmo homem, disseram-me amiúde, tentou algumas vezes dez estados. Viram-no sucessivamente comerciante, homem da lei, médico, ministro evangélico; habitou vinte lugares diferentes e em nenhum lugar encontrou laços que o retivessem¹⁴.

Por esses traços distintivos, talvez seja o estadunidense tão pouco ligado às questões relativas a tradição, inclusive no escopo espiritual, não vendo grande dificuldade em procurar novos caminhos, ainda que estes impliquem em renúncias e recomeços - desde que essas buscas levem a ganhos, sejam estes terrenos e/ou espirituais. Eis nessa já aludida dialética, um bom exemplo da distinta relação entre o espírito e o corpo entre os estadunidenses, em comparação ao pensamento cristão europeu que permeou o período vitoriano.

No caso de Ellen White, mesmo em um meio de pujante religiosidade, era bastante difícil viver longe de alguma denominação religiosa, ainda que a industrialização nascente privilegiasse o secularismo. A religião, como parte integrante e indissociável da cultura, travava uma queda de braço com o pensamento utilitarista em voga na América de ontem e hoje. Ainda segundo Tocqueville: “aqui não se preocupam em investigar se a virtude pública é boa; mas tencionam provar que ela é útil. (...) Essa sociedade seria mais esclarecida do que virtuosa¹⁵” enquanto por outro lado, segundo um crítico literário acerca de um escritor estadunidense desse período “os ianques (...) tendem a julgar mais pelos valores morais do que pelos estéticos contidos em sua obra¹⁶”. Esse “embate” histórico pode ter sido, ainda que inconscientemente um dos fatores socio-culturais que levaram Ellen White a ponderar muito mais profundamente acerca da questão de um corpo físico que vive e sente, trabalha e produz coisas úteis ainda que este seja controlado por um espírito cuja moral advém ne-

¹³ Os mórmons creem na doutrina da imortalidade da alma, assim como os espiritualistas, por definição. Segundo o oitavo presidente da Igreja dos Santos dos Últimos Dias, Georg Albert Smith: “Não tenho dúvidas a respeito da vida eterna e da imortalidade da alma, assim como de que o sol brilha ao meio-dia”. Deseret News, February, 13, 1932, p. 5.

¹⁴ TOCQUEVILLE, Alexis. Viagem aos Estados Unidos, São Paulo, 2010, pp. 40-41.

¹⁵ TOCQUEVILLE, 2010, p. 38.

¹⁶ PAES, José Paulo. Apresentação. In: POE, Edgar Allan, Histórias Extraordinárias, São Paulo, Companhia das Letras, 2008, p. 7.

cessariamente de uma matriz religiosa. Essa benfazeja junção das duas forças coexistentes formam uma alma equilibrada em busca de um paradisíaco Céu material, sem negar também a materialidade do mundo de agora. Nesse sentido, nem mesmo a rigidez vitoriana faria de Ellen White simplesmente uma mulher de seu tempo¹⁷. Afinal, esta mulher baixa, frágil e negra, a despeito de todos os muitos preconceitos, fundaria uma denominação que hoje conta com quase 18 milhões de membros ao redor do mundo, sendo esta denominação majoritariamente feminina¹⁸ e em constante crescimento.

Diante do exposto - ainda que embrionariamente - o movimento de Miller, para ela e outras milhares de pessoas, parece ter sido um lenitivo às agruras da vida contemporânea em virtude também de sua dinâmica e sistemática de pregação do evangelho, absolutamente aceitável em seu contexto.

Miller, um fazendeiro, pregador batista leigo, assim como muitos estadunidenses de seu tempo, gostava da Matemática e seus desafios, visto que quase todos os seus contemporâneos, incluindo escravos, sabiam ler e escrever e agora estavam aprendendo a “nova” disciplina no colégio¹⁹. Pois bem: ao esquadrihar minuciosamente os livros de Daniel e Apocalipse buscando suas evidências históricas a partir de uma perspectiva profética - e portanto matemática - Miller levou milhares de pessoas a ouvir suas pregações escatológicas que atestavam inequivocamente o breve retorno literal e corpóreo da pessoa de Jesus Cristo, visivelmente, nas nuvens do Céu. É no mínimo interessante imaginar Miller sendo minuciosamente lógico e sistemático em sua busca racional por uma visão absolutamente sobrenatural de um Homem descendo do Céu. O fato é que essa improvável dinâmica criou uma forte e afirmativa impressão e dali para frente, para ela, inequivocamente a corporeidade de Cristo lembrou-a da importância da corporeidade humana. Isto pode ser inferido pelo fato de pelo menos metade de suas cem mil páginas terem versado acerca da saúde física do homem em todas as suas mais distintas áreas de atuação.

¹⁷ DOUGLASS, 1998, p. 106: “In some other respects, Ellen White was distinctively different from the typical Victorian woman. She did not use her frailty for personal advantage or special attention, but rose above it to the astonishment of her contemporaries. Though respectful of James, she was not typical of Victorian submission to one’s husband, nor did she cater to social expectations (merely to gain male approval) or to Victorian domesticity (to enhance standing among other women). In fulfilling her prophetic role, these Victorian “virtues” took on new meaning”. Em português: “Em alguns outros aspectos, Ellen White foi distintamente diferente da típica mulher vitoriana. Ela não usou sua fragilidade para vantagem pessoal ou atenção especial, para a surpresa de seus contemporâneos. Embora respeitosa a Tiago (seu marido), ela não era típica de vitoriana submissa, nem atendia às expectativas sociais (apenas para obter a aprovação masculina) ou a domesticidade vitoriana. No cumprimento de seu papel profético, estas “virtudes” vitorianas tomaram novo significado

¹⁸ BULL, Malcolm; LOCKHART, Keith. Seeking a Sanctuary: Seventh-day Adventism and the American Dream. Bloomington, Indiana University Press, 2007, p. 259: “Seventh-Day Adventism is the largest Christian denomination to have been founded by a woman. It has also attracted many more women than man, and although there is a preponderance of women in most Christian denominations, the Adventist ratio of 3 to 2 is unusually high”. Em português: O Adventismo do sétimo dia é a maior denominação cristã fundada por uma mulher. Também tem atraído muitas mais mulheres do que homens, e embora haja uma preponderância das mulheres nas denominações cristãs, a proporção Adventista de 3 para 2 é anormalmente elevada.

¹⁹ NOLL, Mark. A History of christianity in the United States and Canada. Grand Rapids, Michigan, Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1992, p. 192.

3 A ênfase whiteana no equilíbrio entre corpo e espírito: brevíssimas contribuições acerca da saúde e estilo de vida em perspectiva

Para Ellen White e os teólogos adventistas do passado e do presente, a alma não existe sem um corpo e um espírito. Segundo o argumento, o ser humano é uma alma portanto. Sob o escopo da presente doutrina, para clarificar e reafirmar: Assim, é mais correto dizer que uma determinada pessoa é uma alma do que dizer que ele tem uma alma. Isto é claramente expresso em Gênesis 2:7: “homem tornou-se uma alma viva”. Enquanto no Antigo Testamento “alma” é a tradução do hebraico *nephesh*, no Novo Testamento o termo grego utilizado é *psyche* e:

Não há nada na palavra psique que mesmo remotamente implique uma entidade consciente que é capaz de sobreviver a morte do corpo. E não há nada no uso da palavra que indique que os escritores da Bíblia acreditassem em tal crença²⁰

Assim, para Ellen White, o cuidado do corpo alude automaticamente a uma prática que também é por si mesma espiritual e diz atualmente respeito a crença fundamental número 7 dos Adventistas do Sétimo Dia, que afirma que cada ser humano “é uma unidade indivisível de corpo, mente e espírito e dependente de Deus quanto à vida, respiração e tudo o mais” e que “corpo, alma e espírito funcionam em íntima cooperação, revelando um relacionamento intensamente harmonioso”.²¹ Dessa forma, o “pecado no corpo” é automaticamente pecado contra o espírito, desencaminhando a alma de seu perfeito e harmonioso equilíbrio.

Precisamente em 6 de junho de 1863 - no mesmo ano em que a Igreja Adventista do Sétimo Dia foi institucionalizada (ou formalmente inaugurada) - Ellen White recebeu sua primeira visão²² sobre a reforma da saúde, ou seja, uma série de conselhos acerca dos males da intemperança, uma das causas femininas mais populares do século XIX estadunidense. É interessante observar que em sua primeira alusão aos cuidados com o corpo ela escreve não acerca do exercício físico (embora ela tenha tratado exaustivamente desse assunto posteriormente), ou do cuidado com a matéria em si (onde ela roga para

²⁰ SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH. Questions on Doctrine, Washington, Review and Herald Publishing Association, 1957, p. 514. Pelo original: “There is nothing in the word psyche itself that even remotely implies a conscious entity that is able to survive the death of the body. And there is nothing in the Bible use of the word indicating that the Bible writers held any such belief.” (Tradução própria)

²¹ LESSA, R.; SCHEFFEL, R. (Eds.). Nisto Cremos: 27 Ensinos Bíblicos dos Adventistas do Sétimo Dia. Tatuf: Casa Publicadora Brasileira, 2003, p.123.

²² Ellen White foi uma visionária no sentido literal da palavra, a exemplo de alguns profetas bíblicos como Elias, embora os textos whiteanos não possam nem remotamente ser comparados ao texto bíblico, única norma de fé dos adventistas. Ao longo de sua vida, iniciando em dezembro de 1844 e finalizando precisamente em 3 de março de 1915, ela recebeu em torno de dois mil sonhos e visões, como vários outros de seu tempo e pátria. Contudo, segundo ela, afirmando seu posto de mensageira: “Little heed is given to the Bible, and the Lord has given a lesser light to lead men and women to the greater light”. WHITE, Ellen. Selected Messages v. III, Washington, Review and Herald Publishing Association, 1958, p. 30. “Pouca atenção é dada à Bíblia, e o Senhor deu uma luz menor para conduzir homens e mulheres à luz maior”.

que se evite o consumo de chá café e tabaco, sendo esse assunto já tenha sido abordado por ela desde 1848), mas sobre a questão da alimentação como a principal dificuldade/tentação humana. De acordo com White:

À luz dada há muito tempo (1863), foi-me mostrado que a intemperança prevaleceria no mundo a um nível alarmante, e que cada uma das pessoas de Deus deve tomar uma posição elevada em relação à reforma de hábitos e práticas. O Senhor apresentou um plano geral para mim. Foi-me mostrado que Deus daria ao Seu povo observador dos mandamentos uma dieta de reforma, e que, como eles receberam isso, sua doença e sofrimento seria muito menor. Foi-me mostrado que este trabalho seria o progressivo²³.

De sua pena, pouco a pouco ficou cada vez mais evidente que “entre a mente e o corpo há uma misteriosa e maravilhosa relação²⁴”. Ainda mais cristalizada ficou a relação entre o cuidado do corpo e o progressivo processo de santificação, um dos seus temas tão caros. Afinal, “é impossível para o espírito e o poder da verdade santificar a um homem, alma, corpo e espírito, quando ele é controlado pelo apetite e paixão²⁵”. A questão, que hoje parece evidente por demais, no século XIX era ponto de grandes controvérsias, embora algumas mentes privilegiadas como Horace Mann já entendessem a necessidade do cuidado com o corpo no âmbito escolar a partir dos anos 40 daquele século - embora sob outros aspectos.

Segundo o entendimento whiteano, eis que o pecado original trouxe à luz a primeira manifestação espírita da História²⁶ sob a forma de uma serpente que induziu a primeira mulher a comer do fruto proibido. Isso indica mais uma vez a importância da questão do espiritualismo na relação direta e intrínseca com a iniquidade. Assim, a primeira das tentações da família humana foi consumada oralmente, pela ingestão de determinado fruto proibido, o que para Ellen White aconteceu de fato e não metaforicamente. Essa ingestão foi o estopim para a deterioração gradual do corpo e do intelecto humano. Eis a principal causa, portanto, de desequilíbrio entre corpo e mente. Para redimir essa falha, a primeira tentação de Cristo quando Este se encontrou no deserto imediatamente após Seu batismo nas águas do Jordão foi também física e alimentar. Sendo Cristo o antítipo de Adão e Restaurador da Humanidade, é altamente significativo que Ele tenha vencido seu apetite e as promessas satânicas por primeiro em seu ministério, exatamente o ponto cau-

²³ WHITE, Ellen. *Counsels on Diet and Foods*. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1976 p. 482. Pelo original: “In the light given me so long ago (1863), I was shown that intemperance would prevail in the world to an alarming extent, and that every one of the people of God must take an elevated stand in regard to reformation in habits and practices. ... The Lord presented a general plan before me. I was shown that God would give to His commandment-keeping people a reform diet, and that as they received this, their disease and suffering would be greatly lessened. I was shown that this work would progress”. (Tradução própria)

²⁴ WHITE, Ellen. *Counsels for the Church*, Nampa: Pacific Press Publishing Association, 1991, p. 226.

²⁵ WHITE, 1991, p. 226. “it is impossible for the spirit and power of the truth to sanctify a man, soul, body, and spirit, when he is controlled by appetite and passion”

²⁶ WHITE, 1907, p. 554.

sador da queda do primeiro homem. Nos textos sinópticos, em Mt. 4.3 e Lc. 4.3 (Marcos é bastante sucinto, de forma geral) evidencia-se que a primeira tentação de Cristo foi uma luta aberta contra seu apetite, em virtude da fraqueza de Seu corpo ocasionado pelo prolongado jejum - a purificação corporal para fins espirituais. Nota-se que na sequência dos textos dos evangelistas citados, há disparidade com relação à ordem das outras tentações, indicando positivamente que esta tentação forjada pelo alimentou foi sem dúvida a primeira delas.

Do acima exposto temos que para White, a condescendência com o apetite constituiu o primeiro e mais difícil dos pecados a ser evitados, ruína do corpo e da alma, e perdição eterna da raça humana - caso não seja dominada. Por conseguinte, para ela:

Tudo foi perdido quando Adão rendeu-se ao poder do apetite. O Redentor, em quem o ser humano e o divino eram unidos, levantou-se no lugar de Adão e sofreu um terrível jejum de cerca de seis semanas. O comprimento é a evidência mais forte do grande pecado de apetite rebaixada e o poder que tem sobre a família humana²⁷.

Assim, percebe-se que os conselhos acerca do estilo de vida propostos por Ellen White passam primeiramente pela reforma alimentar. Para melhor desenvolvimento do intelecto e comunicação com o Transcendente, é necessário ao ser humano repetido esforço contra as paixões alimentares que regem o corpo do homem contemporâneo, como sempre regeram. Como exemplo bíblico cabal, ela não deixa de citar a diferença de caráter entre o profeta Daniel e seus amigos em relação ao rei babilônico Nabucodonosor, a iniciar pela alimentação, conforme Dn 1.8. Agindo o corpo e mente em equilíbrio, Daniel e seus amigos não possuíam “nenhum defeito [e eram de] boa aparência, instruídos em toda a sabedoria, doutos em ciência e versados em conhecimento²⁸”. Eis em linhas gerais, portanto, a base do equilíbrio entre corpo e espírito segundo o entendimento whiteano.

4. O corpo em Maurice Merleau-Ponty e Ellen White: um improvável diálogo possível?

É evidente - até pela análise histórico-cronológica da existência de Ellen White - que ela não era e não poderia ser (a rigor) fenomenológica e a ênfase acerca do corpo em seus escritos é bem diversa da apontada por Maurice Merleau-Ponty (e outros, como Samuel Toddes). Ainda assim, mesmo que apenas à título de provocação ou primeira indagação, parece salutar empreender esforços embrionários para colocar na medida do possível, os dois em perspectiva. Ora, para White, é o corpo o limite e limitador do mundo

²⁷ WHITE, Ellen. *Confrontation*, Washington, Review and Herald Publishing Association, 1970, pp. 38-39. Pelo original: “All was lost when Adam yielded to the power of appetite. The Redeemer, in whom both the human and the divine were united, stood in Adam’s place and endured a terrible fast of nearly six weeks. The length of this fast is the strongest evidence of the great sinfulness of debased appetite and the power it has upon the human family” (Tradução própria).

²⁸ BIBLIA SAGRADA com reflexões de Lutero: Almeida Revista e Atualizada, Sociedade Bíblica do Brasil, 2012, p. 795.

e pelo cuidado deste corpo neste mundo, com este corpo atingiremos o mundo porvir. Para ela, tanto importa a dimensão deste mundo porvir, ele será igualmente material, sendo o corpo - aí sim - imortal²⁹. Para Merleau-Ponty, a existência humana é tão-somente ser-no-mundo, simplesmente uma certa maneira de enfrentar o mundo, não necessariamente em contato com o Numinoso ou com qualquer forma de espiritualidade. Para o fenomenológico em questão, esse ser-no-mundo é anterior “à contraposição entre alma e corpo, entre o psíquico e o físico. Ele vê nessa relação uma dualidade dialética de comportamentos³⁰”. Ainda assim, para Merleau-Ponty:

Nem o psíquico em relação ao vital, nem o espiritual ao psíquico podem ser considerados como substâncias ou mundos novos. A relação que toda ordem tem com a ordem superior é a relação do parcial com o total. O homem normal não é corpo portador de certos instintos autônomos unido a “vida psicológica” definida por alguns processos característicos (...) tendo tudo isso por cima um espírito que realizaria os seus próprios atos sobre essa infraestrutura³¹.

Disso infere-se que Merleau-Ponty não é espiritualista na relação corpo-alma, mas ao mesmo tempo também não se coloca na classe dos puramente materialistas. Nenhuma aparente conexão portanto, entre seu conceito e a estrutura whiteana de relação direta entre corpo e espírito norteadas por um salutar cuidado do corpo pelo meio privilegiado de uma alimentação saudável - cuidado este vindo diretamente da parte sobrenatural da superestrutura. Contudo, e eis o ponto fundamentalmente importante e talvez o tênue fio que o una à teologia whiteana, reside no fato que, para Merleau-Ponty “o corpo é o ponto de vista sobre o mundo.”³² Para White, o não entendimento e aplicação de seus princípios de saúde - a rigor, não dela, mas advindos e normatizados pela Bíblia - diz o que o homem é: apenas e tão-somente um ser-no-mundo, em total desconexão com qualquer Outra parte e assim sendo, nas palavras de Merleau-Ponty, sem sua relação parcial (o corpo) com o total, ainda que não espiritual. Portanto, para os dois, ainda que sob formas e aspectos diferentes, o corpo físico diz acerca do ser humano integral. Assim sendo, o reino do corpo está assentado sob uma intrínseca e indissociável teia de múltiplas relações. É o próprio homem, o tal ser-no-mundo e não há um espírito que realiza os seus atos. Eis aí, enfatizando White, a importância do cuidado do corpo como “templo do Espírito”, para que o homem possa ouvir e conscientemente tomar suas decisões. A rigor, para White, o clareamento ou não dessas decisões, com resultados positivos ou aviltantes para todo o ser, depende da melhor escolha possível de cada refeição física, para que posteriormente o homem possa de forma

²⁹ De acordo com Ellen White: “Quando todos estivermos prontos, tendo vencido todo pecado, afastado toda iniquidade, estaremos em condições de receber o toque final da imortalidade”. WHITE, Ellen. *Practical Remarks*. Review and Herald, 12 de abril de 1870, p. 5. Conforme o original: “When you are all ready, having overcome your sins, having put away all your iniquity from you, you are in a condition to receive the finishing touch of immortality”.

³⁰ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do romantismo até nossos dias*. São Paulo, 2007, p. 614.

³¹ MERLEAU-PONTY, M. *A Estrutura do Comportamento*. In: REALE, 2007, São Paulo, p. 614.

³² REALE, 2007, São Paulo, p. 615.

clara visualizar que seu alimento não deve ser apenas o físico. Em última análise, se o corpo é ponto de vista sobre o mundo, um corpo equilibrado pressupõe em ponto de vista equilibrado sobre todas as questões que incidem sobre o ser humano. Eis aí, grosso modo, o resumo da religião prática proposta por Ellen White.

4. Conclusão

Uma breve análise da biografia de Ellen White indica que, desde sua infância, ela teve seu caráter fortemente moldado pela moral religiosa de seu tempo - o período vitoriano. Assim mesmo, ela quebrou certos paradigmas, por assim dizer, aceitando como regra de fé pressupostos absolutamente pouco aceitáveis em seu tempo e mesmo hoje. A materialidade do corpo no paraíso e a mortalidade do corpo durante a morte são precisos exemplos dessa sua insubmissão aos ditames teológicos de seu tempo.

Percebe-se aí que desde sempre - em seu labor teológico - o corpo e “seu reino” apareceram como temas centrais de sua obra assistemática oriunda de um autodidatismo que fez com que White compulsoriamente tivesse apenas acesso tardio às linhas de pensamento que norteavam as tendências teológicas ocidentais de então. Nesse sentido, ainda que tivesse frequentado as salas de aula - isso pode ser inferido ao visualizar outros traços de sua biografia - ela provavelmente se comportaria dentro de seu padrão nacional, aludindo aos citados comentários de Tocqueville ou seja: conscientemente evitaria percepções teórico-filosóficas que se opusessem literalmente a práxis.

Ao abordar prioritariamente a questão do cuidado do corpo aludindo às questões de temperança³³ - especificamente com relação ao comer e beber de forma equilibrada - partindo de seu referencial prático-teórico, ou seja, a Bíblia, ela aborda o corpo sob viés holístico - em absolutamente inteira e indissociável relação com o espírito formando, ambos, a alma. O corpo, tão desprezado pela filosofia e teologia posterior ao século XIX é por Ellen White ressignificado e recolocado à materialidade tão comum ao pensamento judaico. O comer, atividade tão primária que subsistencial é para ela elemento importan-

³³ Para ela: “The principles of temperance must be carried further than the mere use of spirituous liquors. The use of stimulating and indigestible food is often equally injurious to health, and in many cases sows the seeds of drunkenness. True temperance teaches us to dispense entirely with everything hurtful and to use judiciously that which is healthful. There are few who realize as they should how much their habits of diet have to do with their health, their character, their usefulness in this world, and their eternal destiny. The appetite should ever be in subjection to the moral and intellectual powers. The body should be servant to the mind, and not the mind to the body”. WHITE, Ellen. *Patriarchs and Prophets*. Washington, Review and Herald Publishing Association, 1958, p. 562. “Os princípios de temperança devem ser mais abrangentes do que a mera abstenção de bebidas alcoólicas. O uso de alimento estimulante e indigesto é, muitas vezes, tão ofensivo à saúde como aquelas e, em muitos casos lança as sementes da embriaguez. A verdadeira temperança nos ensina a dispensar inteiramente todas as coisas nocivas, e usar judiciosamente aquilo que é saudável. Poucos há que se compenetraram, como deviam, do quanto seus hábitos no regime alimentar têm que ver com sua saúde, seu caráter, sua utilidade neste mundo e seu destino eterno. O apetite deve sempre estar sob a sujeição das faculdades morais e intelectuais. O corpo deve ser o servo da mente, e não a mente a serva do corpo.” (A tradução deste texto é, excepcionalmente, de Flávio L. Monteiro, no livro *Patriarcas e Profetas*, publicado em 2012 pela Casa Publicadora Brasileira.

tíssimo e central do conflito enfrentado pelo ser humano desde a queda, no idílico Éden. Portanto, é aí que necessariamente deve começar a residir o equilíbrio entre o corpo e o espírito para o homem reencetar sua volta do Éden. A absolutamente improvável relação entre Merleau-Ponty e White se dá não na visão existencialista do filósofo, ou seja, do ser humano ser praticamente apenas um ser-no-mundo, ou um ser-aí, mas na ênfase que este dá ao corpo enquanto agente no mundo. Portanto a visão quase que puramente literal de “pé-no-chão” de homem encabeçada por Merleau-Ponty é, ainda que sob outros muitos argumentos, compartilhada por White na busca desse ser-ai por sua Identidade.

Referências

- BIBLIA SAGRADA com reflexões de Lutero: Almeida Revista e Atualizada, Sociedade Bíblica do Brasil, 2012
- BULL, Malcolm; LOCKHART, Keith. Seeking a Sanctuary: Seventh-day Adventism and the American Dream. Bloomington, Indiana University Press, 2007
- COMBLIN, J. Antropologia cristã. Petrópolis; Vozes, 1985
- COOMBS, J. V. Religious Delusions: A Psychic Study. Cincinnati, The Standard Publishing Company, 1904
- DOUGLASS, H. Messenger of the Lord: The Prophetic Ministry of Ellen G. White. Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1998
- LEE, L. The Immortality of the Soul. Syracuse: Wesleyan Methodist Book Room, 1865
- LESSA, R.; SCHEFFEL, R. (Eds.). Nisto Cremos: 27 Ensinos Bíblicos dos Adventistas do Sétimo Dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003
- NOLL, Mark. A History of christianity in the United States and Canada. Grand Rapids, Michigan, Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1992
- POE, Edgar Allan. Histórias Extraordinárias. São Paulo, Companhia das Letras, 2008
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da Filosofia: do romantismo até nossos dias. São Paulo, 2007
- SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH. Questions on Doctrine. Washington, Review and Herald Publishing Association, 1957
- TOCQUEVILLE, Alexis. Viagem aos Estados Unidos. São Paulo, 2010
- WESLEY, John. Sermons on Several Occasions, Book II. New York: B. Waugh and T Mason, 1836
- WHITE, Ellen. Christian Experience and Teachings of Ellen G. White. Mountain View, Pacific Press Publishing Association, 1940
- _____. Confrontation. Washington, Review and Herald Publishing Association, 1970
- _____. Counsels for the Church. Nampa: Pacific Press Publishing Association, 1991
- _____. Counsels on Diet and Foods. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1976
- _____. Patriarchs and Prophets. Washington, Review and Herald Publishing Association, 1958
- _____. Practical Remarks. Review and Herald, 12 de abril de 1870
- _____. Selected Messages v. III. Washington, Review and Herald Publishing Association, 1958
- _____. The Great Controversy Between Christ and Satan - 1888 Edition. Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1907
- _____. The Ministry of Healing. Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1942

DO SAGRADO AO PROFANO: A POLÊMICA SOBRE A PARTICIPAÇÃO DE ARTISTAS GOSPELS EM UM PROGRAMA DA REDE GLOBO

Felippe Nunes Werneck*

Resumo: *A música, ao ser inserida nos rituais protestantes, ficava restrita a cultos e demais atividades da comunidade eclesial. A partir da metade do século passado, ela e os seus executores começaram a ganhar notoriedade no meio artístico, e, recentemente, extrapolaram os limites eclesiais e, agora, os músicos cristãos estão tocando em eventos e programas televisivos seculares. Um exemplo disso foi a apresentação de artistas gospels no programa *Caldeirão do Huck*, exibido no dia 31 de dezembro de 2011, na Rede Globo. Na ocasião, o apresentador afirmou que o seu programa estava promovendo uma mistura do Sagrado e do Profano. A referida afirmação e a participação dos artistas gospels geraram o sentimento de indignação entre alguns representantes religiosos protestantes, levando-os a se colocarem desfavoráveis ao fato. Para uma melhor compreensão dessa postura, realizou-se uma leitura sociológica do ocorrido, buscando, a partir de conceitos postulados por Durkheim, de Sagrado e Profano, e por Bourdieu, de Campo Religioso, promover um breve estudo dessa situação, com base em categorias sociais. Após a análise, considerando as proposições durkheimianas, como o efeito da aproximação entre as coisas sagradas e profanas, e bourdieusianas, como a relação entre os agentes religiosos, os leigos e a função social da religião, é possível indicar, por exemplo, questões que devem ser, sociologicamente, estudadas: Pode-se perceber uma crise na função social da religião de matriz cristã protestante? O que está ocorrendo é uma mudança na função social ou, apenas, a alteração do discurso e do espaço religioso, permanecendo, assim, a mesma função?*

Palavras-chave: *Protestantismo. Músicas e Artistas Gospels. Sagrado e Profano. Campo Religioso.*

Introdução

A música, ao ser inserida nos rituais das igrejas cristãs protestantes, ficava restrita aos cultos e era executada pelos próprios membros da comunidade eclesial. A partir da metade do século passado, ela começou a ganhar notoriedade no meio artístico, conquistando o reconhecimento pela busca da qualidade na harmonia, ritmo e melodia. Mas, a expressão musical religiosa continuava a marcar presença apenas nos cultos das igrejas e demais reuniões dos fiéis.

* Mestrando em Ciências da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Amauri Carlos Ferreira, na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: felippewerneck@hotmail.com

Recentemente, a música religiosa extrapolou os limites das comunidades eclesiais e, agora, os músicos cristãos, que apenas tocavam nos seus cultos, já estão tocando em eventos artísticos não religiosos e até em programas televisivos seculares.

Um exemplo disso foi a apresentação de uma banda religiosa e um cantor de rap religioso, ou também designados como uma banda e um cantor de rap gospels, no programa Caldeirão do Huck, gravado na cidade de Fortaleza, Ceará, e exibido no dia 31 de dezembro de 2011, no canal de difusão da Rede Globo.

Na ocasião, o apresentador Luciano Huck, anfitrião do referido programa, demonstrou a sua satisfação de ter, em seu palco, no mesmo dia, a execução de músicas gospels e seculares. Para identificar melhor esse acontecido, o Luciano afirmou que o seu programa estava fazendo uma verdadeira mistura de ritmos e de credos, a qual era composta do Sagrado e do Profano.

Essa fala do apresentador e a participação dos artistas gospels geraram, no meio evangélico, o sentimento de indignação, o qual levou inúmeros representantes religiosos, principalmente, da matriz cristã protestante, a se colocarem desfavoráveis ao fato.

Para compreender melhor a postura adotada pelos representantes religiosos, realizar-se-á uma leitura sociológica do fato, buscando, a partir de conceitos postulados por Émile Durkheim e por Pierre Bourdieu, promover um breve estudo científico, objetivando o reconhecimento dos elementos do fenômeno religioso explicitados no acontecimento relatado anterior e a sua análise com base em categorias sociais.

Para tanto, se fará, inicialmente, a apresentação da categoria Sagrado e Profano, definida no livro “As Formas Elementares de Vida Religiosa”, de Durkheim, e do conceito de Campo Religioso, definido no capítulo 2, “Gênese e Estrutura do Campo Religioso”, do livro “A Economia das Trocas Simbólicas”, de Bourdieu.

1. Sagrado, Profano (Durkheim) e Campo Religioso (Bourdieu)

Antes de apresentar os conceitos durkeimianos de Sagrado e Profano, e o de Campo Religioso, construído por Bourdieu, primeiramente, é necessário definir, sociologicamente, o que é a religião e o fenômeno religioso, seguindo os referidos teóricos, respectivamente.

Em seu livro “Formas Elementares de Vida Religiosa”, Durkheim, buscando conceituar a religião como um fato social, declara que:

a religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos. (DURKHEIM, 1989, p. 38)

Pode-se afirmar que o fenômeno religioso é a representação da realidade social, revelando, dessa forma, o hibridismo que cerca a identidade da sociedade e da religião e

as suas legitimações, pois, assim como afirma Durkheim, o social é religioso e o religioso é social.

Quanto à sua constituição, o fenômeno religioso é composto por duas categorias fundamentais: 1- as crenças: estados da opinião que, na verdade, consistem em representações de caráter religioso; 2- os ritos: modos de ação determinados praticados pelo homem religioso.

As crenças religiosas supõem a diferenciação das coisas em dois gêneros opostos, que são o Sagrado e o Profano. O primeiro, compreendendo as coisas Sagradas, enquadra os objetos e os seres irrealis e superiores, que são revestidos de dignidade e poder e que são protegidos e isolados por proibições ou interdições. O segundo gênero, circundando as coisas Profanas, diz respeito aos objetos e aos seres reais e inferiores, que são dependentes e alcançados pelas interdições, devendo permanecer distantes das coisas sagradas.

O Sagrado e o Profano são, na verdade, uma divisão bipartida do Universo, que é assim caracterizada:

- 1- Dois mundos que nada têm em comum;
- 2- Dois mundos hostis e rivais;
- 3- Dois mundos separados por um vazio lógico;
- 4- Dois mundos presentes em todas as religiões, sendo a oposição variante em cada uma.

Ainda em relação a esses gêneros, Durkheim (1989, p. 383) estabelece que o Sagrado e o Profano “[...] correspondem a duas formas de vida que se excluem, ou que pelo menos não podem ser vividas no mesmo momento com a mesma intensidade. [...] É a representação do sagrado que não tolera essa aproximação.”.

Essa intolerância em relação à aproximação entre o Sagrado e o Profano é devido ao fato de que só é possível a partir de um processo de metamorfose ou transformação, no qual um ser passa de um mundo para o outro, deixando as suas marcas anteriores para assumir as características do novo mundo adentrado. Durkheim (1989) afirma que os dois gêneros não podem se aproximar e conservar ao mesmo tempo sua natureza própria.

Para Pierre Bourdieu, a religião é um sistema de linguagem, formado por símbolos que permitem a formação e a inculcação de pensamentos e a comunicação entre os seres sociais. Apoiado na definição durkheimiana, a qual explica a religião como sinais exteriores que permitem o reconhecimento do fenômeno religioso e como um conjunto de representações e ações revestidas de características de natureza sagrada, Bourdieu (2011, p. 28) solidifica sua definição, tratando:

[...] a religião como uma língua, ou seja, ao mesmo tempo enquanto um instrumento de *comunicação* e enquanto um instrumento de *conhecimento*, ou melhor, enquanto um

veículo simbólico a um tempo estruturado (e portanto, passível de uma análise estrutural) e *estruturante*, e a encara enquanto condição de possibilidade desta forma primordial de consenso que constitui o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo que os primeiros permitem construir.

Assim, a religião cumpre sua função social a partir do momento em que exerce o seu poder simbólico de inculcar nos homens e mulheres, de uma determinada comunidade, uma ideologia que rege todas as suas decisões e os seus comportamentos, inscrevendo neles e em suas consciências individuais os esquemas de pensamento da religião e dos representantes religiosos. Essa função genérica de legitimação, segundo Bourdieu (2011, p. 48), só ocorre porque

o interesse religioso naquilo que ele tem de pertinente para a sociologia, a saber, o interesse que um grupo ou uma classe encontra em um tipo determinado de prática ou crença religiosa e, sobretudo, na produção, reprodução, difusão, e consumo de um tipo determinado de bens de salvação (dentre os quais a própria mensagem religiosa), é a função do reforço que o poder de legitimação do arbitrário contido na religião considerada pode trazer à força material e simbólica possível de ser mobilizada por este grupo ou classe ao legitimar as propriedades materiais ou simbólicas associadas a uma posição determinada na estrutura social.

A classe ou o grupo, o qual encontra na religião a oportunidade de exercer o seu poder sobre a sociedade, é formado, geralmente, por agentes especializados ou agentes religiosos, que, através do seu trabalho religioso, são responsáveis pela produção dos bens e pela prestação de serviços, ambos de natureza sagrada, e que são consumidos por todos os membros do grupo social, os chamados de “leigos”.

As relações surgidas a partir do contato entre os agentes religiosos e os leigos compõem o campo religioso e a sua dinâmica social. Bourdieu (2011, p. 50), assim, caracteriza os tipos de relações estabelecidas:

As relações de *transação* que se estabelecem, com base em interesses diferentes, entre os especialistas e os leigos, e as relações de *concorrência* que opõem os diferentes especialistas no interior do campo religioso, constituem o princípio da dinâmica do campo religioso e também das transformações da ideologia religiosa.

As relações de transação estabelecidas entre os leigos e os agentes especializados só são possíveis graças ao Poder de Consagração, cuja força está na aptidão de transformar as coisas e as instituições sociais, que são meramente construtos humanos, em coisas e instituições de natureza sobrenatural. Os agentes religiosos, revestidos do efeito de consagração, são vistos, agora, como pessoas intocáveis e irrepreensíveis, as quais são frutos do intento divino. Segundo Bourdieu (2011, p. 46), a religião “exerce um efeito de consagração sob duas modalidades: 1) através de suas sanções santificantes [...], contribui para a *manipulação simbólica das aspirações* [...]; 2) inculca um sistema de práticas e de representações consagradas [...].”.

A partir dos conceitos apresentados, segue-se para a análise da postura adotada pelos representantes religiosos, mediante a participação dos artistas gospels.

2. Os Artistas Gospels Envolvidos e a Polêmica entre os Religiosos

Em 31 de dezembro de 2011, no programa Caldeirão do Huck, os seguintes artistas se apresentaram: 1- uma banda gospel, Diante do Trono, que cantou a música “Hosana”; 2- o cantor gospel, Pregador Luo, que cantou a música “Som pro Verão”; 3- dois cantores de funk não religiosos, MCs Carol e Parafuso, que cantaram a música “Minha Vó Tá Maluca”; 4- duas bandas seculares, Ásia de Águia e Banda Eva, que, juntas, cantaram as músicas “Leva Eu”, “É do Eva”, “Eva”, “Quebra Aê” e “Marcas do que se Foi”.

Após as apresentações artísticas, no final do programa, o apresentador Luciano Huck dedicou uma oferenda à Iemanjá, um orixá africano, e, em seguida, declarou que a mistura, promovida no palco da atração global, resultou na consolidação da Torre de Babel do Caldeirão do Huck:

Esse programa ‘tá’ (*sic*) bem louco. Do Sagrado ao Profano. Um apresentador judeu, música evangélica, cheia de gente, ou seja, católica, [...] tem mulçumano, tem de tudo nesse programa. Então, como não poderia deixar de faltar, na nossa Torre de babel, aqui, das religiões, a nossa oferenda à Iemanjá, que eu gosto tanto, ‘pra’ (*sic*) trazer boas energias, boas vibrações, em 2012, aqui na Praia das Dunas, no Ceará. [...] A todos, um feliz ano novo e tudo de bom. (Luciano Huck, Programa Caldeirão do Huck, 31/12/2011).

Alguns dias depois da exibição do programa Caldeirão do Huck, sites e blogs, outras mídias de comunicação em massa, começaram a exibir notícias e posts, criticando a fala do apresentador Luciano, “A mega mistura do Caldeirão... Do Sagrado ao Profano.”, e, também, a própria participação dos cantores gospels e as posturas assumidas no palco do programa global.

Para este estudo, destaca-se a postagem veiculada, no dia 03 de janeiro de 2012, na página da internet, do Bispo André Santos, da Igreja Nova Vida em Cristo, localizada na cidade de Lages, Santa Catarina, com o seguinte título: *Fogo gospel no caldeirão da Globo*.

Em seu blog, o religioso afirmou que, após a publicação do referido texto, mais de 500 sites citaram o seu comentário sobre o programa do Luciano e a participação dos músicos gospels.

O Bispo André iniciou a sua postagem, referindo-se à abertura que o programa secular deu para as diferentes manifestações que compõem o cenário brasileiro. Esse é um país marcado pela “[...] pluralidade de religião, de ritmos musicais, de cores, de ideais, etc: Desta vez, temos o sagrado e o profano, a babel das religiões, passando pelo funk carioca, o axé da Bahia e as atrações evangélicas.” (SANTOS, 2012).

Nas falas do apresentador Luciano, percebe-se que o seu interesse de ‘misturar’, ou seja, de aproximar o Sagrado e o Profano é legítimo. No entanto, vale a pena considerar

que essa avizinhação não é tão simples como as pessoas pensam que é. Principalmente, porque os interditos, cumprindo, assim, suas funções, exercem uma forte pressão social para que não haja essa aproximação entre os dois gêneros, que são tão diferentes.

O mais leve contato do Sagrado com o Profano, o que se pode exemplificar através da situação ocorrida no programa quando a música “Hosana”, que evoca a presença do divino, do Sagrado, é executada em um espaço, socialmente considerado Profano, acompanhada por dançarinas, trajando roupas que, no imaginário social, não condizem com o momento em que se busca, através da música executada por artistas religiosos, agradar à Divindade lembrada, deve ser evitado. De acordo com Durkheim (1989, p. 386),

Já que, em virtude dessa extraordinária força de expansão, o mais leve contato, a menor proximidade, material ou simplesmente moral, de um ser profano basta para trazer as forças religiosas para fora do seu domínio, e já que, por outro lado, não o abandonam sem contradizer a sua natureza, todo um sistema de medidas é indispensável para manter os dois mundos a distância respeitável um do outro. É por essa razão que ao vulgo é proibido não apenas tocar, mas ver e ouvir o que é sagrado; é por essa razão que esses dois modos de vida não devem se misturar nas consciências. É preciso muita precaução para mantê-los separados sobretudo porque, opondo-se um ao outro, tendem a se confundir um no outro.

Caso não se queira ou não se consiga evitar o contato entre o Sagrado e o Profano, é necessário assumir o risco e, conseqüentemente, a punição que é imputada àquele que violar o vazio lógico existente entre os dois gêneros e que é protegido pelas proibições.

[...] a violação dos interditos religiosos é tida frequentemente como capaz de determinar mecanicamente desordens materiais cujas conseqüências o culpado deve sofrer e que são consideradas como sanção do seu ato. Mas, mesmo quando ela se verifica realmente, essa sanção espontânea e automática não vem sozinha; ela é sempre completada por outra que supõe intervenção humana. (DURKHEIM, 1989, p.364)

Além disso, faz-se necessário reiterar que a aproximação entre o Sagrado e o Profano é acompanhada diretamente do processo de transformação ou metamorfose, no qual a coisa, o agente especializado e o ser divino, antes revestido de caráter sagrado, é forçado a assumir as características do mundo Profano, ou vice-versa. Não tem como as duas classes se aproximarem e imaginar que ambas conseguem conservar, ao mesmo tempo, sua natureza própria.

E, caso essa aproximação resulte na transformação das coisas que são sagradas em profanas, considerando, ainda, como exemplo o que aconteceu no programa da Rede Globo, em que a música gospel, religiosa ou sacra pode metamorfosear em música profana, gerará uma grande crise na relação entre os agentes religiosos e os leigos.

Em seu texto, o Bispo André Santos (2012) já deixa exposto que há uma possibilidade que esse fato esteja ocorrendo: “Rede Globo está conseguindo profanar a música evangélica. Bem, na verdade quem está profanando a música evangélica, são os ‘popstars’ gospels que se uniram a emissora que atira pros dois lados.”

Segundo Bourdieu, a distinção entre Sagrado e Profano é garantida pela manutenção da oposição entre o agente religioso especializado e os leigos.

A oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base do princípio da oposição entre o *sagrado* e o *profano* e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado. (BOURDIEU, 2011, p. 43).

Pode-se inferir, dessa forma, que se o agente religioso se transformar em leigo, ou vice-versa, ocorrerá a inexistência da oposição entre os dois gêneros estabelecidos por Durkheim, gerando, assim, uma instabilidade no sistema religioso, que precisa do Sagrado e do Profano para existir. E, ainda, de acordo com Bourdieu, caso se processe a transformação do agente especializado, o sistema religioso e a instituição eclesiástica podem deixar de existir.

Conclusão

Pode-se afirmar que a indignação e a inquietude dos representantes religiosos, quanto ao fato da promoção do contato entre o Sagrado e o Profano no programa Caldeirão do Huck, é legítimo e merece ser ainda mais explorado, pois a sociedade pode estar diante de um momento de grande crise do sistema religioso de matriz cristã protestante e de sua função social.

Diante de tudo o que foi exposto, não teria condições, neste breve estudo, esgotar a discussão apresentada ao longo do texto. Entretanto, após a análise, considerando as proposições durkheimianas, como o efeito da aproximação entre as coisas sagradas e profanas, e bourdieusianas, como a relação entre os agentes religiosos, os leigos e a função social da religião, é possível indicar, por exemplo, questões que devem ser, sociologicamente, estudadas: Pode-se perceber uma crise na função social da religião de matriz cristã protestante? O que está ocorrendo é uma mudança na função social ou, apenas, a alteração do discurso e do espaço religioso, permanecendo, assim, a mesma função?

Referências

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 27-98.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.

SANTOS, André. Fogo gospel no caldeirão da Globo. 03 jan. 2012. Disponível em: <<http://www.bispoandresantos.com/2012/01/fogo-gospel-no-caldeirao-da-globo.html>>. Acesso em: 10 jun. 2012.

COSMOVISÃO CRISTÃ E EDUCAÇÃO POR PRINCÍPIOS: A BUSCA PELO SENTIDO DA FORMAÇÃO HUMANA

Gleyds Silva Domingues*

Resumo: *A proposta deste trabalho objetiva discutir sobre as bases de sustentação presentes na perspectiva da cosmovisão cristã e que irão nortear a estrutura e a fundamentação teórico-metodológica da educação por princípios, direcionadas à formação humana. Sabe-se que uma cosmovisão se assenta em uma lente de interpretação da realidade, seja esta material ou imaterial, visto que traz em seu interior uma visão de mundo que é aceita e legitimada por um grupo específico. Na perspectiva da cosmovisão cristã, a lente utilizada defende como fundamento a visão teorreferente, sendo esta o eixo nuclear que construirá significados. Esses significados refletirão nos posicionamentos assumidos por um grupo específico no que diz respeito à vida, e por isso se apresentarão na constituição de marcas que referenciam o propósito da formação humana, sendo esta viabilizada, também, por intermédio da educação. Nesse sentido, questiona-se como a educação por princípios pode assegurar uma formação teorreferente? E, ainda, que estruturas básicas orientam sua ação educativa visando este propósito? Este é o princípio da discussão a ser perseguida, por isso a finalidade demarcada não é conclusiva, antes possibilita um espaço ímpar para novas contribuições ao estudo desta temática tão instigante e inquietadora. Olhar para a proposta teórico-metodológica da educação por princípios torna-se um passo em direção da busca pelo sentido da formação humana e quem sabe do seu propósito e missão numa sociedade líquida e rarefeita de valores.*

Palavras-chaves: *cosmovisão cristã – educação por princípios – formação humana*

Introdução

O presente artigo tem por finalidade apresentar as conexões efetivadas entre a cosmovisão cristã e a proposta teórico-metodológica da educação por princípios, a qual é assumida no contexto de uma visão teorreferente, e que por este motivo torna-se ímpar num contexto humanista e ausente de valores absolutos.

A finalidade demarcada neste processo de investigação elege como objetivo discutir sobre as bases de sustentação presentes na cosmovisão cristã e que irão nortear a

* Mestre em Educação, Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Teologia - Faculdades EST-, Bolsista da CAPES, gsdomingues@ig.com.br

estrutura e a fundamentação teórico-metodológica da educação por princípios, direcionadas à formação humana, visto que as ideias defendidas em seu escopo pedagógico estão alicerçadas numa perspectiva bíblica, a qual se torna referente da educação e da ética a serem contempladas no ato educativo.

Sabe-se que o ato educativo carrega em seu interior práticas intencionais que se encontram presentes nos fazeres docentes, os quais vêm carregados de significados que foram construídos num espaço de um tempo histórico e que podem ser identificados nos discursos assumidos e legitimados no contexto da sala de aula.

Estes discursos possibilitam, ainda, perceber a visão de mundo interiorizada, gerando sentidos que se significam nas relações sociais, por intermédio das mediações realizadas entre os sujeitos e o objeto do conhecimento, por isso pode-se compreender que este processo educativo não é destituído de representações, antes pode ser situado em um campo simbólico de linguagens, que se evidencia na proposta educativa a ser viabilizada no contexto da escola.

Desta forma, o presente estudo caminha no sentido de verificar como esta proposta educativa é legitimada e assegurada no trabalho educativo, a partir da perspectiva da cosmovisão cristã que se fundamenta na visão teorreferente, que se distancia substancialmente das propostas pedagógicas secularistas e laicas tão difundidas na realidade social, em nome da inclusão, da multirreferencialidade e da multiculturalidade.

Busca-se, também, apresentar o fio condutor que norteia a ação da proposta educativa da educação por princípios, a fim de revelar se este fio eleito não possibilita um fazer docente voltado para a formação integral do ser- humano e se assim o for, não seria esta a finalidade maior do ato educativo?

Com certeza este estudo não intenciona ser conclusivo, mas se busca assumir, aqui, as primeiras construções a serem tecidas, como um possível caminho a ser trilhado em direção a novas pesquisas e aprofundamentos sobre esta problemática de investigação. É essa a direção a ser perseguida na construção deste estudo introdutório sobre cosmovisão cristã e educação por princípios.

1. Bases da cosmovisão cristã

Antes de estabelecer as bases da cosmovisão cristã, faz-se necessário apresentar alguns conceitos sobre o sentido de ser de uma cosmovisão, isso porque no próprio conceito já se encontram arraigados alguns princípios sustentadores que explicam o modo como o ser humano quer compreender e assumir sua inserção na realidade social.

O primeiro conceito apresentado sobre a cosmovisão expressa que a forma como homens e mulheres interpretam a realidade está firmado numa visão de mundo. E essa visão impacta os conceitos que carregam sobre as questões mais fundamentais da essência e da existência humanas.

Cosmovisão é o modo pelo qual a pessoa vê ou interpreta a realidade. A palavra *Weltanschau-ung*, que significa ‘um mundo e uma visão de vida’, ou um paradigma. É a estrutura por meio da qual a pessoa entende os dados da vida. Uma cosmovisão influencia muito a maneira em que a pessoa vê Deus, origens, mal, natureza humana, valores e destino (GEISLER, 2002, p. 188).

Não é por acaso que as questões basilares da vida emanam dos seguintes campos de investigação: epistemológico, metafísico- filosófico e moral. Assim é que cada campo evidencia uma série de perguntas sobre a composição básica e estruturante da vida, como a existência da verdade, a origem do conhecimento e da realidade verdadeira, a noção de essência e natureza do tempo, os conceitos de bem e mal, o sentido da moralidade e da ética, dentre outras.

A forma como cada pessoa ou grupo social se posiciona frente a estas questões indicará a presença de uma lente de interpretação que norteará o caminho ou a trajetória a ser perseguida na leitura da realidade e da vida em suas diferentes dimensões. O nome atribuído a esta lente de interpretação é cosmovisão.

Para Miller (2003, p. 34-35), a cosmovisão “é um conjunto de suposições, em que se crê consciente ou inconsciente, pela fé, com respeito à composição básica do universo e como ele funciona”.

No conceito apresentado por Miller pode-se inferir que os fatores determinantes de uma cosmovisão, ou seja, as suposições estão associadas a uma perspectiva de fé, o que já pressupõe que a base tem caráter subjetivo, pois se define por meio de uma crença que se abraça quer se tenha ou não consciência disso, embora esta crença esteja interiorizada no sujeito, e que por isso mesmo torna-se essencial para dar sustentação a sua cosmovisão.

Percebe-se, então, que a presença de uma cosmovisão não tem caráter universal, pois é fácil contemplar na realidade social a infinidade de crenças e lentes de interpretação existentes, que querem dar seu significado particular sobre a origem da vida, e por essa razão já se pode vislumbrar a zona de conflito estabelecida. É por esta razão, que os discursos que hoje são travados em diferentes espaços sociais falam em nome da polissemia de sentidos, do multiculturalismo, da tolerância e da multiplicidade de leituras e interpretações, sinalizando que não existe apenas uma cosmovisão, mas cosmovisões.

O conceito de cosmovisão apresentado por Sire sinaliza para dois elementos distintivos que não se encontram nos conceitos apresentados anteriormente. Esses elementos trazem como fatores diferenciadores o compromisso e o coração, sendo este último à fonte geradora da vida.

Uma cosmovisão é um compromisso, uma orientação fundamental do coração, que pode ser expresso como uma narrativa ou como um conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou inteiramente falsas) que nós sustentamos (consciente ou inconscientemente) sobre a constituição básica da realida-

de, e que provê o fundamento sobre o qual vivemos, nos movemos e existimos (SIRE, 2004, p.122) [Tradução própria].

Na acepção apresentada por Sire é possível perceber que uma cosmovisão ao se fundamentar num compromisso, invoca a presença de uma faculdade cognitiva do sujeito que é a compreensão, pois não há como assumir um compromisso de forma neutra e desinteressada, antes há uma intenção e uma predisposição do sujeito para aceitar e legitimar a visão eleita como orientadora do sentido dado à vida.

Isso porque, “Compreender é saber como um objeto simbólico (enunciado, texto, pintura, música, etc) produz sentido. É saber como as interpretações funcionam. Quando se interpreta já está preso em um sentido” (ORLANDI, 2004, p.26).

Outro fator relevante é que uma cosmovisão é algo que deve ser apreendido com a emotividade, ou seja, não basta só a racionalidade, mas a conexão entre elas, o que indica que a forma de ver e eleger uma visão de mundo abrange as dimensões presentes no ser integral e que são afetas ao modo como o ser humano sente e está envolvido afetivamente com esta forma de ver o mundo e a vida. Daí é que surge o sentido atribuído ao coração em uma cosmovisão.

O interessante, também, é o meio eleito para que essas formas de ler e interpretar a realidade sejam de fato interiorizadas e compreendidas: as narrativas. As narrativas são textos que significam num contexto histórico. Esses textos são dotados de linguagens que compartilham no seu interior um discurso, que tem sua origem numa prática discursiva.

Afinal, “o discurso é uma prática, não apenas de representação do mundo, mas de significação do mundo, constituindo e construindo o mundo em significado” (FAIRCLOUGH, 2008, p.91).

O discurso, enquanto prática, pode ser compreendido na dinâmica da sociedade, a qual envolve relações, interações e posicionamentos ideológicos. Isso porque, a palavra discurso traz a ideia de “curso, percurso, correr por, movimento. O discurso e assim palavra em movimento, prática da linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando”. (ORLANDI, 2004, p.15)

As narrativas enquanto textos têm um poder de influenciar a forma como as lentes de interpretação irão dirigir o seu foco, isso porque são situadas numa prática discursiva, a qual assumem posicionamentos dos seus locutores em relação com os interlocutores e é nessa relação que se sustenta o sentido dado à constituição do mundo e da vida.

Nesta direção, Sire (2004, p. 21) afirma que “toda a cosmovisão admite que alguma coisa existe, ao contrário de que nada existe”. E se assim o é, a vida é explicada na suposição de uma existência. Existência em que se acredita e que ao mesmo tempo pode ser negada, no que diz respeito a tudo aquilo que foge ao sentido da existência eleita. Dito isso, pode-se agora elencar as bases de sustentação da lente cristã, assumida, aqui, no viés da visão teísta bíblica.

A cosmovisão teísta bíblica parte do princípio que Deus é o criador de todas as coisas e isso inclui matéria e espírito. O Criador é dotado de autoridade e soberania, por isso não cabe à criatura tentar compreender a complexidade presente na criação, devido à sua capacidade finita de perceber a realidade. Por este motivo, “O teísmo diz que o universo físico não é tudo que existe. Há um Deus infinito e pessoal além do universo que o criou, que o sustenta e que age nele de forma sobrenatural” (GEISLER, 2002, p.188).

Sire (2004, p.30-47) apresenta oito proposições sustentadas pelo teísmo bíblico. Essas proposições, segundo ele, embora descritas de forma sucinta são reveladoras do sentido dado às questões fundamentais que alicerçam a fé cristã na construção de seu sistema de crenças e valores.

- 1- Deus é infinito e pessoal (triuno), transcendente e imanente, onisciente, soberano e bom;
- 2- Deus criou o cosmo *ex nihilo* para operar com a uniformidade de causa e efeito num sistema aberto;
- 3- Os seres humanos são criados à imagem e semelhança de Deus e assim possuem personalidade, autotranscendência, inteligência, moralidade, senso gregário e criatividade;
- 4- Os seres humanos podem conhecer tanto o mundo a sua volta quanto o próprio Deus, porque Deus proveu com essa capacidade e assumiu um papel ativo na comunicação com eles;
- 5- Os seres humanos foram criados bons, mas pela Queda, a imagem de Deus foi desfigurada, embora não completamente arruinada a ponto de não ser possível de restauração; pela obra de Cristo, Deus redimiu a humanidade e começou o processo de restauração das pessoas para a bondade, embora qualquer pessoa possa escolher rejeitar redenção;
- 6- Para cada pessoa, a morte é ou o portão para vida com Deus e seu povo ou o portão para a separação eterna da única coisa que completaria, em última instância, as aspirações humanas;
- 7- A ética é transcendente e está baseada no caráter de Deus como bom (santo e amoroso);
- 8- A história é linear, uma sequência significativa de eventos que convergem para o cumprimento dos propósitos de Deus para a humanidade.

A visão defendida é de que este Deus está muito além da criação, mas ao mesmo tempo deseja relacionar-se com ela. Afinal, se é um Deus pessoal, Ele tem um nome e é também dotado de qualidades e vontade. E é exatamente por ter o atributo de pessoa que sua ação pode ser sentida na criação, o que o torna imanente, mas ao mesmo tempo sobe-

rano em suas decisões. Por isso, que a visão teísta acredita que toda a humanidade é fruto da criação direta de Deus, cuja finalidade reside no relacionamento, na comunhão e glorificação eternas.

A cosmovisão teísta bíblica assume a perspectiva de que Deus está e ocupa o centro da realidade material e imaterial. Nele, subsistem todas as coisas, por isso se diz que é uma visão teorreferente, que dá sentido e significado às crenças, à vida, aos valores e porque não dizer à fé.

Na perspectiva teorreferente toda criação tem uma missão específica, assim como o ser humano, imagem e semelhança do Criador. Este ser humano não é um ser desprovido de razão e de sentido, antes foi escolhido para administrar e cuidar da criação de Deus. Neste sentido, sua ação tem influência direta na história e no desenvolvimento de uma determinada sociedade.

O episódio da queda não foi um fator impeditivo para a ação providencial de Deus em encontrar um meio para resgatar os vínculos rompidos de relacionamento com a humanidade. Antes, a queda tornou-se um ponto de partida para a obra salvífica projetada pelo Criador em Cristo Jesus, seu único filho.

Nesta ação providencial, Deus revela seu amor para com a humanidade e isso determina que os fatos históricos apontem para uma direção como expressão maior de seu propósito: a redenção. Nisso, infere-se que essa ação é presente na história e se concretiza na história.

Outro conceito defendido pela cosmovisão teísta bíblica refere-se à ética, sendo esta norteadora da relação quer no sentido vertical: Deus-criatura; como no sentido horizontal: criatura-criatura. Isso indica que a presença dos relacionamentos, os quais se manifestam na vida podem aproximar ou afastar a criação dos propósitos do Criador.

Nesta perspectiva teorreferente é que a educação por princípios assenta suas bases de fé e é nelas que desenvolve sua proposta educacional voltada à formação humana, por isso é que se torna indispensável compreender a cosmovisão que a define e lhe dá sustentação quanto à prática educativa a ser consolidada na realidade social.

Entende-se por princípio como uma “verdade absoluta que é reduzida a sua forma mais básica [...]. Se estes princípios são conhecidos, isto nos dá os parâmetros completos para a visualização da vida” (MCDOWELL e BELILES, 1995, p. 119).

Diante disto, a abordagem por princípios se apresenta como uma possibilidade educativa que reflete sobre a verdade revelada em todas as dimensões em que a vida é contemplada, por isso é que pode ser considerada uma prática vivencial e significativa, pois o alvo do processo ensino e aprendizagem é a formação do sujeito integral que assume uma cosmovisão cristã, que lhe oferece sentido para suas escolhas e perspectivas sobre a realidade física e espiritual.

2. Bases da educação por princípios

A Educação por Princípios tem como proposta educativa formar o sujeito a partir da perspectiva da cosmovisão cristã, no sentido de que o ato de ensinar e aprender ganhe um novo sentido. Esse sentido está presente nos ensinamentos revelados na Palavra de Deus, que tem como finalidade desenvolver o potencial do indivíduo, sua criatividade, seu caráter e sua argumentação alicerçada na ética da verdade revelada.

A educação por princípios “ensina as sementes dos princípios repetidamente em cada assunto e série, com diferentes ilustrações, exemplos, tarefas, métodos educacionais. Isso garante que uma criança não somente conheça [...], mas viva” (MCDOWELL e BELILE, 1995, p. 121).

No website da Associação de Escolas Cristãs por Educação por Princípios (AECEP) encontra-se o propósito desta educação a qual é assim explicitada: “Educação por Princípios é uma maneira de ensinar e aprender que coloca a Palavra de Deus no coração de cada matéria e ensina o aluno como aprender e pensar por princípios” (2013). Nessa definição, porém, não se encontra pistas de como isso será conduzido, por isso é que faz-se necessário apresentar sua estrutura educativa, a fim de que se possa compreender a dinâmica do ato educativo que lhe confere significação, quanto a sua razão de ser no contexto social.

A estrutura de sua proposta educativa está organizada em três momentos: filosófico, curricular e metodológico. Os momentos expressam os âmbitos de atuação da escola frente à formação humana, uma vez que tentam dar respostas às seguintes questões: Por que este conhecer e não outro? O que é preciso conhecer? Como tornar possível o ato do conhecer? Vê-se nas questões a presença do sentido epistemológico, educacional e valorativo da formação humana, que ao incorporarem os princípios bíblicos sinalizam para a escolha de uma perspectiva teísta como base de sustentação do seu fazer educativo.

A primeira estrutura, filosófica, tem como base apontar os alicerces do pensamento ou da cosmovisão que norteiam sua ação e que podem ser assim configuradas: a Bíblia como texto principal e norteador do processo educacional; a postura ética e moral alicerçada nos preceitos bíblicos; a perspectiva de transmissão de valores entre as gerações, o que indica a presença de um *continuum*; o sentido de missão revelado no “ide fazer discípulos”, o que implica numa prática de comissionamento responsável com a transformação do mundo; o reconhecimento da autoridade baseada no respeito e a observância dos princípios associados a governo, soberania, individualidade, caráter, moralidade, semeadura e colheita e pacto.

Os princípios norteiam as práticas educativas desenvolvidas na escola, assim como as relações entre os sujeitos e o objeto do conhecimento, o que pressupõe que a educação não ocorre num espaço neutro e sem significado, antes é provido de intencionalidade e objetividade, o que confere sentidos ao processo de ensinar e aprender. Afinal, é na situação do dia a dia que os aprendentes constroem conceitos e refletem sobre suas atitudes e respostas diante das inquietações encontradas.

Há, ainda, nesta proposta educacional o sentido dado às trocas, vivências e histórias, em que cada sujeito encontra-se imerso. Isso indica que, o olhar educativo volta-se para o indivíduo reconhecendo-o quer seja em suas potencialidades como em suas fragilidades.

A segunda estrutura centra-se na metodologia do processo educativo. Ela tenta dar respostas ao “como” isso pode ser efetivado no interior da escola. O “como” já revela a ideia de procedimento, passos e etapas e, por isso demanda uma organização sistematizada e planejada de ações e de retomadas com relação ao processo ensino e aprendizagem.

A segunda estrutura, então, faz uso de recursos metodológicos como caderno de anotações, em que os aprendentes registram suas aprendizagens, o que pode-se intitular também como portfólio ou memorial. Outro recurso utilizado pode ser apresentado na aplicação de simbologias, imagens, cerimoniais e celebração, pois nele estão contidas as representações, assim como os significados que serão incorporados e transmitidos de uma geração a outra. O processo de significação torna-se o ponto alto da prática educativa, pois à medida que constrói sentido há um processo de identificação e relação com os princípios ensinados.

É importante, ainda, evidenciar que o acompanhamento do aluno é individualizado, não há uma ideia de universalização, em que o ensino é transmitido de forma geral sem se preocupar com o sujeito que aprende. É por essa razão, que a prática é tutorial, em que o professor se posiciona como um auxiliador no processo de construção de novos conhecimentos e novas aprendizagens.

Para que a metodologia seja eficiente, faz-se necessário que seja desenvolvida em 4 (quatro) etapas: pesquisar, raciocinar, relacionar e registrar. Essas etapas conduzem a inferir que a finalidade educativa volta-se para a formação de um sujeito que pensa, elabora, argumenta e se posiciona frente às problemáticas levantadas na realidade social, a partir de uma educação baseada nos princípios.

MacDowell e Beliles (1995, p. 121) ressaltam sobre cada etapa básica do ensino e aprendizagem que:

Pesquisar: devemos pesquisar os assuntos e tópicos de interesse da Bíblia e outras fontes para identificar os princípios básicos;

Ponderar: enquanto estamos pesquisando um assunto precisamos nos perguntar continuamente qual é a perspectiva e o propósito de Deus para este assunto e o que esta informação revela a mim sobre Deus e o seu propósito;

Relacionar: enquanto estamos pesquisando e ponderando sobre um assunto, também devemos relacionar as verdades descobertas as nossas próprias vidas ou à situação analisada;

Registrar: os princípios e verdades descobertos e relacionados devem ser registrados para que sejam preservados corretamente e permanentemente.

A terceira estrutura tem como centro o conteúdo do processo ensino e aprendizagem, a partir da definição de um currículo. Esse currículo tem por base a Bíblia, que contempla o sujeito em sua integralidade, por isso não se deve apenas ensinar conteúdos desprovidos de sentido e relação, antes, deve-se pensar na possível conectividade em que os mesmos serão abordados. A visão curricular é interdisciplinar e transversal, quando assume como elos de conexão os princípios bíblicos, a história, a literatura e as artes. É multidisciplinar quando a temática eleita é contemplada por cada área do conhecimento, em que está circunscrito o currículo. Assim:

Compreender os princípios de uma disciplina equipa os estudantes para o aprendizado de toda uma vida, equipando-os não apenas com informação ou fatos, mas preparando-os a como aprender. Como Albert Einstein disse: Se uma pessoa domina os fundamentos de sua área de conhecimento e sabe pensar e trabalhar de maneira independente, certamente encontrará o seu caminho e, além disso, estará mais bem capacitada a adaptar-se para aprender a adquirir conhecimento detalhado. (LYONS, 2002, p.10)

A proposta curricular tem por intenção desenvolver o raciocínio, a análise lógica e a retórica, à medida que confere ao sujeito aprendente autonomia para gerir sua própria aprendizagem com responsabilidade. Isso porque, a ideia de educação e formação das gerações ganha um sentido holístico, pois visam não apenas a transmissão ou mudança de comportamento, mas um projeto de vida que conta primeiramente com o papel dos pais e depois com a escola, de forma secundária.

Conclusão

A cosmovisão cristã é portadora de uma lente de interpretação sobre a vida. Essa lente torna-se referente do processo educativo que visa à formação integral do sujeito aprendente a ser trabalhado na proposta da educação por princípios.

A educação por princípios, então, elege como base de sustentação a Palavra revelada, a qual alimenta todo o processo de ensino e aprendizagem, a partir das possíveis conexões que são tecidas em relação à vida.

A educação por princípios se apresenta como uma prática de natureza vivencial, à medida que os sujeitos pesquisam, ponderam, relacionam e registram sobre os princípios ensinados, e que são por eles apreendidos e vivenciados como parte de seus projetos de vida.

A educação por princípios na perspectiva da cosmovisão cristã parte de uma centralidade. Essa centralidade tem por foco o Criador, sua soberania e sua revelação, a qual pode ser expressa no ato da criação. Afinal, o salmista declara “os céus proclamam a glória de Deus e o firmamento confirma a obra de suas mãos [...]. A lei do Senhor é perfeita, e refrigera a alma [...] Os preceitos do Senhor são retos e alegram o coração” (Salmos 19. 1,7-8).

Diante disso, não há como não se encantar com esta certeza e verdade.

Referências

- ALMEIDA, João Ferreira de. *Bíblia Sagrada*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e Mudança Social*. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.
- GEISLER, Norman. *Enciclopédia Apologética: respostas aos críticos da fé cristã*. São Paulo: Editora Vida, 2002.
- KOCH, Ingedore G. Villaça. *Argumentação e Linguagem*. São Paulo: Cortez, 2006.
- LYONS, John. *Linguagem e Linguística*. Rio de Janeiro: LTC, 1987.
- LYONS, Max. *A Abordagem por Princípios: O método educacional para desenvolver uma Cosmovisão Bíblica*. Tradução de Fernando Guarany Jr. 1. ed. Belo Horizonte: Copyright, 2002.
- MACDOWELL, Stephen; BELILES, Mark. *Libertando as Nações: princípios bíblicos de governo, educação, economia e política*. Belo Horizonte: Associação Conferência Profética, 1995.
- MATTAR, Cida. O professor que é chamado para educar com amor... 25/04/2008. Disponível em <<http://www.aecip.com.br/artigo/o-professor-que-e-chamado-para-educar-com-amor.html>>, acesso em 22 ago. 2012.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *Discurso e Leitura*. São Paulo: Cortez, 2012.
- YOUMANS, Elizabeth. Os sete princípios: estabelecendo o raciocinar por princípios... 26/08/2013. Disponível em <<http://www.aecip.com.br/artigo/os-sete-principios-estabelecendo-o-raciocinar-por-principios.html>>, acesso em 30 ago. 2013.
- Educação por princípios*. Disponível em <<http://www.aecip.com.br/>>, acesso em 30 ago. 2013.

NOVAS CONCEPÇÕES DE ESCATOLOGIA E DE IDENTIFICAÇÃO COM O MUNDO NAS ASSEMBLEIAS DE DEUS

Ismael de Vasconcelos Ferreira*

Resumo: *As igrejas pentecostais ainda são responsáveis pelo maior número de evangélicos no Brasil e pelo implemento de uma nova cultura evangélica que visa conquistar não somente as pessoas para Cristo, mas o país em sua completude. Esta distinção (pessoas/país) revela muito das alterações que vêm ocorrendo na teologia pentecostal, notadamente em sua práxis cotidiana através das pregações que são ministradas nos templos. As Assembleias de Deus, denominação proveniente do pentecostalismo clássico, podem representar claramente essas alterações quando se compara sua doutrina, consolidada através dos seus próprios escritos teológicos (livros e periódicos), com sua preleção, ou seja, a verbalização das suas doutrinas através das pregações. Além de representar um conflito doutrinário (o que se diz não estaria amparado teologicamente nos seus registros doutrinários), demonstra novas concepções da relação entre igreja e mundo. As concepções de escatologia e conseqüentemente de identificação com o mundo perdem plausibilidade para essas novas concepções que ressaltam o tempo presente com toda sua pluralidade cultural. Portanto, a proposta desta comunicação é analisar um processo de neopentecostalização que vem ocorrendo nesta denominação, buscando comparar o que é dito nos púlpitos das Assembleias de Deus com o que está escrito em seus códigos teológico-doutrinários. Esta análise embasa-se na relação entre o oral e o escrito, considerando o primeiro dinâmico e o segundo estático. Acredita-se que esta denominação manteve-se crescente e plausível por vir adotando um discurso de afirmação do tempo presente e de identificação com o mundo, relativizando aspirações transcendentais como a realização plena a partir da parusia.*

Palavras-chave: *Assembleias de Deus. Escatologia. Pentecostalismo. Pregação.*

Introdução

Esta comunicação é fruto de uma pesquisa que vem sendo desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Ela objetiva analisar e discutir as mudanças que vêm ocorrendo nas Assembleias de Deus, notadamente em suas doutrinas escatológicas. Para tanto, utilizou-se como fonte primária

* Bacharel em Teologia (Instituto Superior de Teologia Aplicada – INTA-CE), Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF). Bolsista CAPES. ismaelvasconcelos@yahoo.com.br

ria os periódicos e livros que são publicados pela denominação. A título de comparação, foram observadas as pregações proferidas durante o Congresso dos Gideões Missionários da Última Hora (GMUH) de 2012, buscando encontrar pontos que ressaltassem a adequação ou não às convicções já consolidadas pela denominação.

A utilização do referido evento como parâmetro para as Assembleias de Deus deveu-se ao fato de ele ser considerado atualmente o maior evento pentecostal do país, reunir representantes de todos os estados brasileiros em sua programação e ter como foco principal a pregação, algo que é muito relevante ao pentecostalismo, já que constitui o ponto crucial da sua liturgia.

Outro aspecto a ser ressaltado é a comparação que é feita entre a ênfase escrita e oral. Acredita-se, baseado nos teóricos que afirmam que a oralidade tende a ser mais evidente que a escrita em certas culturas (ONG, 1998 e GOODY, 2012), que o pentecostalismo, por ser um misto das duas, vem sendo bem mais influenciado pela oralidade, deixando a escrita para segundo plano ou mesmo reinterpretando-a, a partir dos novos conceitos que são emanados pelas pregações.

Esta dinâmica acaba por beneficiar um movimento que vem crescendo no Brasil e que prescinde de manuais teológicos ou regras doutrinárias preestabelecidas, embasando-se essencialmente no pragmatismo e na afirmação do tempo presente: o neopentecostalismo.

E assim, as Assembleias de Deus, considerada a representante por excelência do pentecostalismo clássico brasileiro, ao adequar-se a essas novas convicções emanadas pelo neopentecostalismo, deixaria de ser caracterizada como clássica (ou mesmo pentecostal) e passaria a compor esta nova caracterização, neopentecostal.

Através de breves relatos e discussões, pretende-se analisar e discutir esse fenômeno nesta comunicação, sendo que os apontamentos aqui trazidos constituem apenas uma amostra do que vem sendo desenvolvido na pesquisa outrora referida. Outrossim, este texto caracteriza-se por um aspecto experimental, devendo ser aprimorado a partir de novas leituras ou mesmo de contribuições dos pares que já vêm desenvolvendo pesquisas na área.

1. Pentecostalismo clássico e escatologia

As relações entre o pentecostalismo clássico e sua identificação com o mundo passam por concepções que foram elaboradas a partir da doutrina escatológica que lhe legou um notório desinteresse por valores e vivências do/no mundo. Essas concepções foram sendo mantidas e fortalecidas a partir de meios de formação que buscavam a consolidação de doutrinas que serviriam para caracterizar um modelo ascético e sectário que era embasado numa esperança transcendente em detrimento de uma realizável materialmente.

As Assembleias de Deus, maior denominação pentecostal do Brasil e ainda podendo ser considerada uma representante do pentecostalismo clássico, aquele que manteve características do pentecostalismo fundante no Brasil, guarda em seu código de doutrinas convicções que as identificam como uma denominação “genuinamente” pentecostal. Nelas, os fiéis eram instigados a adotarem um estilo de vida pautado exclusivamente no transcendente, sempre ressaltando o cuidado (o “zelo”) com o corpo a fim de apresentá-lo santificado a Deus no grande dia em que Jesus Cristo haveria de buscá-los, no arrebatamento da igreja.

Teve (e ainda têm) importante papel na transmissão desse código de doutrinas a Escola Bíblica Dominical (EBD). Esta Escola, que adota uma programação específica, sendo realizada normalmente aos domingos pela manhã em todas as Assembleias de Deus no Brasil, utiliza um material próprio (comumente chamado de “revista da EBD”), que contém o teor das doutrinas da denominação em forma de comentários que são repassados por um professor aos alunos. Cada aluno dispõe de uma revista que normalmente é menos detalhada, se comparada a do professor. Porém, o teor da mensagem principal é sempre o mesmo.

São nessas “revistas” ou periódicos que constam os ensinamentos necessários à manutenção de um *ethos* que identifica os pentecostais, e principalmente os fiéis das Assembleias de Deus, como um povo “peregrino”, que “está neste mundo, mas não é deste mundo” e que vive na iminência de um grande acontecimento que marcará o resto de suas vidas: o arrebatamento da igreja, que se espera acontecer a partir da volta invisível e iminente de Jesus Cristo, teologicamente chamada de *parusia*.

Em uma análise feita nas “revistas” publicadas no período de 1970 a 2012, priorizando aquelas que abordavam o tema aqui delimitado que é *escatologia*, foi possível constatar que o ideal defendido ainda na década de 1970 continua sendo o mesmo na época atual. Não se observou, por exemplo, um arrefecimento na repetição desse tema. Pelo contrário, pelo menos em cada edição desses periódicos há uma referência às últimas coisas que, acreditam os pentecostais, deverão acontecer a si próprios e ao mundo.

Aspectos como a valorização do tempo futuro a partir de uma esperança transcendental, o entendimento do tempo presente (*cronos*) a partir de uma hermenêutica que o condiciona a um tempo regido pela soberania divina (*kairós*), a desvalorização de convicções peculiares ao mundo secular em prol de uma ética que valoriza essencialmente a santificação e a exaltação do sofrimento que ao invés de ser evitada ou postergada é valorizada e incentivada, continuam evidentes nesses escritos, sendo responsáveis pela manutenção e afirmação da denominação como pertencente ao pentecostalismo clássico. E, conforme já se comentou anteriormente, essas convicções continuariam sendo repassadas “dominicalmente” aos membros desta denominação.

Aqui se ressalta o papel formador e “doutrinador” que as Assembleias de Deus ainda mantêm, tendo como ferramenta principal a EBD, seus voluntários (professores)

que agem como repetidores desses dogmas e os alunos que ouvem tais ensinamentos e fortalecem as convicções já conhecidas por eles.

Esta EBD atuaria, portanto, como mantenedora dos mitos que identificariam as Assembleias de Deus como uma denominação que ainda mantém um discurso escatológico, defensor de concepções que apontariam para uma esperança futura e transcendente que denotaria um cuidado com a vida eterna em detrimento de uma vida terrena efêmera e sujeita a males e perdas condizentes à sua temporalidade.

Contudo, apesar desse discurso consolidado, até cristalizado, através dos registros escritos, surge um fenômeno que tende a alterá-lo, ou mesmo invalidá-lo. Trata-se do que será discutido no item seguinte que é pregação e sua prevalência na formação doutrinária do fiel pentecostal das Assembleias de Deus, sendo esta bem mais eficaz e pragmática em suas aplicabilidades.

2. Pregação e afirmação do tempo presente

A partir da observação de algumas pregações proferidas no Congresso dos GMUH de 2012, um evento pentecostal que é promovido anualmente pelas Assembleias de Deus em Camboriú-SC, foi possível constatar que boa parte daquelas convicções relatadas no item anterior tem sido deixadas de lado a fim de priorizar outras que ressaltariam exatamente o contrário do que vem sendo defendido nos periódicos da EBD.

Sendo um congresso em que seu próprio nome traz à memória uma herança do pentecostalismo clássico, que era essencialmente preocupado com a pregação proselitista, haja vista acreditarem que Jesus Cristo estaria às portas e quanto mais cedo os fiéis evangelizassem aqueles que não conheciam a salvação, menos pessoas estariam condenadas e mais pessoas teriam acesso aos céus, agora parece haver um interesse não mais por esse aspecto futuro da pregação pentecostal, mas sim por uma realização ainda hoje, palpável a ponto de ser usufruída, de benesses que poderiam ser recebidas em uma vida futura, mas que, de acordo com as pregações analisadas, teriam data e hora marcadas para acontecer.

Dentre as convicções que vêm sendo apregoadas nesse Congresso estariam aquelas que buscam remediar situações já bem definidas no pentecostalismo clássico, como a questão do sofrimento. Enquanto este pentecostalismo acreditava que tal situação acarretaria em uma maior aproximação do fiel ao seu Deus, inclusive ressaltando sua permissão a fim de torná-lo mais forte e convicto de sua fé, esse sofrimento é praticamente rechaçado durante as pregações, sendo substituído por apelos de uma vida triunfante e próspera, associando esta condição a uma aprovação divina, enquanto que a outra estaria mais próxima de uma influência inimiga, ocasionada pela atuação maligna do diabo, personagem muito mencionado nas pregações do referido Congresso.

Levando-se em consideração que no pentecostalismo a pregação tem um caráter doutrinador muito forte, dada a relevância da oralidade nesta tradição religiosa, e que o

Congresso dos GMUH tem uma ampla aceitação dos pentecostais no Brasil, principalmente das Assembleias de Deus, pode-se inferir que essa denominação vem passando por consideráveis mudanças que indicariam não só mudanças sociais, a princípio perceptíveis a “olho nu” ou por observadores menos afeitos à referida denominação, mas também, e principalmente, mudanças teológicas que afetariam definitivamente sua constituição enquanto denominação ainda pertencente ao pentecostalismo clássico.

O caso do Congresso dos GMUH seria relevante para esta comparação, pois ele representaria uma porção de fiéis pertencente às Assembleias de Deus que colaboram com o evento, já que há a participação de pregadores procedentes das mais diversas regiões do País e de pessoas também procedentes dessas regiões. Uma análise feita a partir das caravanas cadastradas no evento deste ano (2013) permitiu constatar que existia pelo menos uma representação de cada Estado do Brasil e que cada representação estava responsável por um ônibus com uma média de 40 pessoas. Em Estados como Santa Catarina, Rio Grande do Sul e São Paulo houve uma maior participação, contabilizando-se mais de uma dezena de ônibus em cada um desses Estados.

Novamente reiterando a importante influência da oralidade no pentecostalismo, seria adequado afirmar que cada um desses participantes, ao retornar às suas cidades ou igrejas de origem, sempre leva algo aprendido a partir das pregações proferidas durante o Congresso. E essa contribuição é apresentada de maneira completa, através das próprias pregações que são gravadas em DVD e vendidas ainda durante o evento, ou por meio de breves relatos utilizados principalmente durante as pregações locais. Já que a hora da pregação constitui um momento considerado sagrado pelos fiéis pentecostais, pois seria “a hora em que Deus haveria de falar”, não se busca saber se realmente aquelas falas estariam de acordo com um padrão teológico já preestabelecido pela denominação. E assim, tratam de repassar esses novos ensinamentos, configurando o que se supôs no título desse item: a afirmação do tempo presente.

3. Neopentecostalismo

O termo por si só denota um aspecto diferenciado do seu radical, que é o pentecostalismo, e este clássico. Grosso modo, trata-se de uma variação que ocorreu a partir do final da década de 1970 com o implemento de novas denominações evangélicas que trouxeram em seu bojo novas concepções que enfatizavam principalmente a *teologia da prosperidade*, corrente teológica proveniente dos Estados Unidos, conhecida por lá como *confissão positiva*. Os defensores dessa doutrina afirmam, basicamente, que o fiel não pode sofrer injúrias, dificuldades, provações ou quaisquer problemas que possam entristecê-lo e abatê-lo. Para tanto, é comum nas denominações que defendem essa crença a prática de serviços que visam a libertação daqueles que estejam passando por alguma dessas “tormentas”. E esses serviços vão desde o estímulo a “decretar a derrota do inimigo que o aflige”, através da fé, até a cobrança financeira por parte da instituição promotora.

Não se tem conhecimento, até agora, de um documento que indique uma sistematização teológica das crenças do neopentecostalismo, estando ele amparado exclusivamente nas convicções que são emanadas em momentos cruciais dos cultos como as pregações. Pode-se afirmar que se trata de uma convicção basicamente oral e que ganha aceitação a partir do momento em que é transmitida (ou repetida).

Pode-se associar também o neopentecostalismo ao crescimento considerável apontado pelos últimos censos que tornou o pentecostalismo uma das tradições religiosas mais representativas no Brasil. Haja vista ter um discurso bem mais pragmático e individualizado, tornou-se aprazível àqueles que ansiavam por respostas mais rápidas às suas necessidades.

Ainda como um movimento periférico, peculiar somente a algumas denominações, o neopentecostalismo ganhou força e despertou o interesse de outras denominações. Por meio das observações aqui já referidas, feitas a partir das pregações do Congresso dos GMUH, realizado em 2012, nota-se um claro interesse das Assembleias de Deus na adoção de novas convicções que visivelmente distorcem de sua teologia já consolidada.

Uma vez que o neopentecostalismo ressalta uma forte afirmação do tempo presente, concretizada através de discursos que trazem um apelo embasado na teologia da prosperidade, esses discursos vêm sendo cada vez mais repetidos nas pregações em pequenas porções destas ou mesmo integralmente. Ressalte-se que a aceitação do público a referidas falas é bem mais significativa do que quando se faz menção de outros aspectos do pentecostalismo clássico, já consagrada e aceita pela denominação.

Comparando o teor dessas mensagens ao que é de fato defendido doutrinariamente pelas Assembleias de Deus, observa-se uma valorização do tempo presente, em detrimento da esperança escatológica que ainda é mantida nos escritos da denominação, e um pragmatismo que contrasta com um ideal outrora embasado exclusivamente na espera pela soberania divina que agiria a partir da fé do fiel. Nesta espera, o fiel poderia ou não ter acesso ao que desejava ou lhe havia sido prometido. Já nesta nova convicção, a divindade estaria a serviço do fiel a fim de proporcionar-lhe todas as bênçãos que ele já “conquistou pela fé”.

Tais convicções, apesar de terem sido constatadas somente no Congresso dos GMUH, podem ser facilmente encontradas nas Assembleias de Deus espalhadas pelo Brasil. A princípio, essas convicções não representariam o discurso oficial da denominação, já que ainda é relevante a doutrinação escrita, sendo inclusive criticada e combatida qualquer ação que se assemelhe às convicções neopentecostais. Contudo, em uma observação mais acurada, é possível identificar essas convicções tanto nas pregações que ritualmente são ministradas, quanto em outros momentos que compõem a liturgia dos cultos, como nas músicas e nas falas dos ministrantes que presidem as reuniões.

Conclusão

Se o pentecostalismo clássico, que além da ênfase nos dons espirituais e no rigor com que doutrina seus membros quanto aos usos e costumes, ansiava pelo retorno iminente de Jesus Cristo, as duas primeiras ênfases ainda podem ser constatadas nas Assembleias de Deus, sendo inclusive defendidas pela liderança e pelos membros. Já a última, apesar da sua consolidação doutrinária, por meio da escrita, vem perdendo espaço para uma esperança realizável ainda e definitivamente neste mundo.

A ênfase na oralidade, nessas denominações, vem sucumbindo a cultura escrita ainda mantida oficialmente, mas sem tanta proeminência quanto o discurso oral, a pregação. E por ser uma oportunidade considerada máxima no culto, esta pregação vem acarretando novas convicções dentro do pentecostalismo das Assembleias de Deus. E essas convicções, conforme é discutido neste trabalho, implicariam em uma neopentecostalização, ou afirmação do tempo presente, ou valorização do pragmatismo, ou mesmo anulação da “viva esperança” que nutria os primeiros cristãos, que era a *parusia*.

Com isto, é possível compreender, por exemplo, a incursão dos pentecostais na política partidária e nos movimentos de apelo ao retorno de uma moral baseada em preceitos considerados bíblicos. Seria uma forma de tornar o mundo mais parecido com o céu que os pentecostais acreditam que um dia irão viver ou, de um modo mais pragmático (e neopentecostalizado), tornar o mundo o próprio céu dos pentecostais.

Referências

GOODY, Jack. *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis: Vozes, 2012.

ONG, Walter J. *Oralidade e cultura escrita: A tecnologização da palavra*. Campinas: Papirus, 1998.

ASSEMBLEIAS DE DEUS: UMA DENOMINAÇÃO COM DIVERSOS PERFIS OU VÁRIAS IGREJAS INSERIDAS NO SISTEMA DE FRANQUIA?

Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correa*

Resumo: *A presente comunicação objetiva identificar o modelo de funcionamento atual das Igrejas Assembleias de Deus (ADs), comparando-as ao modelo de franquias, (extraído das análises dos estudos de doutoramento realizado no programa de Pós-graduação em Ciências da Religião PUC/SP, 2012). Não há como negar que existe uma semelhança entre os modelos. O termo franquias é utilizado para definir uma parceria empresarial, porém a franquias não é apenas o imóvel com uma identidade visual, logomarca, uniformes e produtos. Sabe-se que a franquias também é uma forma de atendimento, baseada no ambiente, na filosofia de trabalho e no espírito de equipe, que torna determinado negócio conhecido e respeitado pelo consumidor. As ADs passaram por várias cisões internas, aumentaram cada vez mais as fragmentações em seu meio, transformando-as, em diferentes Igrejas, com vínculos administrativos cada vez mais independentes, mas conservando o mesmo nome “Assembleias de Deus”. Dessa maneira, analisando a sua história, algumas hipóteses são levantadas, entre elas, de que: existe uma tensão entre a tradição e o carisma, gerando divisões/rupturas, surgindo novas Igrejas e Ministérios. Estes trabalham com a ideia de continuidade ou filiação para não perderem o vínculo institucional junto aos demais; e, a segunda hipótese, é de que, a organização passou do sistema tradicional para o sistema racional, no sentido weberiano, como uma forma de acomodação na história (divisão/fragmentação) com as igrejas ADs autônomas.*

Palavras-chave: *religião, pentecostalismo, sociedade, franquias, transformação.*

Introdução

Segundo dados IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-, os evangélicos no Brasil, Censo (2010), cresceram 61% na primeira década do séc. XXI, chegando a 42.275.440 milhões de brasileiros ou 22,2% da população. O resultado é pouco abaixo da previsão feita pelos especialistas, que era de 25%. Essa porcentagem de 22,2% é, em nú-

*CORREA, Marina A. O. S. - marinasantoscreea@gmail.com. Pesquisadora do Grupo de Estudos Protestantismo e Pentecostalismo – GPP - PUC-SP – membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cidade – Impactos da Modernidade no Campo Religioso – CNPq. Professora convidada no Centro Cristão de Estudos Judaicos - curso de pós-graduação lato sensu (especialização) ensino religioso - SP

mero de pessoas, 16 milhões de crentes a mais de dez anos. Os dados do IBGE divulgados em junho de 2010 informam que a igreja Católica foi a que mais sofreu a queda, caindo de 73,6% em 2000 para 64,6 em 2010. Foram 3,9% milhões de crentes a mais sendo que 12.314.410 milhões de adeptos pertencem as igrejas Assembleias de Deus no Brasil, representando 7% da população brasileira (IBGE, 11/03/13).

As ADs, com o passar dos tempos, transformaram-se, devido à grande facilidade na adesão de novas ideias e valores religiosos por parte dos indivíduos, com práticas mais capitalistas. Começaram a surgir, também, inúmeras fragmentações em seu meio, gerando diferentes igrejas com vínculos administrativos cada vez mais independentes, mas conservando o nome “Assembleias de Deus”, como forma de sustentação da tradição e do sucesso no âmbito religioso atual.

A presente comunicação objetiva identificar o modelo de funcionamento atual das Igrejas Assembleias de Deus (ADs), comparando-as ao modelo de franquia, (extraído das análises dos estudos de doutoramento realizado no programa de Pós-graduação em Ciências da Religião PUC/SP, 2012). Não há como negar que existe uma semelhança entre os modelos.

Ao analisar o modelo de funcionamento atual das ADs, e comparando ao modelo de franquia, não há como negar que existe uma semelhança entre os modelos. O termo franquia é utilizado para definir uma parceria empresarial, porém a franquia não é apenas o imóvel com uma identidade visual, logomarca, uniformes e produtos. Sabe-se que a franquia também é uma forma de atendimento, baseada no ambiente, na filosofia de trabalho e no espírito de equipe, que torna determinado negócio conhecido e respeitado pelo consumidor.¹

1. História das Assembleias de Deus

A Igreja Assembleia de Deus (AD) nasceu em junho de 1911 na cidade de Belém do Para, pelos fundadores suecos, Gunnar Vingren e Daniel Hogberg (Berg), inspirada pelo movimento pentecostal nos Estados Unidos em 1906, em Los Angeles. Com base nas doutrinas ensinadas por John Wesley, em meados do século XIX, o movimento de Santificação ou (Holiness), distinguia conversão de santificação, esse movimento pregava uma nova oferta de salvação, o fiel deveria se converter e se santificar passando por um novo batismo, o “batismo do Espírito Santo”, conforme narrado no Livro de Atos dos Apóstolos, capítulo 2, ss; os pregadores acreditavam na promessa do “derramamento do Espírito Santo” como forma de elevar-se a Deus.

Os fundadores suecos vieram para Brasil, orientados por uma profecia. Depois de passar alguns anos em Los Angeles, USA. Ao chegarem ao Norte do país na cidade de

¹ Cf. <http://www.feiradoempreendedoronline.sebrae.com.br/Oportunidade.aspx/>. Acesso em: 06 abril 2011.

Belém do Pará, foram acolhidos pela Igreja batista local, onde permaneceram por seis meses. Entretanto, devido discordâncias entre os suecos e a Igreja em relação às novas práticas e técnicas de falar com Deus, - a glossolalia (falar em línguas), a cura e o discernimento de espíritos (Mariano, 1999, p. 23), os fundadores suecos foram expulsos da Igreja juntamente com 17 membros admiradores das novas práticas.

No início da fundação da Igreja AD, os seus fundadores usaram o nome “Missão da Fé Apostólica”, a escolha do nome foi inspirada no título do jornal editado pelo pastor afro-americano William J. Seymour, líder da congregação mais famosa do mundo no início do século XX.

Em 11 de janeiro de 1918, registrou a Igreja com nome “Igreja Assembleia de Deus” (Vingren, 2007, p. 104), seguindo mais uma vez as inspirações americanas, porém, sem vínculos com aquelas igrejas, atualmente, é conhecida como a maior igreja pentecostal brasileira em números de adeptos. É considerada também como uma igreja de primeira “onda”² que teve um papel importantíssimo em nosso meio por apresentar maneiras e técnicas diferentes vivenciada até aquele momento.

A expansão das Igrejas ADs se deu primeiramente pelo Estado do Pará, alcançou o Amazonas, chegando até o Nordeste; no Sudeste a sua chegada foi em meados de 1922, por meio de fluxo migratório dos trabalhadores vindos do Pará, que se portavam como instrumentos voluntários das novas práticas da nova denominação por onde passavam.

2. Assembleia como franquia

Devido às constantes transformações econômicas, políticas e sociais ocorridas no mundo, o setor empresarial é um dos setores que mais passam por novas reformulações. As grandes empresas começam a se adaptar aos novos processos, fortalecendo mais o capital econômico diante da concorrência, intensificando mais a competição. A visão empresarial toma outros rumos, com tomadas de decisões mais modernas, com padrões arrojados e ousados, baseados em rede de parcerias e de alianças. Vários países, em particular o Brasil, têm aumentado muito nos últimos anos a formação de redes de empresas através do sistema de franquias. O sistema de franquia consiste em uma parceria que se estabelece entre pessoas e empresas para exploração de um determinado negócio. Através das redes, as empresas se fortalecem para competir e enfrentar as ameaças na arena

² A análise do sociólogo Paul Freston sobre o movimento pentecostal se dá a partir de um corte histórico-institucional e da análise de sua dinâmica interna: “O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de Igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911) (...). A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza a três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é paulista. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus, (1980) (...) O contexto é fundamentalmente carioca”.

dos bons negócios. A franquia empresarial surgiu em dezembro de 1994, sob a Lei 8.955 assinada pelo Presidente da época, Itamar Franco. Conforme o seu artigo 2º:

Franquia empresarial é sistema pelo qual um franqueador cede ao franqueado o direito de uso de marca ou patente, associado ao direito de distribuição exclusiva ou semiexclusiva de produtos ou serviços e, eventualmente, também ao direito de uso de tecnologia de implantação e administração de negócio ou sistema operacional desenvolvido ou detidos pelo franqueador, mediante remuneração direta ou indireta, sem que, no entanto, fique caracterizado vínculo empregatício.³

Pode-se dizer que franquia é um *casamento empresarial* entre o franqueador e o franqueado, no qual ambos trabalham buscando o sucesso e o lucro. Segundo definição da ABF (Associação Brasileira de Franchising), a franquia é:

Sistema onde alguém (Franqueador) autoriza um terceiro (Franqueado) a explorar os direitos de uso da marca, os direitos de distribuição de produtos e/ou serviços em um mercado definido e os direitos de utilizar um sistema de operação e gestão de um negócio de sucesso.⁴

Este sistema tem como meta a expansão empresarial das empresas que possuem o *know how*, pois, inicialmente, é fundamental verificar se a empresa possui um “segredo de negócio”, ou seja, um *know-how* diferenciado ao de sua concorrência, o que já representa uma significativa garantia de sucesso. A segunda verificação deve ter como foco a gestão do negócio, que deve possuir eficiência para gerir, no mínimo, três ou mais unidades, com a mesma estrutura e com uma marca forte reconhecida, além de um histórico de sucesso na venda de determinado produto e/ou serviço.⁵ Resumindo, o sistema de franquia é composto por uma parceria, com transparência administrativa, dedicação, integração, estabelecimento de diretrizes e de regras, comunicação permanente, permitindo que a empresa atue como uma *Learning Organization*, com comprometimento contínuo no aprendizado através da participação e da colaboração entre franqueador e franqueado.

Dessa maneira, todos os interessados têm como meta o sucesso e o respeito diante do mercado atual e, para isso, o franqueado tem toda ajuda da empresa franqueadora. Entre tantos artigos da lei e incisos, neste trabalho analisaremos alguns mais contundentes, comparando-os com os ministérios⁶ ADs independentes e os vinculados com o siste-

³ Lei de Franchising n° 8955/94, também chamada de Lei Magalhães Teixeira. <http://www.lupoefilhos.com.br/textos/lei8955.pdf>. Acesso em 05 fev 2011.

⁴ www.geranegocio.com.br/html/franq/p1.html. Acesso em: 25 mar 2011.

⁵ Cf. www.geranegocio.com.br/html/franq/p1.html. Acesso em: 25 mar 2011.

⁶ Historicamente, as igrejas ADs criaram as Igrejas-sede e/ou ministérios e os batizaram com a nomenclatura interna de Campo. Campo, nas Assembleias de Deus, refere-se à área de atuação de um ministério ou igreja-sede - chamada também de igreja-mãe, e suas congregações e pontos de pregação agrupada em um determinado local. Essas congregações e os pontos de pregação pertencentes a um ministério são desterritorializados, construídos em bairros, cidades em um ou mais estados. Essas congregações e os pontos de pregação constituem-se em uma rede de congregações “satélites”, dependentes da matriz, a que chamam de ministério, liderado por um pastor-presidente que conta com um forte vínculo administrativo,

ma de convenções estaduais⁷ e nacionais⁸.

Dentro dessa realidade comercial, levantando a hipótese de que as instituições religiosas também foram alterando a sua forma de atuação, durante muito tempo as ADs permanecem mais carismáticas, de perfil mais libertário, com o carisma pessoal mais apurado, de tradição mais familiar e um sistema menos complexos do que as igrejas atuais. As ADs levaram muito tempo para compor os requisitos necessários de ordem de expansão nas questões teológicas, éticas, dos costumes, nas questões administrativas, entre outros, em suas igrejas.

Portanto, pretende-se traçar algumas aproximações compreensíveis das ADs em suas diferentes formas de atuação: pastores-presidente⁹ e as igrejas-sede/ ministérios; a filiação de seus pastores a uma convenção estadual; a associação dos mesmos a convenção nacional, e ministérios independentes desassociados das antigas convenções nacionais, além da abertura de convenções próprias com o modelo de franquia. É correto observar que essas comparações estão voltadas para as igrejas das ADs metropolitanas, mais modernas, não servindo, porém, para todas as igrejas e nem se aplicando às igrejas periféricas, distantes dos grandes centros urbanos. Essas comparações também não abrangem as igrejas dos recônditos nordestinos, que ainda permanecem fundamentalmente famili-

doutrinário e litúrgico entre ele, as congregações e pontos de pregação. As congregações geralmente são lideradas por diáconos, presbíteros, evangelistas ou por um pastor local, que prestam obediência ao pastor-presidente. Existem também as subcongregações, que são comandadas pelas congregações.

⁷ Convenções Estaduais na prática trata-se de uma associação de pastores das igrejas ADs na esfera estadual. Estrategicamente, as convenções estaduais funcionam como porta de entrada para as futuras filiações dos pastores na Convenção Nacional, os pastores-presidente regionais estão submetidos às convenções estaduais na ordenação ao cargo de pastor, na concessão de credencial e na disciplina. A Convenção Nacional é responsável pela inscrição e pelo credenciamento dos membros filiados das convenções estaduais. Somente a Convenção Nacional tem poderes para homologar os novos associados na esfera nacional, um procedimento estatutário. Os pastores-presidente das regionais detêm o poder de mando nas Convenções Estaduais e Regionais, também controlam as questões financeiras, mais precisamente as anuidades pagas pelos associados em suas regiões. Não existe uma transparência financeira. Em nenhuma das entrevistas realizadas os pastores informaram sobre a questão de salários dos obreiros, dos pastores, dos ministros, dos evangelistas, dos cargos administrativos burocráticos e do salário do pastor-presidente.

⁸ Convenções Nacionais: é uma sociedade civil de natureza religiosa, sem fins lucrativos que visa dentre outras coisas, promover a união e o intercâmbio entre as ADs em todo território nacional. É o órgão máximo das ADs e é extremamente política, apesar de não ter poder legal sobre as convenções estaduais/ regionais, das quais não recebe subsídios — e sobre elas não detém poderes para designar ou substituir os seus associados, pastores e evangelistas em suas igrejas filiadas, que estão sujeitos às suas Convenções em seus Estados. Apesar de suas competências, segundo o lema das Convenções Nacionais, a sua finalidade final é de "(...) promover a união e o intercâmbio das Assembleias de Deus no Brasil". Uma Convenção Nacional possui "... a aparência congregacional, mas o seu conteúdo é episcopal".

⁹ As igrejas Assembleias de Deus adotaram a nomenclatura de pastor-presidente desde a década de 1940. O pastor-presidente fica no topo organizacional de um ministério, de onde escolhe e monta sua equipe administrativa. Sob o seu comando estão todas as igrejas filiadas, as congregações, as subcongregações e os pontos de pregação, sendo ele soberano o suficiente para resolver os casos internos e externos tais como: admitir e desligar obreiros, quando necessário; presidir a consagração dos presbíteros e dos diáconos apoiando-se em normas sagradas; consagrar os pastores e os evangelistas pela convenção na qual a igreja está filiada; oferecer credenciais aos obreiros e exigir a devolução da credencial do obreiro, se ele for desligado do rol de membros de sua igreja.

ares. Denota-se que as redes de igrejas ADs consideradas independentes, são as que mais se aproximam das comparações que serão feitas a seguir, porém não excluem totalmente as associadas às convenções nacionais mais antigas.

Conforme inciso XII e algumas alíneas da Lei 8955/94, a empresa franqueadora presta suporte com: supervisão da rede; serviços de orientação e outros prestados ao franqueado. Treinamento de funcionários do franqueado; manuais de franquia; auxílio na análise e escolha do ponto onde será instalada a franquia.

Analisando e aplicando o teor da Lei e seus incisos citados acima, comparando com o modelo de funcionamento entre as organizações das igrejas Assembleias de Deus no Brasil, as convenções estaduais/ nacionais e os ministérios independentes, pode-se pensar que existe uma aproximação implícita (franqueador e franqueado) dentro das organizações assembleianas. O pastor Jefferson, gerente da Editora CPAD (Casa Publicadora das Assembleias de Deus) -SP, certa vez comentou em tom de brincadeira que “*a cada dois minutos surge uma nova igreja com o nome ‘Assembleia de Deus’*”,¹⁰ ou seja, a todo o momento esta sigla entra em ação, com ou sem vínculo com as existentes. Tem-se a ideia que o nome AD é visto como um forte alicerce de respeito e de credibilidade de bons negócios para os iniciantes nesse campo, que tem como meta o propósito de ganhar poder e sucesso.

Uma determinada igreja que adota o nome AD pode funcionar anos e anos e abrir uma rede de igrejas, congregações e pontos de pregação, convenções tanto estaduais/ nacionais, sem incomodar e sem ser incomodada em seu meio. Para quem não conhece o sistema de funcionamento das ADs, pode pensar que se trata da uma rede imensa de igrejas com uma administração centralizadas e não com funcionamento isolado, como demonstra a realidade. Ora, para quem está há mais de 100 anos liderando o cenário brasileiro nas pesquisas, como das maiores igrejas evangélica em número de adeptos, essa imagem estabelece segurança e credibilidade para a rede de igrejas antigas e para as igrejas recém-inauguradas, mesmo porque as novas igrejas geralmente são abertas por ex-fiéis, logo, o discurso teológico e as normas de modelo se mantêm: sistema, metodologia e padronização.

Entretanto, debruçando-se com mais cuidado sobre essas questões e comparado-as com a lei citada acima, pode-se perceber uma lógica ainda mais apurada a começar pela alínea “a” - *Supervisão da rede*. Além de proporcionar aos futuros franqueados um sistema operacional plenamente equilibrado e comprovadamente vencedor, a franqueadora precisa também estar preparada para direcionar o investidor nas questões jurídicas, mercadológicas, financeiras e administrativas. Vale dizer que, para o sucesso de qualquer negócio, o primeiro passo é constituir uma base consistente, ou seja, além da assessoria, a franqueadora deve orientar e gerenciar o investidor na elaboração do contra-

¹⁰ O pastor Jefferson de Freitas é o gerente da CPAD, filial de São Paulo. Não foi uma entrevista gravada em áudio, mas uma conversa de primeiro contato com o pastor em 05/08/08.

to social, na decisão da opção de apuração de lucro - bom atendimento, ambiente, filosofia de trabalho e o espírito de equipe, que podem ser qualificados como planejamento da nova franquia, uma vez que o sistema de franquia não está apoiado somente em interesses financeiros.

Para responder a essa demanda, as convenções estaduais/ nacionais atuam como pessoas jurídicas em seu meio, oferecendo todo suporte aos seus membros, pastores-presidente, evangelistas, ministros e presbíteros, dando boas orientações por meio de seus órgãos e por meio da mesa diretora. Essa composição é formada por presidentes, vice-presidentes, diretores, secretários entre outros, colocando os seus serviços de orientação à disposição de seus associados.

Dessa forma, algumas convenções seguem o modelo de funcionamento das convenções nacionais, possuem uma mesa diretora que presta serviços em diferentes departamentos, tais como: Secretaria Geral, Departamento de Conselho, de Doutrina, de Comunicação, Conselho Fiscal, de Ética e Disciplina, Conselho Político, Conselhos Regionais – este composto por membros da cada convenção estadual/ regional, Conselho de Educação e Cultura, Conselho de Comunicação e de Imprensa, Conselho de Ação Social, de Capelania, de Missões, Das Comissões, Comissões de Temário, Comissão Jurídica, de Relações Públicas, de Apologética, Comissão de Plano Estratégico de Evangelismo e Discipulado, Comissão Eleitoral e Suas Atribuições, dentre outros.

As convenções estaduais/ regionais juntamente com as convenções nacionais favorecem uma rápida expansão para os ministérios, criando uma ideia de centralização organizacional dentro dos mesmos parâmetros. Os pastores em seus ministérios são preparados, orientados, testados, passando por uma longa caminhada de preparação através de técnicas bem fundamentadas por gente experiente no assunto gestão administrativa.

Por outro lado, esta imagem gera oportunidades mais seguras para iniciantes na área empresarial da fé, possibilitando o acesso de consumidores a produtos e/ ou serviços de bens de consumo, de marcas consolidadas, tornando-se uma importante estratégia empresarial para fortalecer sua imagem perante os concorrentes. Um negócio de baixo custo para seus associados até nos locais mais distantes da sede, sabendo que um ministério pode administrar as congregações dependentes em sua cidade, em outros estados e até no exterior. Alias, existem ministérios que estão localizados no Brasil e as suas congregações estão localizadas no exterior.

Assim sendo, quais seriam os riscos e as vantagens entre os ministérios independentes e os ministérios associados às convenções estaduais/ nacionais? Trabalhando com a ideia de negócios independentes para os ministérios independentes¹¹ *versus* franquias para os ministérios associados às convenções:

¹¹ Os esquemas comparativos com os itens, Independentes versus Franquia; Negócios versus Franquia, foram desenvolvidos em uma palestra sobre Franchising: o que é, como funciona, e como adquirir uma franquia, pelo SABRAE – Santa Catarina. Site: www.slideshare.net/sebraesc/palestra-franchising-o-que-como-funciona-e-como-adquirir-uma-franquia. A pesquisadora assistiu também uma palestra no SENAI, na zona Norte de São Paulo, destinados aos alunos de estética. Novos empreendedores, realizada em outubro/2010.

ITENS	MINISTÉRIOS AUTÔNOMOS	MINISTÉRIOS ASSOCIADOS AS CONVENÇÕES ESTADUAIS/NACIONAIS
Produtos ou serviços	Requer conhecimentos, experiência e investimentos em Marketing	Desenvolvidos, testados e implantados. Qualidade e aceitação
Know-how	Dependem da experiência, tempo, pesquisa e aprendizado.	Inicia com conhecimentos e experiências acumuladas

Ministérios e igrejas autônomas e ministérios com pastores associados às convenções estaduais e nacionais

Dentro dessa perspectiva, passando pela alínea “b” - *Serviços de orientação e outros prestados ao Franqueado*. Observa-se que cada ministério tem como finalidade a união e o intercâmbio das ADs em todo Brasil; a manutenção dos princípios morais e espirituais; a observância da doutrina bíblica, incrementando com estudos bíblicos e outros eventos; o controle de suas congregações e dos seus pontos de pregação, zelando pelo conhecimento litúrgico dos membros; a proclamação do evangelho com uma vasta programação de encontros regionais e nacionais; a manutenção e a promoção do desenvolvimento espiritual, mantendo a unidade doutrinária; a promoção da educação em todos os níveis; a assistência filantrópica; a realização do credenciamento dos membros das ADs no Brasil, exercendo ação disciplinar, conforme estatuto; a inscrição, o reconhecimento e o credenciamento dos seus membros nas convenções estaduais ou regionais. Politicamente, os associados passam a ocupar um lugar de destaque frente às outras igrejas consideradas pentecostais. Ademais, o empreendedor da fé associado conta com uma organização de sucesso com base na ousadia, na determinação, nas realizações, na autoconfiança, na flexibilização e na visão de futuro.

As atividades das ADs, ainda dentro dessa metáfora, vão muito além do que se pensa, quando se trata de treinamento de seus funcionários. Analisando estas questões, embasados pela alínea “c” da Lei de 8955, *Treinamento de funcionários do Franqueado*, observa-se que essas igrejas investem pesado em seus colaboradores para obter uma excelência de bons serviços, que vão desde pequenas tarefas até as mais rebuscadas. Os planos de ações são de última geração. As convenções nacionais, por exemplo, oferecem assessoria em todos os assuntos que direta ou indiretamente digam respeito às ADs, *quando solicitadas*, respeitando a vontade de seus associados; zelam pela harmonia entre obreiros, igrejas e instituições a ela filiados; julgam e decidem sobre quaisquer pendências existentes ou que venham a existir entre ministros ou convenções estaduais/ nacionais.

As inspirações para bons investimentos é o que não faltam dentro das ADs, a cada dia as tomadas de decisões tornam-se mais ousadas em alguns ministérios e convenções da denominação. A CGADB – Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, por exemplo, em maio de 2010, quando a sua editora CPAD, completou 70 anos, através do diretor executivo, administrador de empresas e Publisher, Ronaldo Rodrigues de

Souza, inaugurou o Portal CPAD News em São Paulo. Na fala do repórter da instituição “*as ADs dá um novo salto de qualidade*”, divulgando a palavra de Deus com o “*compromisso de difundir verdades eternas*”.¹² O jornalista, em suas narrativas, afirma que os dados de uma pesquisa recente comprovaram que o número de pessoas que acessam a internet no Brasil “já é maior que a população da Espanha e da Argentina”. Para não perder nenhuma informação no site, mantém um plano de ações com atualizações diárias através de jornalistas bem treinados em diversas áreas. A CPAD busca ser no futuro “*o maior portal de notícias do Brasil com os principais acontecimentos dentro da perspectiva cristã*”,¹³ finaliza o editor-chefe da CPAD News, Silas Daniel.

Contar com uma assessoria de executivos altamente competentes, torna relevante a fala do pastor Jeferson, citado anteriormente, que afirma que “a cada dois minutos são abertas novas igrejas com o nome AD em todo Brasil”.¹⁴

Porém, no que tange o modelo já descrito anteriormente, modelo organizacional das igrejas ADs, é formado um campo, congregações e pontos de pregação. O interessante é observarmos que são justamente os pontos de pregação que definem, na maioria das vezes, o cenário econômico de futuras congregações. Por quê? Os pontos de pregação começam geralmente em casas de simpatizantes, de diferentes extratos sociais, nos diversos locais do país, geralmente acompanhados por obreiros, por evangelistas e por pastores da congregação, de preferência. A partir do seu crescimento, os líderes da congregação que os acompanham vão demarcar um novo espaço para a sua expansão, designando uma equipe de funcionários para organizar o novo local em uma nova congregação. Na verdade, indiretamente, os simpatizantes auxiliam-no a pôr em prática a alínea “e” da Lei de Franquias, com *Auxílio na análise e escolha do ponto onde será instalada a franquia*. Os pontos de pregação só serão congregações no futuro se conseguirem reunir em torno de si um público em constante crescimento.

Dessa forma, os ministérios locais das ADs, em sua grande maioria, trabalham com independência administrativa concentrada nas mãos dos pastores-presidente juntamente com sua equipe, o próprio estatuto Interno trata dessa independência, no caso os ministérios associados à CGADB. Assim, esses ministérios possuem liberdade para escolher, testar, investir e organizar a sua rede de congregações e pontos de pregação, e cabem a eles fundar suas igrejas e administrar os seus bens e os seus presbíteros, evangelistas, ministros e pastores, como associados na respectiva convenção estadual ou regional. No entanto, somente o ministério local possui a tarefa de emancipar as congregações ou igrejas filiadas.

⁵⁴ <http://www.cpad.com.br/institucional>. Acesso em 23 abril 2011.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ O pastor Jefferson de Freitas é o gerente da CPAD, filial de São Paulo. Não foi uma entrevista gravada em áudio, mas uma conversa de primeiro contato com o pastor em 05/08/08.

Portanto, os ministérios podem atuar com negócio independente versus franquia com a sua equipe de trabalho:

ITENS	MINISTÉRIOS AUTÔNOMOS	MINISTÉRIOS ASSOCIADOS
Ponto comercial Publicidade Vendas	Pode errar ou acertar Suportar todos os custos sozinho com total liberdade, porém, a margem de acerto só o futuro irá responder.	Assessoria na Escolha do ponto Divide parte dos custos e assume divulgação local Preferência do franqueador. Outros só com aprovação

Ministérios e igrejas autônomas e Ministérios com pastores associados às Convenções Estaduais e Nacionais

Os pastores-presidente responsáveis pelos ministérios terão vantagens como franqueadores, porque atuam com independência na distribuição de suas redes em diferentes regiões do Brasil e do exterior, sem apresentar um crescimento geográfico acumulado, no local onde está situado - redes de igrejas descentralizadas em todo território nacional. Assim, as igrejas filiadas ou as congregações assumem os seus gastos diários com a garantia de sucesso - afinal se trata de uma igreja AD; os seus pastores são escolhidos e testados, com lealdade e eficiência diante do franqueador. O pastor-presidente, Francisco Libório, em sua entrevista afirmou que após ser escolhido como obreiro de seu ministério (Caxias, RJ) trabalhou durante muitos anos com lealdade e obediência e cumpriu várias etapas até chegar ao cargo de pastor-presidente desse ministério.

Pastores-presidente conquistam novos mercados e novas adesões de poder dentro das convenções nacionais. Quanto maior o público, mais visibilidade, o que gera novos acordos, novas possibilidades, novos cargos. Isso significa que quanto mais fornecedores, mais poder nas negociações. Os ministérios são extremamente políticos, atuam nas diversas esferas do Poder Público, seja nas questões sociais, nas opiniões mais polêmicas, nas eleições eleitorais, entre outros assuntos, todos têm os olhos fixos nesse público.

Por último, temos a *produção*, isto é, a concentração no desenvolvimento de novos produtos e/ ou serviços em suas editoras, comprovando o sucesso das altas vendas no mercado em que atuam. Ademais, quais seriam as desvantagens dessa parceria entre os pastores-presidente e seus associados? Independência limitada.

Essa independência é limitada, pois os pastores associados nas convenções das ADs continuam trabalhando em suas congregações e pagando suas taxas de anuidades, tanto para as convenções estaduais quanto para as nacionais. As desvantagens desses pastores são a participação em um negócio com regras operacionais pré-estabelecidas e rígidas. E quais as vantagens que têm? Os pastores associados associam-se a uma marca consolidada e de prestígio; participam de um conceito já testado, o que minimiza os riscos no futuro; reduzem o tempo de implantação; trocam experiência e economia de escala. E, ademais, quem vai estabelecer o sucesso das congregações são os consumidores da fé, no caso, os adeptos.

Conclusão

Como vimos no tocante às igrejas das ADs, seus líderes de hoje possuem uma visão empreendedora e racional, no sentido de se dedicarem às atividades de organização, de administração e de execução de bons serviços, com foco de expansão em número de adeptos e na transformação de conhecimentos e de bens em produtos modernos (mercadorias, templos e serviços). Com perfis inovadores e ideias macroempresariais, os pastores das ADs sabem o que o seu público quer, deseja e espera de suas igrejas, por isso trabalham para suprir essas necessidades, exatamente como se faz com um cliente no mundo corporativo. Aplicam a mesma lógica de estratégia para o consumidor final na relação – empresas e clientes, um importante passo na construção de um bom relacionamento; afinal, são os seus adeptos que divulgam os bons resultados dessa parceria no futuro.

Aliás, o que mais se vê dentro das ADs são as estratégias, nas argumentações dos pastores, nos estatutos internos, todos iguais usados em instituições de perfis tão opostos, mas que ao mesmo tempo conseguem percorrer caminhos “brilhantes”. Os seus administradores já fecharam acordos dignos de megaempresas, os discursos dos pastores-presidente são focados em explorar as condições que lhes são favoráveis pela própria obscuridade administrativa assembleiana.

Entretanto, as denominações religiosas atuais são as que mais apresentam esse perfil de atualização. Diante de tantas concorrentes, é de se esperar que seus currículos se aprimorem. Neste caso, as ADs trabalham com atualizações constantes, e ainda exploram a sua tradicionalidade, além de outros eixos de apoio, como a unidade entre as suas coirmãs, as ADs que deixaram de ser ADs, mas que continuam com o mesmo nome (o que pode ser traduzido pela reflexão “Não pode competir? Una-se a eles!”).

Contudo, só mesmo uma denominação racionalizada, moderna, para perceber que a superestrutura está no nome AD, que confere, ao mesmo tempo, poder, tradicionalidade, competitividade e força. Mesmo passando por várias cisões, podem se socorrer do nome AD para se manterem inabaláveis externamente. Como foi visto, tantos ministérios modernos e totalmente independente das ADs antigas, cada vez mais se esforçam para atrair novos adeptos ao seu meio, seja pelas cruzadas, seja pela eficácia de seus pastores.

Eficácia é o que não falta aos ministérios das ADs, que trabalham com um modelo parecido com o sistema de franquias, norteados por uma única logomarca, uniformidade dos discursos, na filosofia de trabalho e no espírito de equipe, mesmo que essas equipes se mantenham bem afastadas. Somente uma instituição moderna é capaz de perceber que, mesmo dentro de centenas de ministérios ADs independentes e administrados por líderes de perfis bem diferentes, ainda é válido o uso de um sistema como a colocação de metas para a expansão empresarial de suas igrejas. É fundamental verificarmos que a denominação possui um “segredo de negócio”, ou seja, um *know-how* diferenciado de sua concorrência, que já representa uma significativa garantia de sucesso.

Somente um sistema de franquia é capaz de manter uma parceria, dedicação, integração, estabelecimento de diretrizes e de regras, comunicação permanente, permitindo que a empresa atue como uma *Learning Organization*, com comprometimento contínuo de aprendizado através da participação e da colaboração entre franqueador e franqueado. Sobre a transparência administrativa, isso é outra questão.

Referências

CORREA, M, A. O, S. A operação do carisma e o exercício do poder: A Lógica dos Ministérios das Igrejas Assembleias de Deus no Brasil. 2012, Tese de doutorado em Ciências da Religião – PUCSP. São Paulo.

FRESTON, P. *Nem Anjos e nem Demônios*. Breve História do pentecostalismo brasileira. A assembleia de Deus. Petrópolis: Vozes, 1994.

MAFRA, C. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARIANO, R. *Neopentecostais – Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

VINGREN, I. *Diário do Pioneiro GUNNAR VINGREN*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

www.ibge.gov.br/ IBGE : Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Acesso em 11/03/13

<http://www.cpad.com.br/institucional>. Acesso em 23 abril 2011.

Ibid.

www.geranegocio.com.br/html/franq/p1.html. Acesso em: 25 mar 2011.

<http://www.feiradoempreendedoronline.sebrae.com.br/Oportunidade.aspx/>. Acesso em: 06 abril 2011.

Lei de Franchising n° 8955/94, também chamada de Lei Magalhães Teixeira. <http://www.lupoefilhos.com.br/textos/lei8955.pdf>. Acesso em 05 fev 2011.

www.geranegocio.com.br/html/franq/p1.html. Acesso em: 25 mar 2011.

PENTECOSTALISMO NA ESFERA PÚBLICA: A PARTICIPAÇÃO DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NA POLÍTICA PARTIDÁRIA BRASILEIRA

*Osiel Lourenço de Carvalho**

Resumo: *Nas suas primeiras décadas de existência no Brasil, as igrejas pentecostais tiveram uma presença quase nula na política brasileira. Os governos deveriam eram aceitos de forma acrítica, desde que não ameaçassem a liberdade de culto. Entre 1911 e 1985 as Assembleias de Deus tiveram apenas um deputado federal. No entanto, essa visão de mundo começou a mudar a partir da década de 80. As Assembleias de Deus, maior igreja pentecostal do Brasil elegeu em 1986, 13 deputados federais. Hoje são 22 parlamentares. De acordo com o presidente do Conselho político da Convenção Geral das Assembleias de Deus (CGADB), pastor Lelis Washington “deveríamos ter ao menos 50 deputados federais. Os pastores eram refratários à política, mas as igrejas dependem do poder público para ter alvarás, licenças para obras, verbas para tocar projetos sociais. Sem falar dos projetos que ameaçam a família”. Pretende-se demonstrar o crescimento da participação do pentecostalismo na política partidária brasileira nos últimos anos. E também discutir a atuação desses parlamentares no Congresso Nacional, que tem sido marcada pela instrumentalização da religião e, por discursos, que segundo eles é para “preservar os costumes”.*

Palavras Chave: *Pentecostalismo. Política. Laicidade*

Introdução

As Assembleias de Deus, maior denominação evangélica do país com mais de 12 milhões de fiéis no Brasil, tem tido uma presença cada vez maior no espaço público brasileiro. Essa igreja tem suas origens em 1911 no Belém do Pará e, seus fundadores são os missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren. Observa-se que durante muitas décadas era quase nula a presença de parlamentares ligados as Assembleias de Deus no Congresso Nacional. Uma das razões para esse distanciamento da esfera pública seria o fato de que a igreja adotava um discurso escatológico do fim iminente do mundo. Os pastores não se preocupavam em se envolverem com a política, desde que o governo não restringisse a liberdade de culto. Durante a ditadura, os pastores pentecostais ficaram ao lado

* Mestre e doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Bolsista CAPES e membro do grupo de pesquisa Teologia no Plural. osiel_carvalho@yahoo.com.br

dos militares, pois temiam que o comunismo fosse uma ameaça à fé evangélica; vários pastores das Assembleias de Deus cursaram a Escola Superior de Guerra (ESG).

Entretanto, esse afastamento da política partidária começou a mudar a partir das eleições de 1986. Nessa ocasião foram eleitos 13 deputados federais ligados as Assembleias de Deus. Com discursos conservadores, desde o início, esses parlamentares adotaram posturas contrárias a temas como direitos reprodutivos e casamento entre pessoas do mesmo sexo. Através deste texto, pretendemos discutir a presença cada vez maior de pastores pentecostais na esfera pública brasileira.

1. Assembleia de Deus e afastamento político

As Assembleias de Deus tem suas origens em Belém do Pará, através do trabalho evangelístico dos missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg. Apesar de serem suecos, os dois viveram um período nos Estados Unidos e, chegaram a Belém em 1910. A razão pela qual migraram para os Estados Unidos foi a busca por melhores condições de vida, tendo em vista que a Suécia, nesse período, ainda não era uma país com boas condições econômicas e sociais. Os dois conheceram-se através do movimento pentecostal que fora iniciado por Charles Parham (Chicago) e Wiliam J. Seymour (Los Angeles). Depois da experiência do chamado batismo com o Espírito Santo, sentiram-se vocacionados a virem para o Brasil. Chegaram a Belém do Pará em 1910 e, apresentaram-se à igreja Batista. Como resultado de suas pregações com ênfase na doutrina do batismo com o Espírito Santo foram desligados junto com mais 18 pessoas.

Gunnar Vingren e Daniel Berg, sem nenhum apoio financeiro, passaram a realizar cultos domésticos com as 18 pessoas e em junho de 1911 criam oficialmente a Missão da Fé Apostólica e, em 1918 a igreja passou a se chamar oficialmente Assembleia de Deus. Nessa época, já recebiam apoio da igreja Filadélfia¹ da Suécia. A partir daí, a atuação dos missionários suecos foi preponderante para o crescimento das Assembleias de Deus, bem como para a formação de pastores brasileiros. Tal crescimento começou a partir das regiões norte e nordeste do Brasil e, em 1923 a igreja chegou à região sudeste.

Nesse início de século era muito forte entre os protestantes norte-americanos a concepção de que o mundo estaria a caminho do fim, de modo que haveria um confronto final entre Deus e o diabo, ao passo que a sociedade corrompida chegaria ao fim. Essa crença ficou conhecida nos Estados Unidos, no final do século XIX, como pré-milenarismo que é marcado pela expectativa de uma “intervenção sobrenatural divina, uma crença na irrupção do sobrenatural na história” (MENDONÇA, 1984, p. 63,64).

¹ Principal denominação pentecostal da Suécia, a igreja Filadélfia em Estocolmo já foi considerada a maior igreja pentecostal do mundo.

Os missionários suecos e, principalmente os americanos que vieram para o Brasil, trouxeram essas doutrinas pré-milenaristas, as quais advogavam o iminente retorno de Cristo à terra antes da implantação de seu reino, cuja duração será de mil anos.

No cristianismo, deve-se chamar de milenarismo a crença num reino terrestre vindouro de Cristo e de seus eleitos – reino este que deve durar mil anos, entendidos seja literalmente, seja simbolicamente. O advento do milênio foi concebido como devendo situar-se entre a primeira ressurreição – a dos eleitos já mortos – e uma segunda – a de todos os outros homens na hora de seu julgamento. O milênio deve, portanto, intercalar-se entre o tempo da história e a descida da “Jerusalém Celeste”. Dois períodos de provações irão enquadrá-lo. O primeiro verá o reino do Anticristo e as tribulações dos fiéis de Jesus que, com este triunfarão das forças do mal e estabelecerão o reino de paz e felicidade. O segundo, mas breve, verá uma nova liberação das forças demoníacas, que serão vencidas num último combate (DELUMEAU, 1997, p. 19).

Sendo assim, as Assembleias de Deus no Brasil, também adotaram uma concepção de história pré-milenarista e, acreditavam que o retorno de Cristo a terra estaria muito próximo. Segundo Armstrong (2009, p. 195):

Os pré-milenaristas imaginavam o arrebatamento em detalhes concretos e prosaicos. Estão convencidos de que aviões, carros e trens se espatifarão de repente e pilotos, motoristas e maquinistas renascerão e serão carregados pelos ares. Bolsas de valores e governos cairão. Os que ficarem compreenderão que estão condenados e que os verdadeiros crentes sempre estiveram certos.

Essa visão pré-milenarista contribuiu para que os pentecostais não se envolvessem com as questões políticas e sociais, pois o fim do mundo era uma realidade próxima. Apesar disso, as Assembleias de Deus tiveram um governador interino pelo estado de Pernambuco em 1952. O governador Antônio Torres Galvão foi um dos fundadores das Assembleias de Deus em Abreu e Lima, cidade que possuía grande número de evangélicos. Além de exercer a liderança da igreja nessa cidade, Antônio Torres foi presidente do Sindicato dos Trabalhadores de Fiação e Tecelagem do município de Paulista, que assim como Abreu e Lima, também fazia parte da região metropolitana de Recife. Chegou à política partidária como constituinte estadual em 1947 pelo Partido Social Democrático (PSD), de modo que quando foi reeleito em 1950 foi escolhido para ser o presidente da Assembleia Legislativa. Em 1952, faleceu o governador Agamenon Magalhães, em razão disso, Antônio Torres Galvão assumiu por quatro meses, o governo de Pernambuco, pois não existia o cargo de vice-governador. Durante esse período, Galvão convocou novas eleições e repassou o governo de Pernambuco ao candidato eleito.

Nesse período, Galvão não teve muito apoio da Igreja; sua atuação política também não aparece na história oficial das Assembleias de Deus. Na obra escrita por Conde (1960) ele não é mencionado e, Almeida (1982) refere-se à Galvão como um dos fundadores das Assembleias de Deus em Abreu e Lima. Uma das hipóteses para essa omissão de seu nome na história oficial da igreja, como deputado e governador, se explique pelo fato

de Galvão ter sido ligado a grupos sindicais, além do discurso de aversão à política partidária adotado pelas Assembleias de Deus.

Nos anos 60, os movimentos populares e a política populista de João Goulart preocupava os pentecostais. De acordo com Baptista (2009, p. 151):

No início dos anos 60, o quadro de mobilizações populares e o perfil populista do governo do presidente João Goulart assustavam a maioria dos evangélicos e em grau superlativo os pentecostais. A ideologia anti-soviética e anti-comunistas de muitos missionários norte-americanos marcou a mentalidade dos membros das igrejas do protestantismo histórico e do pentecostalismo. Para esses atores religiosos, os grandes inimigos eram o catolicismo romano e o comunismo ateu. Durante o período do governo de João Goulart, pastores e igrejas mobilizaram seus fiéis em vigílias de oração, a fim de livrar o Brasil da “ameaça comunista”.

Sendo assim, a liderança das Assembleias de Deus deu apoio ao regime militar. Além disso, alguns pastores estudaram na Escola Superior de Guerra (ESG). É também nesse período que é eleito José Fernandes, o primeiro deputado federal das Assembleias de Deus. Filho de pastor no estado do Amazonas, José Fernandes teve o apoio do pastor-presidente Alcebíades Vasconcelos, o qual defendia uma maior atuação da igreja nas questões sociais. Entretanto, a projeção de Fernandes na política não se deu por seu envolvimento na igreja, mas sim por sua atuação no ramo de transportes da época, tendo em vista que o governo militar desejava um maior fluxo de pessoas na Amazônia. Economista, Fernandes trabalhou no DER e foi nomeado Secretário dos Transportes em 1975. Conseguiu eleger-se deputado federal em 1978, 1982 e 1986.

2. A entrada das Assembleias de Deus na política partidária

No início dos anos 80 ainda havia consideráveis restrições à participação de pastores das Assembleias de Deus na política partidária. Em maio de 1981, o jornal Mensageiro da Paz² relatava que os pastores não poderiam ser candidatos, exceto se pedissem licença dos trabalhos pastorais. Também era recomendado que os membros não participassem de sindicatos e de outros movimentos sociais. Entretanto, isso começou a mudar a partir das eleições de 1986, quando os pastores das Assembleias de Deus resolveram investir na eleição de candidatos.

A nossa igreja tem suficiente potencial para colocar um representante em cada Estado do parlamento. O compromisso da igreja, nesse caso, não pressupõe um envolvimento político-partidário, pois a nossa segurança está em Deus, mas representa um esforço da igreja manifestar sua benéfica influência nas mais altas esferas da vida pública (Mensageiro da Paz, 1985, p. 1).

Os líderes das Assembleias de Deus viram na Assembleia Nacional Constituinte (ANC) a oportunidade de entrarem para a política partidária. Perceberam também que a

² Jornal oficial das Assembleias de Deus no Brasil. A primeira edição foi lançada em dezembro de 1930, no Rio de Janeiro, tendo como diretores Gunnar Vingren e Samuel Nystron.

igreja já possuía expressivo número de fieis e, portanto, poderiam eleger candidatos. Além disso, a ANC abriu espaço para a participação de minorias como mulheres, negros, índios, homossexuais e grupos religiosos. Entre os pastores também havia uma conversa de que a CNBB tinha planos de fazer do catolicismo a religião oficial do Brasil. Com efeito, os líderes pentecostais difundiram uma ideia de que a liberdade religiosa estava em jogo e, por isso deveriam eleger deputados federais para deterem o suposto plano da igreja católica que colocaria em risco a laicidade do Estado.

O imposto que o crente paga vai financiar a idolatria e a feitiçaria. Cada parlamentar federal recebe, anualmente, do Orçamento da União, uma parcela de recursos. Vejam que volume fabuloso de recursos poderia estar ajudando nossas organizações no setor social e educacional (SYLVESTRE, 1986, p. 64).

Os líderes das Assembleias de Deus também falavam sobre projetos que seriam aprovados no Congresso Nacional, os quais poderiam destruir a família. Eles se referiam aos projetos de lei relacionados a temas como divórcio, direitos reprodutivos, descriminalização das drogas e casamento entre pessoas do mesmo sexo. Portanto, para os pastores pentecostais não era apenas a liberdade religiosa que estaria em risco, mas também a família tradicional. A nova conjuntura social, promovida pela redemocratização do país também favoreceu a entrada dos pentecostais na política brasileira, pois os partidos procuraram ter em seus quadros, grupos tradicionalmente minoritários.

Nas primeiras décadas das Assembleias de Deus no Brasil, os discursos de aversão à política eram fundamentados pela visão escatológica da história. A entrada dos pentecostais na política partidária brasileira não significou o fim do discurso escatológico, mas esse interesse pela política é resultado de interesses institucionais e mudanças na sociedade. “O sucesso nas disputas eleitorais é resultado, entre outras coisas, de um rápido processo de formação de lideranças e uma intensa socialização dos fiéis, e expressa, sem dúvida, uma revisão na concepção política e de cidadania dos pentecostais” (MACHADO, 2006, p. 23).

Em janeiro de 1985 aconteceu na cidade de Anápolis, Goiás, uma Convenção Geral das Assembleias de Deus (CGADB) com a participação dos políticos Íris Rezende e Daso Coimbra; estes discursaram aos pastores convencionais a respeito da necessidade de se envolverem no processo político partidário brasileiro, pois as Assembleias de Deus, nesse período, já era a maior denominação evangélica do país. No mês de abril do mesmo ano, a Convenção Geral se reuniu mais uma vez, agora apenas com os presidentes das convenções estaduais em Brasília. Nessa convenção foram apresentados candidatos de 18 estados que disputariam as eleições para deputado federal, de modo que 13 parlamentares foram eleitos, além dos suplentes. Isso também impulsionou o discurso “irmão vota em irmão³” De acordo com Freston (1994, p. 43):

³ Título de um livro do pentecostal Josué Sylvestre que incentivava os evangélicos votarem em candidatos evangélicos.

Na mudança da AD em 1986, teve repercussão o livro *Irmão Vota em Irmão*, escrito por um líder assembleiano e assessor do Senado, Josué Sylvestre. O livro usa fortes recursos retóricos para convencer evangélicos a votarem em candidatos evangélicos. Textos bíblicos como “quem sabe fazer o bem e não o faz, comete pecado” e “amai-vos uns aos outros” são interpretados em apoio à sua tese. Já que o voto é secreto, estas são as armas mais fortes dos líderes para arregimentar eleitoralmente seus membros.

Até esse momento as Assembleias de Deus no Brasil, havia tido entre seus quadros, apenas um deputado federal, portanto a eleição de 13 deputados é um salto considerável. Geralmente os candidatos eleitos pelas Assembleias de Deus seguem certo padrão, pois a maioria tem algum destaque na igreja como pregador itinerante, cantor gospel ou apresentador de televisão. Outras vezes são filhos ou genros dos pastores presidentes e também empresários. Um dos exemplos desse tipo de candidato foi o deputado federal, das Assembleias de Deus em 1986, João de Deus Antunes, eleito pelo PDT gaúcho.

João de Deus Antunes é representante típico das preocupações e do estilo da nova política evangélica. É típico também na maneira de chegar ao Congresso. Filho de operários pertencentes à AD, fez carreira na Polícia Civil, chegando a delegado. Na igreja, tornou-se evangelista, viajando em todo o Rio Grande do Sul como conferencista entre os jovens, criando um capital de liderança conversível em base eleitoral. Depois da decisão da liderança nacional da AD de apresentar um candidato oficial da igreja à Constituinte em cada estado, a Convenção Estadual gaúcha fez uma prévia em outro de 1985. João de Deus venceu sete concorrentes, apesar de nunca haver participado de política ou de partido (FREESTON, 1994, p. 49).

Outro candidato eleito, Salatiel Carvalho era genro de pastor presidente em Pernambuco e também muito próximo do senador Marco Maciel do PFL. Durante seu mandato, Salatiel fez duros ataques a Miguel Arraes e, atuou contra projetos relacionados aos direitos dos homossexuais; foi contra ao termo “orientação sexual” na Constituição.

Dos treze candidatos eleitos das Assembleias de Deus apenas Benedita da Silva era de um partido de esquerda. Filha de um operário da construção civil e de uma lavadeira, Benedita trabalhou como empregada doméstica e camelô; estudou enfermagem e quando já era vereadora, graduou-se em serviço social.

Minha prática política é baseada na minha prática espiritual. Por isso quero que todos tenham direitos, Não compreendo como existem cristãos muito ricos e não dividem a riqueza com os empregados, deixando até de pagar férias, 13º salário... E à noite estão nas igrejas, dirigindo cultos. Essa discussão tem muita importância para mim, mesmo que tenha algum político evangélico e latifundiário querendo defender suas terras. Minha participação será, sobretudo, a de uma serva do Senhor na Constituinte. (Mensageiro da Paz, setembro de 1986, p.7).

Apesar de ter sido eleita como deputada federal pelo estado do Rio de Janeiro, Benedita não foi uma candidata oficial das Assembleias de Deus. Durante seu mandato, foi vista com desconfiança pelos líderes da igreja. Benedita tinha posicionamentos con-

trários aos dos líderes pentecostais relacionados, principalmente aos direitos reprodutivos. Segundo reportagem do Mensageiro da Paz (1988, p. 7):

Benedita declara que, como pessoal individual, é contra o aborto, mas quer que ele seja aprovado por conhecer de perto as condições em que as mulheres o praticam. Declara ainda que já optou pela prática do aborto, “porque não tinha a menor condição de receber o meu filho naquela época”. O curioso é que tal propositura procede de alguém que supostamente estaria na Constituinte para lutar contra toda a sorte de discriminações, menos evidentemente, a discriminação contra os bebês cujos pais não teriam a menor condição financeira e emocional.

A atuação dos parlamentares das Assembleias de Deus, nesse período, foi marcada por propostas conservadoras relacionadas às questões morais como divórcio, direitos reprodutivos e aborto. Eles acreditavam que a família tradicional estava em perigo, por isso foram contra todos os projetos que, segundo eles, colocassem em risco a família tradicional. Com efeito, essa é uma marca dos parlamentares ligados às Assembleias de Deus desde sua entrada na política partidária brasileira.

3. Um projeto em expansão

Em 2004 os líderes das Assembleias de Deus no Brasil se reuniram e criaram o Projeto Cidadania AD Brasil, o qual seria um fórum de discussões e projetos relacionados com a atuação da igreja na esfera pública brasileira.

É com muita alegria que nós [...] estamos participando dessa nova visão da Assembleia de Deus no Brasil, porque nós já estamos comemorando os nossos 93 anos e até aos 90 anos de atividade na nação apenas alguns cidadãos, pastores ou membros da igreja, [...] decidiram candidatar-se. Mas agora, com o lançamento do projeto Cidadania AD Brasil – foi o projeto que nos levou à eleição em 2002, elegendo 22 deputados federais, 29 estaduais – é que nós estamos vendo que esta igreja se consolida, não apenas como uma igreja que pugna, que luta para a transformação do homem na esfera espiritual, psicológica, emocional, mas também, agora, para a transformação do homem social, quer dizer, o home em busca da cidadania. E eu vejo que agora para essas próximas eleições, com essa performance que temos hoje, da maior bancada na Câmara Federal, nós havemos de eleger – é a meta do projeto Cidadania – eleger, pelo menos, um vereador em cada um dos cinco mil, 700 e tantos municípios que a nação tem. Eu tenho a impressão que nós elegeremos mais. Então acredito que depois do dia três de outubro, além de milhares de vereadores, teremos algumas dezenas, quem sabe chegemos a uma centena, de vice-prefeitos e prefeitos. Então, é com entusiasmo que eu vejo essa nova posição da Assembleia de Deus no Brasil (Entrevista do deputado Ribeiro, em Brasília, 18/06/2004).

Nas eleições de 2010 foram eleitos 22 deputados federais ligados as Assembleias de Deus no Brasil; entre eles está o pastor Marco Feliciano (PSC-SP). Natural de Orlandia, interior de São Paulo, Marco Feliciano foi eleito com 212 mil votos, de modo que foi um dos mais votados do estado. Polêmico, fez declarações consideradas racistas e preconceituosas sobre

os negros e os homossexuais. Em 2013 foi nomeado presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, o que gerou descontentamento de vários setores da sociedade. Sua atuação tem sido marcada, principalmente por posicionamentos contrários ao casamento entre pessoas do mesmo sexo e também ao aborto.

Aborto não é questão de saúde pública. Aborto é questão de consciência, é questão de responsabilidade, é questão da pessoa entender que o que está no ventre da mulher não tem culpa da maneira como foi gerado, que tenha sido ele gerado por estupro ou coisas mais; a criança não tem culpa disso; então, é mais uma questão social contra a violência e outras coisas mais do que punir uma criança; isso fere o Artigo 5 da Constituição Federal, que é o direito à vida, e o direito de proteger o ser humano contra qualquer tortura, e o aborto é tortura num ser vivo (Brasília, 13 de julho de 2012).

O atual presidente da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) é o deputado federal pastor Paulo Freire (PR-SP). Ele é filho do pastor presidente da Convenção Geral das Assembleias de Deus (CGADB) pastor José Wellington Bezerra da Costa. Freire também tem sido um combatente contra as políticas relacionadas aos direitos dos homossexuais.

Esse kit anti-homofobia, de anti-homofobia realmente não tinha nada, era um kit que estimulava...Aliás, eles achavam o seguinte: esse kit, eles instruíram os mestres, os professores a estimularem os alunos ao terceiro sexo, não permitindo a interferência de outras pessoas, nem de parentes, os pais das crianças; então, é um kit muito forte (Brasília, 13 de julho de 2012).

Ao que tudo indica, as Assembleias de Deus estarão cada vez mais presentes na política partidária brasileira. De acordo com o presidente do Conselho político da Convenção Geral das Assembleias de Deus (CGADB), pastor Lelis Washington a igreja deveria ter ao menos 50 deputados federais.

Tabela dos parlamentares ligados às Assembleias de Deus Legislatura 2011-2014

Parlamentar	Partido	Estado
Marcos Rogerio	PDT	RO
Fátima Pelaes	PMDB	AP
Ronaldo Fonseca	PR	DF
Zé Vieira	PR	MA
Anderson Ferreira	PR	PE
Paulo Freire	PR	SP
Cleber Verde	PRB	MA
Pastor Eurico	PSB	PE
Antônia Lúcia	PSC	AC
Erivelto Santana	PSC	BA
Felipe Pereira	PSC	RJ

Lauriete	PSC	ES
Marco Feliciano	PSC	SP
Silas Câmara	PSC	AM
Takayama	PSC	PR
Zequinha Marinho	PSC	PA
Delegado Francischini	PSDB	PR
João Campos	PSDB	GO
Nilton Capixaba	PTB	RO
Sabino Castelo Branco	PTB	AM
Ronaldo Nogueira	PTB	RS
Lindomar Garçon	PV	RO

Conclusão

Nas suas primeiras décadas de existência no Brasil, as Assembleias de Deus tiveram uma presença quase nula na política brasileira. Nos últimos anos os discursos de aversão à política da igreja foram substituídos por discursos de maior participação na vida pública. A igreja elegeu 13 deputados federais, em 1986, hoje são 22 parlamentares. Vimos que em 2004 a denominação criou o Projeto AD Cidadania, entretanto, acredita-se que a religião não pode ser instrumentalizada para fins políticos, de modo que os interesses institucionais não podem suplantar os ideais da cidadania. Mas ao que tudo indica, cada vez mais haverá lideranças das Assembleias de Deus na política partidária brasileira, sempre com uma pauta conservadora em questões como aborto e homossexualidade. A votação, muitas vezes expressiva que esses parlamentares conseguem, também é reflexo da existência de grupos cada vez mais conservadores da sociedade brasileira.

Referências

- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BAPTISTA, Saulo. *Pentecostais e Neopentecostais na política brasileira: um estudo sobre cultura, estado e atores coletivos religiosos no Brasil*. São Paulo: Annablume, 2009.
- DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- FRESTON, Paul. *Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontro Editora, 1994.
- LOPES, Paulo Victor Leite; VITAL, Christina. *Religião e Política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 2013.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Política e Religião*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.

MENSAGEIRO da Paz, Rio de Janeiro, janeiro, 1985, p. 1.

MENSAGEIRO da Paz, Rio de Janeiro, setembro de 1986, p.7.

SYLVESTRE, Josué. *Irmão vota em irmão: os evangélicos, a constituinte e a bíblia*. Brasília: Pergaminho: 1986.

O QUE É COSMOVISÃO CRISTÃ?

Rodomar Ricardo Ramlow*

Resumo: *Tem sido cada vez mais comum encontrarmos a palavra cosmovisão na literatura sobre filosofia, teologia, antropologia e ciências da religião. O conceito que nasce na filosofia alemã dos séculos XVIII e XIX é adotado por protestantes holandeses que desenvolvem a ideia de uma cosmovisão cristã. Neste artigo buscamos compreender o significado de cosmovisão cristã a partir do Neocalvinismo Holandês e seus herdeiros mais contemporâneos. Embora o termo seja amplamente utilizado de forma genérica, existem grupos que trabalham no esforço de definir aquilo que compreendem por uma cosmovisão cristã. Se uma cosmovisão diz respeito à essência do ser humano, quais seriam os pontos fundamentais do enredo da fé cristã que possibilitam falar de uma cosmovisão cristã? A diversidade religiosa em nosso país, bem como a profusão de denominações que se declaram cristãs, revela que não há consenso a respeito de questões importantes. Nos últimos anos vem crescendo também no Brasil o interesse através de estudos e publicações sobre o tema. Através de uma pesquisa bibliográfica buscamos compreender o conceito e seus desdobramentos dentro da teologia do Neocalvinismo Holandês e seus seguidores no Brasil atual.*

Palavras-chave: *Cosmovisão; Neocalvinismo Holandês; Cristianismo; Religião; Teologia.*

Introdução

O tema apresentado a seguir é um recorte atualizado da dissertação de mestrado sobre o neocalvinismo holandês e o conceito de cosmovisão cristã defendido nas Faculdades EST em 2012¹. Pensadores na história recente oferecem sua definição para o termo *cosmovisão*, que teria sido cunhado originalmente na Alemanha nos séculos XVIII e XIX. Autores como David Naugle e James Sire reforçam que o conceito de cosmovisão surgiu no idealismo alemão sendo utilizado pela primeira vez por Immanuel Kant. Em *Worldview: The History of a Concept*, Naugle descreve a história do conceito, apresentando as definições de pensadores como G. W. F. Hegel, Soren Kierkegaard, Wilhelm Dilthey, Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl, Karl Jaspers e Martim Heidegger. Apresenta ainda a compreensão de autores protestantes como James Orr, Gordon H. Clark, Carl F. H. Henry, Abraham

*Doutorando em Teologia. Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola Superior em Teologia-EST. E-mail: rodomar.ramlow@gmail.com

¹RAMLOW, Rodomar Ricardo; SCHAPER, Valério Guilherme. O neocalvinismo holandês e o movimento de cosmovisão cristã. São Leopoldo, RS, 2012. 99 f. Dissertação (Mestrado) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação, São Leopoldo, 2012.

Kuyper, Herman Dooyeweerd e Francis Schaeffer. E, do evangelicalismo mais contemporâneo, um apêndice para falar de James H. Olthuis, Brian J. Walsh e J. Richard Middleton, Albert M. Wolters, Arthur F. Holmes, James W. Sire, Charles Colson e Nancy Pearcey. Naugle examina a história do conceito e sua utilização em vários sentidos, tal como definida ou utilizada em Filosofia, Ciências Naturais, Ciências Sociais, Teologia e Teoria Política (NAUGLE, 2002). Já James W. Sire apresenta abordagem sintetizada a respeito da evolução e aplicação cristã do conceito no livro *Dando Nome ao Elefante* (SIRE, 2012). O brasileiro Rodolfo A. de Souza trata do tema no artigo intitulado *Cosmovisão: evolução do conceito e aplicação cristã* (2006. p. 39-56).

O objetivo é apresentar o conceito e como este foi introduzido na teologia cristã, levando à ideia de uma *cosmovisão cristã*. Registramos que são caminhos já percorridos por Naugle, Sire e Souza. Eles apresentam o teólogo presbiteriano James Orr (1844-1913) como aquele que introduziu o pensamento a respeito do conceito de cosmovisão à teologia cristã no âmbito protestante. Os passos seguintes foram dados por pensadores holandeses e o movimento que ficou conhecido como neocalvinismo holandês.

1. Cosmovisão cristã e neocalvinismo holandês

Em *The Christian View of God and the World* (1891), James Orr acredita que o conceito de cosmovisão capacita para lidar com o cristianismo em sua plenitude como um sistema. Na Alemanha, *Weltanschauung* era um termo técnico, “denotando a ampla visão com a qual a mente pode apropriar-se das coisas no esforço de compreendê-las juntas como um todo a partir do ponto de vista de uma filosofia ou teologia particular”². Orr adapta o termo com interesses apologéticos, procurando fornecer uma exposição completa e coerente do cristianismo “frente aos desafios intelectuais e culturais de sua época” (SIRE, 2012, p. 49). Nas palavras de Sire, para James Orr, a fonte das cosmovisões está na “constituição íntima da natureza humana”, envolvendo tanto o intelecto como as ações (2012, p. 50).

O conceito trouxe implicações para o pensamento ocidental, “mobilizando defensores e críticos em torno da discussão de sua gênese, suas funções, seus desenvolvimentos e limite” (SOUZA, 2006, p. 47). A historiadora da ciência Nancy Pearcey também aponta a ligação do termo em sua origem com o idealismo alemão.

O termo *cosmovisão* é tradução da palavra alemã *Weltanschauung*, que significa “modo de olhar o mundo” (*welt*, “mundo”; *schauen*, “olhar”). O romantismo alemão desenvolveu a ideia de que as culturas são conjuntos complexos nos quais certa perspectiva sobre a vida, ou o “espírito” da época, é expressa pelo painel da própria vida — na arte, literatura e instituições sociais, bem como na filosofia formal. O melhor modo de entender os

² Por tratar-se de obra muito antiga (1891), conseguimos acesso apenas na forma digitalizada. ORR, James. *The Christian View of God and the World*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library. Disponível em <<http://www.ccel.org/ccel/orr/view.pdf>>. Acesso em 02 mai. 2012. p. 15 e 16.

produtos de qualquer cultura é entender a cosmovisão subjacente que se expressa. No entanto, a cultura muda ao longo do curso da história, e, assim, o uso original do termo cosmovisão denotou relativismo (PEARCY, 2006. p. 26).

Autores da tradição cristã reformada oferecem sua contribuição ao tema. Sobre a origem e sua relação com Dilthey, o canadense Albert M. Wolters destaca que o termo cosmovisão como tradução do alemão *Weltanschauung*

tem a vantagem de ser distinto de “filosofia” (pelo menos no uso alemão) e de ser menos problemático do que a expressão “cosmovisão e vida”, fornecida pelos neocalvinistas (provavelmente seguindo um uso tornado popular pelo filósofo alemão Dilthey). Um sinônimo aceitável é “perspectiva de vida” ou “visão confessional” (WOLTERS, 2006. p. 12).

Para Dilthey as categorias mais importantes das ciências humanas seriam o valor, o objetivo e o sentido. Assim, *weltanschauung* é a expressão do tipo de reflexão a respeito do sentido, na forma como é desenvolvida nas religiões, artes e filosofia. O Dicionário de Filosofia de Cambridge, no verbete sobre Wilhelm Dilthey, diz que

uma cosmovisão constitui uma perspectiva global sobre a vida que resume tudo aquilo que sabemos a respeito do mundo, como o avaliamos emotivamente e também como respondemos a ele por meio da vontade (AUDI, 2006. p. 236).

Os autores cristãos que tratam do tema percorrem o caminho que leva ao escocês James Orr e sua obra do final do século XIX³. Ele é também um dos nomes influentes de um movimento protestante na Europa que ficou conhecido como *Neocalvinismo Holandês*. É possível deduzir, a partir das referências bibliográficas encontradas, que o conceito é trazido para o contexto da teologia cristã a partir deste movimento de reforma cultural e religiosa ocorrido na Holanda no século XIX⁴, o que nos leva aos nomes de Abraham Kuyper (1837-1920) e Herman Dooyeweerd (1894-1977). Kuyper entendia que

Tão verdadeiramente quanto cada planta tem uma raiz, do mesmo modo um princípio verdadeiramente esconde-se sob cada manifestação da vida. Estes princípios estão interligados e têm sua raiz comum num princípio fundamental; e a partir deste último é desenvolvido lógica e sistematicamente todo o conjunto de conceitos governantes e concepções que irão compor nossa vida e cosmovisão (KUYPER 2003. p. 198).

Kuyper apresentou esta definição com o objetivo de expor o Calvinismo, mais do que sendo um conjunto de dogmas religiosos, como um fundamento para uma visão abrangente de vida⁵.

³ The Christian View of God and the World, já mencionado anteriormente.

⁴ Sobre o Neocalvinismo Holandês ver: RAMLOW, Rodomar Ricardo. O Neocalvinismo Holandês: autores e temas. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADES EST, 1., 2012, São Leopoldo. Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST. [Rudolf Von Sinner e Iúri Andréas Reblin]. EST, v. 1, 2012. 1701-1716.

⁵ O teólogo e filósofo calvinista holandês Abraham Kuyper apresenta o tema no livro Calvinismo que reúne suas palestras proferidas na Universidade e Seminário de Princeton, em 1898, a convite da fundação L. P. Stone. Esse evento acadêmico era conhecido nos EUA como as Palestras Stone.

Por sua vez, o filósofo Herman Dooyeweerd compreendia a cosmovisão como um compromisso pré-teórico e desenvolve a ideia de motivo-base para dizer que todo ser humano possui um comprometimento religioso que é prévio a qualquer cosmovisão⁶. É este o conceito que James Sire incorpora em sua definição, compreendendo que “pelo simples fato de estar viva no mundo, toda pessoa faz e vive de um compromisso religioso” (2012, p. 182). Na tentativa de elucidar o *pré-teórico*, Sire argumenta ser “aquilo com que pensamos e não no que pensamos” (2012, p. 117).

Uma revisão do material publicado sobre o conceito de cosmovisão no contexto do protestantismo revela que os autores, as referências e as definições se repetem, mantendo-nos dentro da tradição do pensamento teológico e filosófico do Neocalvinismo Holandês. O movimento nasce no século XIX, expandindo-se com pensadores críticos e simpatizantes em diversos países do mundo. É o caso do americano James W. Sire, que, como ele declara, tem buscado pensar em termos de cosmovisão já há quase cinquenta anos (2012, p. 17).

2. O conceito cosmovisão

Em *Dando Nome ao Elefante*, Sire propõe-se a ir além de uma abordagem comparada ou aplicada para ocupar-se com a teoria da cosmovisão, analisando a sua estrutura interna e seus elementos constitutivos. Uma cosmovisão não deveria ser reduzida apenas ao seu aspecto cognitivo-ideológico. Sire admite que seguiu esta tendência numa obra anterior (SIRE, 2009). Agora, em obra mais recente, ele procura

redefinir e aprofundar seu conceito de cosmovisão, afirmando que a mesma era muito mais que um sistema articulado de crenças ou um conjunto de pressupostos teóricos e esquemas conceituais (SIRE, 2012, p. 15).

O autor reconhece ter tratado de modo superficial com o conceito de cosmovisão e se propõe a corrigir isso abordando questões não consideradas antes. Para isso, ele se vale especialmente de David Naugle. Assim, James Sire nos apresenta uma obra sucinta, porém, significativa uma vez que abrange e reúne o que existe de relevante sobre o assunto em termos, especialmente, conceituais. Partindo de Sire e Naugle, os pesquisadores interessados no assunto encontrarão uma porta de entrada a leva-los para outras fontes na busca dos seus objetivos.

⁶ Motivo-base ou Motivo básico é usado no sentido de motivação fundamental, força direcionadora. Dooyeweerd distingue quatro motivos-base: Matéria-Forma (grego); Criação, Queda, Redenção (hebreu/bíblico); Natureza-Graça (Católico Romano Medieval ou Escolástico); Determinismo/Natureza-Liberdade (Moderno; Renascimento/Iluminismo). Somente o motivo-base judaico-cristão não seria dualístico em natureza. Os motivos dualistas dividem a realidade temporal em dois, e, conseqüentemente, levam à desintegração (DOOYEWEERD, Herman. No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia da razão. Tradução de Guilherme Vilela Ribeiro e Rodolfo Amorim Caldas de Souza. São Paulo: Hagnos, 2010).

Nas edições mais recentes de *O Universo ao Lado*⁷ encontramos a versão já revisada de Sire sobre o que ele entende como cosmovisão:

Uma cosmovisão é um comprometimento, uma orientação fundamental do coração, que pode ser expressa como uma história ou um conjunto de pressuposições (hipóteses que podem ser total ou parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas), que detemos (consciente ou subconscientemente, consistente ou inconsistentemente) sobre a constituição básica da realidade e que fornece o alicerce sobre o qual vivemos, movemos e possuímos nosso ser (SIRE, 2009. p. 16).

O autor explica cada frase desta definição de maneira detalhada em *Dando Nome ao Elefante* (2012). Ao dizer que *cosmovisão é um compromisso*, ele está fazendo uma reivindicação ontológica, compreendendo cosmovisão como um compromisso interior, do coração. Ao tomar a cosmovisão como *uma orientação fundamental do coração*, Sire compreende coração no sentido bíblico, como elemento definidor central da pessoa humana. A cosmovisão estaria situada no centro operacional do ser humano, uma vez que toda pessoa faz e vive de um compromisso religioso fundamental. Dizer que uma cosmovisão se expressa como *uma estória ou num conjunto de pressuposições* significa que ela se expressa numa narrativa-mestre. Uma estória que depende de um motivo-base, um ponto fixo de partida. Haveria sempre o esforço por um ponto de vista universal – uma busca por unidade. Ao falar de *suposições que podem ser verdadeiras*, Sire está afirmando que há um modo como as coisas são, apesar de as pessoas saberem apenas parcialmente como elas são, admitindo que nossas pressuposições são limitadas. E, *consciente ou subconscientemente* porque nossa cosmovisão é, em grande parte, completamente subconsciente. Pensamos com ela, não sobre ela. Ainda, *consistente ou inconsistentemente*, porque podemos manter convicções contraditórias. Somos inconsistentes em nossas convicções. Sire acrescenta que quando toma consciência de uma contradição, e se confronta com duas maneiras de ver uma realidade que é auto excludente, deve-se eliminar essas contradições buscando uma unidade. O conceito inclui ainda *a constituição básica da realidade*, pois uma cosmovisão está preocupada com o modo como as coisas são. Há uma diferença entre o que é e o que deve ser (a questão ética). Geralmente é possível encontrar contradições internas na cosmovisão de uma pessoa, o que, no entanto, não anula o fato de que toda pergunta, seja epistemológica, ética ou por algum significado final assumir uma ontologia. E, finalmente, *fornece o fundamento no qual vivemos*. A cosmovisão de alguém não é aquilo que ela afirma, mas, aquilo que se realiza em seu comportamento. Enfim, muito mais do que algo que temos, uma cosmovisão é algo que vivemos (SIRE, 2012, p. 179-196).

Esta é a definição básica encontrada em diversos outros autores, desde escritores de teologia sistemática até ativistas como Darrow Miller (2003, p. 34-35) para os mais diversos fins. Enquanto Sire, um estudioso do conceito, procura refinar o modo como o

⁷ O livro *O Universo ao Lado* foi publicado originalmente em 1976 e veio sendo revisado em suas edições posteriores.

compreende, os demais autores trazem a sua própria definição dentro de obras populares na medida em que se faz necessário. Para Nancy Pearcey, em uma obra onde procura fazer uma análise cultural a partir de um ponto de vista cristão, uma cosmovisão não é a mesma coisa que uma filosofia formal; “caso contrário, só seria pertinente a filósofos profissionais. Até as pessoas comuns têm um conjunto de crenças sobre como a realidade funciona e como deveriam viver” (2006, p. 61). Para Pearcey

a cosmovisão não é um conceito acadêmico e abstrato. O termo descreve nossa procura por respostas às questões intensamente pessoais com as quais todos temos de lutar — o clamor do coração humano na busca de propósito, significado e uma verdade grande o bastante pela qual viver (2006. p. 26).

Tratar-se-ia, portanto, como expõem Walsh e Middleton, de um conhecimento pré-teórico a respeito da vida em sua totalidade e que é necessário para que se possa alcançar algum conhecimento teórico ou científico da realidade. As disciplinas acadêmicas focam seu interesse em aspectos particulares da realidade. A filosofia possui um alcance mais abrangente, proporcionando uma visão teórica da totalidade da realidade. As cosmovisões

Não são teóricas por natureza; são respostas pré-teóricas a perguntas elementares. Cosmovisões não devem ser confundidas com sistemas filosóficos, apesar de ambos serem visões da totalidade da realidade. Em vez disso, cosmovisões são fundamentais para tais sistemas (WALSH & MIDDLETON, 2010. p. 148).

Seria, portanto, um conhecimento anterior às sistematizações do empreendimento científico, metodológico ou acadêmico. Não depende de um teorizar que consiste em afastar-se de algo para objetivar e analisar este algo. É um conhecer baseado na experiência da vida. Assim, em outra obra que trata sobre o desafio da atuação dos cristãos nas diversas esferas da vida, concluem Colson e Pearcey, a visão de mundo de uma pessoa seria algo intensamente prático, “a soma total das nossas crenças sobre o mundo, o ‘quadro geral’ que dirige as nossas decisões e ações diárias” (2006. p. 7). Algo “como um mapa mental que nos diz como navegar de modo eficaz no mundo” (PEARCEY, 2006, p. 25-26). Na mesma direção, Vincente Cheung, numa defesa da cosmovisão bíblica, afirma que uma “cosmovisão consiste de uma rede de proposições inter-relacionadas” (2009. p. 37). A soma dessas proposições formaria “uma concepção ou apreensão abrangente do mundo”. Cheung acrescenta ainda que “toda cosmovisão tem um ponto de partida ou princípio primeiro do qual deriva todo o resto do sistema” (2009, p. 38). Este primeiro princípio seria o motivo-base já mencionado anteriormente. Na definição de Maurício J. S. Cunha e Beth Wood, que escrevem sobre o potencial da atuação cristã para a transformação social, cosmovisão seria “a visão ou conjunto de suposições e crenças que um determinado indivíduo ou grupo possui acerca da vida, do mundo, de Deus, de si mesmo, e de suas inter-relações” (2003. p. 50). A cosmovisão de um indivíduo determina o jeito de ver e entender o universo, sendo, assim, uma representação subjetiva da realidade externa e de como essa realidade funciona.

3. As perguntas de cosmovisão

Uma cosmovisão responde questões essenciais da vida. Escrevendo sobre as visões de mundo em Wilhelm Dilthey, David Naugle interpreta que questões cósmicas e pessoais sempre preocupam as pessoas sensatas que buscam entender os segredos da vida (2002, p. 83). Discorrendo sobre o enigma da existência, Naugle lembra que a vida humana é em grande parte realizada no modo interrogativo. Questões sobre origem, ação, propósito, morte, e especialmente o destino do ser humano no mundo são a preocupação do poeta, do filósofo e do profeta (2002, p. 83). Na mesma direção, James Sire argumenta que as respostas mais íntimas às perguntas essenciais expressam a nossa cosmovisão. O autor destaca sete questões inerentes ao ser humano e para as quais todos, de alguma forma, elaboram uma resposta:

1. O que é a realidade primordial, qual seja, o que é realmente verdadeiro?
2. Qual a natureza da realidade externa, isto é, o mundo que nos rodeia?
3. O que o ser humano é?
4. O que acontece a uma pessoa quando ela morre?
5. Por que é possível conhecer alguma coisa?
6. Como sabemos o que é certo e errado?
7. Qual é o significado da história humana? (SIRE, 2009, p. 19-21).

A questão fundamental busca por uma resposta ontológica. Questões éticas e epistemológicas viriam depois. Sire procura explicitar “a importância de afirmar as primeiras coisas” (2012, p. 79) enfatizando que “numa cosmovisão a ordem do ser precede a ordem do saber” (2012, p. 102)⁸.

Nancy Pearcey, ao definir que “a cosmovisão não é algo abstrato e acadêmico, mas intensamente pessoal”, ou seja, “o modo como respondemos às importantes questões da vida com as quais todos temos de [sic] confrontar”, elenca questões semelhantes: “Para que estamos aqui? Qual é a verdade suprema? Há algo pelo qual valha a pena viver?” (2006, p. 57). Cada pessoa irá elaborar respostas de maneira a ordenar as coisas e a vida numa lógica minimamente coerente. Isso acontece independentemente dela possuir ou não alguma consciência ou ideia mais elaborada a respeito da sua cosmovisão.

⁸ James Sire aponta o problema que a confiança na razão humana ou na capacidade da mente com seu ponto de partida na epistemologia acaba gerando. Desde o iluminismo quando “a autonomia da razão humana” substituiu a confiança na revelação ou outra autoridade humana anterior “toda crença intelectualmente respeitável teria de passar pelo crivo da razão humana” (2012, p. 104). Sire critica as teologias que simplesmente se conformam em tentar satisfazer essas noções de razoabilidade e abandonam os distintivos cristãos tradicionais. Ele prossegue dizendo que “cosmovisão cristã não é a mesma coisa que teologia cristã”. Pois, enquanto a primeira “inclui uma consciência de dimensão pré-teórica”, a teologia “assume essa dimensão em vez de inquirir a natureza de suas pressuposições” (2012, p. 104ss).

Cunha e Wood falam também sobre as questões básicas para as quais a cosmovisão provê respostas frente à realidade e à vida:

- 1) Questões metafísicas (aquelas relacionadas ao “ser”) - O que é a realidade? O que é o homem? A História caminha para algum lugar? Como eu posso conceber a natureza e o tempo? O trabalho é importante?
- 2) Questões morais - Existe a dicotomia entre certo e errado? O que é errado, o que é certo? De onde vem o mal?
- 3) Questões epistemológicas (aquelas relacionadas ao conhecimento) - O que eu posso saber e conhecer? Como eu posso conhecer? (2003, p. 51).

Esta divisão apresentada por Cunha e Wood é derivada de Miller que acrescenta que “todas as pessoas fazem basicamente as mesmas perguntas” (2003, p. 36). O que difere são as respostas, e, isso aconteceria devido às diferentes cosmovisões existentes. Assim, “a maneira como os povos e as sociedades respondem essas perguntas determina o tipo de culturas e sociedades que elas criam”. Daí a importância do tema, pois, como define Cheung, “ninguém pode viver um dia sem pressupor respostas às questões últimas” (2009, p. 57). Assim,

se refletirmos o suficiente, nos daremos conta de que toda proposição elementar que desenvolvemos ou ação que executamos pressupõe um conjunto de princípios últimos inter-relacionados pelos quais percebemos e agimos na realidade. Trata-se da nossa cosmovisão” (2009, p. 59).

Quando Abraham Kuyper já no século XIX argumenta sobre as condições requeridas para sistemas gerais de vida, parece tratar do mesmo princípio. Kuyper traduz por “condições” ou “relações fundamentais da vida humana” aquilo que outros apresentam como perguntas. Para Kuyper, uma cosmovisão considera diferentes modos de explicação para (1) nossa relação com Deus, (2) nossa relação com o homem, (3) nossa relação com o mundo (2003, p. 28). Em sua obra, Kuyper observa essas três relações fundamentais na cosmovisão do Paganismo, do Islamismo, do Catolicismo, do Modernismo e do Calvinismo, procurando mostrar a diferença entre as cosmovisões. Cada visão de mundo apresenta uma explicação para a vida, o ser humano, o mundo e a realidade em geral. E, por possuírem uma explicação própria e peculiar é que elas constituem-se como uma cosmovisão própria. Na sua época, Kuyper não se constrange em defender a cosmovisão cristã como a mais completa e integral quando comparada às demais.

4. Cosmovisão cristã

Para Cheung, “toda cosmovisão tem um ponto de partida ou princípio primeiro a partir do qual deriva todo o resto do sistema” (2009, p. 38). Isso permite identificar diversas cosmovisões: naturalismo, secularismo, existencialismo, deísmo, teísmo, panteísmo, etc. Na visão de Charles Colson e Nancy Pearcey, se o “*Teísmo* é a crença de que há um

Deus transcendente que criou o Universo” e, o “*Naturalismo* é a crença de que causas naturais sozinhas são suficientes para explicar tudo o que existe” (2000. p. 38), então, já se identifica, de imediato, duas grandes cosmovisões em conflito.

Cada cosmovisão apresenta um conjunto de premissas básicas que vão moldar todo o restante. Ela precisa dar conta de explicar a realidade em seus diversos aspectos. Para definir ou identificar uma cosmovisão, é preciso verificar o fundamento, aquilo que é colocado como a base de toda a existência. Nesse sentido, Pearcey argumenta que

Para o materialista, a realidade última é a matéria, e tudo é convertido em componentes materiais. Para o panteísta, a realidade última é uma força ou substrato espiritual, fazendo com que a meta da meditação seja religar-se com essa unidade espiritual. Para o darwinista teórico, a biologia é última, e tudo, até a religião e a moralidade, é reduzido a um produto de processos darwinistas. Para o empírico, todo o conhecimento é, no final das contas, determinável a dados perceptíveis, e tudo que não for conhecido pela sensação é irreal (2006, p. 45).

Cada sistema de pensamento tem início em algum princípio último. Pearcey afirma que “se pressionarmos um conjunto de ideias, acabaremos chegando a um ponto de partida” (2006, p. 45). Esse ponto de partida, que difere na diversidade de explicações, revela a cosmovisão, o pressuposto por trás de uma visão de mundo. Com base naquele princípio, busca compreender e explicar todas as coisas. A questão é: qual é o ponto de partida? Dependendo da resposta é possível identificar uma cosmovisão. Para Darrow Miller, o secularismo vê a realidade como fundamentalmente física, o animismo vê tudo como transcendente e, o teísmo cristão vê a realidade básica como pessoal e relacional, ou seja, se coloca entre o secularismo e o animismo, considerando que não se trata de apenas matéria e nem mesmo de apenas espírito. Consciente ou inconscientemente, todas as pessoas possuem uma cosmovisão que pressupõe uma realidade última que determina uma maneira de enxergar o mundo de modo que este lhes pareça minimamente ordenado. Uma cosmovisão, além de fornecer as lentes pelas quais se enxerga a realidade e o mundo, determinará também as motivações com que as pessoas interferem nessa realidade, direcionando as ações e fornecendo os resultados ou consequências que sejam coerentes com a cosmovisão assumida.

Falar de uma cosmovisão cristã, portanto, seria referir-se a uma filosofia de vida resultante de pressupostos coerentes com aquilo que é professado pelo cristianismo, com implicações para o ser humano e a totalidade da vida. Todo indivíduo está comprometido com a sua cosmovisão. Mediante a tomada de consciência das diversas possibilidades e modos de pensar, uma cosmovisão é sustentada em fé, pois, trata-se de uma escolha que o indivíduo faz, mesmo que, em muitos casos, essa escolha seja orientada por pré-suposições que não estejam ainda claras. Todos possuem seus conjuntos de crenças e suposições herdadas pelos processos culturais vivenciados na sua formação. “O comportamento humano é muito complexo”, lembra Wolters, pois “inclui temas como interesse de classes, condicionamento e influência de sentimentos reprimidos” (2006, p. 16). A cosmovisão

é a realidade última que “funciona como o divino, se definirmos o termo com o sentido de uma coisa da qual todas as outras dependem para existir” (PEARCEY, 2006, p. 45). Portanto, “a questão é o que constitui o fator *dominante* e *decisivo* no julgamento para o modelo da ação humana” (WOLTERS, 2006, p. 16). Uma cosmovisão define-se a partir daquilo que alguém acredita (no sentido de crença) ser a realidade última, a origem absoluta.

Se uma cosmovisão se define no nível da crença, então, a cosmovisão cristã só poderia partir de pressupostos básicos da fé e da tradição cristã. Para identificar uma cosmovisão Cristã, os autores propõem a necessidade de olhar para aquilo que Plantinga chama de os três “atos” ou “movimentos” da grande “peça teatral” vivida pelo mundo, a saber: a sequência criação, queda e redenção como são apresentados biblicamente (2007, p. 32). Plantinga argumenta que é necessário visualizar tais “atos” nas suas inter-relações e nos seus relacionamentos com o propósito de buscar orientação “neste universo de Deus, para entender a profundidade do chamado cristão e, como propósito final, para justificar a nossa esperança” (2007, p. 32). Afinal, argumenta Pearcey, “toda filosofia ou ideologia tem de responder às mesmas perguntas fundamentais”, a saber,

1. CRIAÇÃO: Como tudo começou? De onde viemos?
2. QUEDA: O que deu errado? Qual é a fonte do mal e do sofrimento?
3. REDENÇÃO: O que fazer a esse respeito? Como concertar o mundo? (2006, p. 28)

Todo ser humano oferece ou pressupõe respostas para essas questões. Na cosmovisão cristã essas respostas encontram-se no relato bíblico. Essa tríade é uma compreensão clássica na teologia, confirmada ao longo da história⁹. A cosmovisão cristã estabelece a autoridade suprema das Escrituras e se distingue das demais cosmovisões, oferecendo, nas palavras de Souza, “um escopo integral não-dualista” na sua formação a partir da “tríade *criação-queda-redenção*” (2006, p. 53). O filósofo Herman Dooyeweerd enfatiza a tríade criação-queda-redenção como a chave das Escrituras e a raiz do cristianismo. Para ele este é um tema que “tem uma unidade radical de sentido que está relacionada à unidade central da existência humana” (2010, p. 188). Este seria, portanto, um *motivo-base* não dualista.

Diferentes cosmovisões darão diferentes respostas. Partindo de uma visão teológica cristã reformada, Plantinga constata que

tudo foi criado bom, inclusive o amplo aspecto das culturas humanas que emergem quando as pessoas agem de acordo com o projeto de Deus. Mas tudo foi corrompido pelo mal, incluindo não apenas a cultura, mas também o mundo natural. Portanto, tudo - o cosmos na sua totalidade - deve ser redimido por Jesus Cristo, o Senhor (2007, p. 14).

Um Deus pessoal como realidade fundamental e, conseqüentemente, o ato Criação-Queda-Redenção estaria na base, constituindo a essência da cosmovisão cristã. Além de Plantinga e Pearcey, outros autores, desde Kuyper e Dooyeweerd, passando por Charles

⁹ Além de ser encontrado nos estudos e obras de Teologia Dogmática, o enredo Criação-Queda-Redenção é a essência também dos mais antigos Credos da Igreja, como, por exemplo, o Credo Apostólico.

Colson¹⁰, James Sire, Albert Wolters, Brian J. Walsh e J. Richard Middleton, Maurício Cunha e Beth Wood argumentam sobre uma cosmovisão cristã considerando a mesma perspectiva bíblica, partindo do enredo criação-queda-redenção. Rodolfo Amorim lembra que na cosmovisão cristã “apenas Deus é a fonte da ordem criada”. E, “a universalidade da criação foi manchada pela universalidade do pecado”, por isso, “o escopo da salvação de Cristo não se aplica apenas à dimensão espiritual do homem, mas à criação toda, originalmente boa” (SOUZA, 2006, p. 53-54). Essa compreensão reivindica sempre a superação de qualquer dualismo, uma vez que Deus é criador de tudo e provê a redenção de todas as coisas.

Conclusão

Todo pensamento possui uma base religiosa atuando na explicação das origens de todas as coisas. Consequentemente, esta crença influenciará a explicação da vida e da realidade. Aquilo que o ser humano toma como origem de todas as coisas, parte de uma orientação religiosa - pré-científica (CARVALHO, 2006, p. 191-193). Essas questões dizem respeito à vida como um todo. Cada cosmovisão responde de maneira diferente às relações da vida humana: a saber, (1) nossa relação com Deus, (2) nossa relação com o homem, (3) nossa relação com o mundo (KUYPER, 2003, p. 28). Portanto, estudos a respeito da cosmovisão ajudam a confirmar que não existe neutralidade.

Kuyper sustenta “que é a interpretação de nossa relação com Deus que domina todo sistema de vida em geral”, mesmo que essa relação esteja sob o disfarce de manter “a exclusão de Deus da vida prática e teórica” (2003, p. 32). Também Dooyeweerd compreendia que a constituição de qualquer cosmovisão ou sistema filosófico está baseado sobre o tipo de relação, limite ou elo entre o criador e a criatura que alguém, um povo ou uma cultura possuem (2010, p. 20). Uma cosmovisão, portanto, difere da outra de acordo com a sua relação com Deus, seja uma relação que nega a sua existência ou que concebe um Deus com características próprias de cada crença.

O cristianismo baseado nas Escrituras é compreendido como uma manifestação que vai além de preocupar-se apenas com a salvação da alma do indivíduo, “mas se coloca como um sistema de vida que nada deixa fora do domínio de Jesus Cristo” (SANTOS, 2006, p. 88). Portanto, o cristianismo, seria, na proposta de Kuyper, um sistema de vida a oferecer uma visão de mundo (cosmovisão) em oposição ao Modernismo que, por sua vez, estaria “comprometido em construir um mundo próprio a partir de elementos do homem natural, e a construir o próprio homem a partir de elementos da natureza” (2003, p. 19). Assim, baseado no ‘deus’ de cada cosmovisão é que se interpreta a realidade fazendo diag-

¹⁰ COLSON & PEARCEY, 2000. Nesta obra escrita em parceria com Nancy Pearcey, Colson acrescenta ainda um capítulo sobre Restauração onde os autores procuram oferecer exemplos e argumentam que os cristãos devem “viver de acordo com a visão bíblica” assumindo, assim a responsabilidade de renovar a cultura em qualquer área da vida. p. 14.

nósticos e propondo soluções. Quando se nega Deus como a realidade por trás de todas as coisas, inevitavelmente se colocará outra coisa no lugar. Aquilo que se toma como a origem absoluta no lugar de Deus, acabará sendo, no fim, outro deus. Para os cristãos, qualquer sistema edificado sobre qualquer outra realidade que não o Deus das Escrituras, acaba por tornar-se, portanto, idólatra.

A classificação sobre as cosmovisões feita por Kuyper permitiu aos seguidores subsequentes aprofundar o tema sistematizando cada um as suas próprias ideias e identificando, inclusive, um maior número de cosmovisões em conflito parcial ou total com a visão cristã. O que Kuyper, Dooyeweerd e demais autores subsequentes argumentam é que o cristianismo, devido a influência do dualismo grego, acabou se conformando com a privatização da fé e, os cristãos, assim, acabam fazendo arte, política e ciência sob a perspectiva da cosmovisão predominante nessas arenas, deixando de forma ingênua, os assuntos de fé para um âmbito religioso privado, circunscrito ao templo e às programações da igreja. Porém, ou a cosmovisão cristã é assumida como uma totalidade abrangente ou, se relegado apenas à vida religiosa privada, ela se torna totalmente irrelevante. Os cristãos confessam crer num Deus que em nada influencia o seu cotidiano na formação da cultura. Confessam um Deus, o que pressupõe uma cosmovisão cristã, enquanto que em suas vidas (em seu agir político, artístico, científico, etc.) manifestam os resultados da cosmovisão predominante na sociedade em que vivem. Enfim, se a cosmovisão vigente parte da crença de que Deus não existe, os cristãos, que confessam crer em Deus, acabam vivendo também como se ele não existisse. Uma reflexão sobre o tema da cosmovisão pode, portanto, levar a uma autocrítica positiva que ajuda os cristãos no diálogo com outras tradições e cosmovisões, bem como a um engajamento mais consciente na esfera pública.

Referências

- AUDI, Robert. *Dicionário de filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006. 1019 p.
- CARVALHO, Guilherme de. *Sociedade, justiça e política na filosofia de cosmovisão cristã: uma introdução ao pensamento social de Herman Dooyeweerd*. In: LEITE, Cláudio Antônio Cardoso; CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de; CUNHA, Maurício José Silva [Orgs.]. *Cosmovisão Cristã e Transformação: espiritualidade, razão e ordem social*. Viçosa: Ultimato, 2006. páginas 189-218.
- CHEUNG, Vincent. *Questões Últimas*. Tradução de Marcelo Hoberts. Brasília: Editora Monergismo, 2009. 144 p.
- COLSON, Charles & PEARCEY, Nancy. *O Cristianismo na Cultura de Hoje: desenvolvendo uma visão de mundo autenticamente cristã*. Tradução de Degmar Ribas. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. 352 p.
- CUNHA, Maurício J. S.; WOOD, Beth A. *O Reino Entre Nós: transformação de comunidades pelo evangelho integral*. Viçosa: Ultimato, 2003. 138 p.
- DOOYEWEERD, Herman. *No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia da razão*. Tradução de Guilherme Vilela Ribeiro e Rodolfo Amorim Caldas de Souza. São Paulo: Hagnos, 2010. 305 p.

KUYPER, Abraham. *Calvinismo: o canal em que se moveu a Reforma do século 16, enriquecendo a vida cultural e espiritual dos povos que o adotaram. O sistema que hoje a igreja cristã deve reconhecer como bíblico*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003. 208 p.

MILLER, Darrow L. *Discipulando Nações: o poder da verdade para transformar culturas*. Tradução de Isabel Zwahlen. Curitiba: FatoÉ Publicações e Harvest Brasil, 2003. 336 p.

NAUGLE, David K. *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids: Erdmans, 2002. 384 p.

ORR, James. *The Christian View of God and the World*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library (versão digital). Disponível em <<http://www.ccel.org/ccel/orr/view.pdf>>. Acesso em 02 mai. 2012. 431 p.

PEARCY, Nancy. *Verdade Absoluta: Libertando o cristianismo de seu cativo cultural*. Tradução de Luis Aron. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. 526 p.

PLANTINGA, Cornelius. *O Crente no Mundo de Deus: uma visão cristã da fé, da educação e da vida*. Tradução de Francisco Solano Portela Neto. São Paulo: Cultura Cristã, 2007. 160 p.

RAMLOW, Rodomar Ricardo; SCHAPER, Valério Guilherme. *O neocalvinismo holandês e o movimento de cosmovisão cristã*. São Leopoldo, RS, 2012. 99 f. Dissertação (Mestrado) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação, São Leopoldo, 2012

RAMLOW, Rodomar Ricardo. O Neocalvinismo Holandês: autores e temas. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADES EST, 1., 2012, São Leopoldo. *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*. [Rudolf Von Sinner e Iúri Andréas Reblin]. EST, v. 1, 2012. 1701-1716.

SANTOS, Nilson Moutinho dos. *Abraham Kuyper: um modelo de transformação integral*. In: LEITE, Cláudio Antônio Cardoso; CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de; CUNHA, Maurício José Silva [Orgs.]. *Cosmovisão Cristã e Transformação: espiritualidade, razão e ordem social*. Viçosa: Ultimato, 2006. páginas 81-122.

SIRE, James W. *Dando Nome ao Elefante: cosmovisão como um conceito*. Brasília: Monergismo, 2012. 246 p.

SIRE, James W. *O Universo ao Lado: um catálogo básico sobre cosmovisão*. Trad. Fernando Cristófal. 4 ed. São Paulo: Hagnos, 2009. 389 p.

SOUZA, Rodolfo Amorim de. *Cosmovisão: evolução do conceito e aplicação cristã*. In: LEITE, Cláudio Antônio Cardoso; CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de; CUNHA, Maurício José Silva [Orgs.]. *Cosmovisão Cristã e Transformação: espiritualidade, razão e ordem social*. Viçosa: Ultimato, 2006. páginas 39-56.

WALSH, Brian J. e MIDDLETON, J. Richard. *A Visão Transformadora: moldando uma cosmovisão cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. 192 p.

WOLTERS, Albert M. *A Criação Restaurada: base bíblica para uma cosmovisão reformada*. Tradução de Denise Pereira Ribeiro Meister. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. 128 p.

TRANSNACIONALIZAÇÃO E RELIGIÃO: ENTENDENDO A PRÁTICA RELIGIOSA DOS IMI- GRANTES BRASILEIROS NOS EUA

Rodrigo Otávio Serrão Santana de Jesus*

Resumo: O Brasil foi entre os séculos XIX até meados do século XX um país receptor de imigrantes (principalmente advindos da Europa e Japão). Não obstante, a partir dos anos de 1980 a nação testemunha um fluxo migratório ao reverso. Dados de 2012 do Ministério das Relações Exteriores (MRE) estimam cerca de 2,5 milhões de pessoas vivendo fora do Brasil, já o IBGE (2010) estima em 500 mil. O país que mais recebe imigrantes brasileiros é os EUA com mais de um milhão, segundo o MRE¹. O objetivo deste trabalho é entender o papel da religião evangélica na vida dos imigrantes brasileiros na cidade de Austin, TX, EUA. Buscaremos responder a seguinte questão: Como os imigrantes brasileiros religiosos (IBRs) praticam sua religião? Para tal intento, usaremos três métodos de pesquisa empírica: observação participante, questionários objetivos para os fiéis das igrejas e entrevistas abertas com os líderes. As igrejas pesquisadas serão a Primeira Igreja Batista Brasileira de Austin e a Igreja Assembleia de Deus “Pentecostal Fire”. O paper explora a ideia de que os imigrantes praticam a religião perpetuando a ideia de “pedacinho do Brasil”, ou seja, um espaço de socialização que os remetem ao Brasil (através da língua, comida, aspectos regionais e culturais, etc.), ao mesmo tempo em que os líderes mantêm um afrouxamento doutrinário respeitando a pluralidade de denominações trazidas pelos imigrantes.

Palavras-chave: Transnacionalização. Religião. Imigração. Brasil. EUA.

Introdução

Em um mundo dinâmico e globalizado, a palavra transnacional nos leva quase sempre a pensar no mundo dos negócios ou das grandes corporações que cruzam os seus países de origem, para se tornarem globais. O prefixo ‘trans’ carrega a ideia de atravessar algo ou passar através de alguma coisa e a palavra nacional nos conduz ao conceito de nação, Estado ou país. Assim, trans e nacional, quando juntos, formam uma palavra que remete ao fluxo, movimento ou deslocamento de algo (por exemplo, informações, pessoas, bens, serviços, etc.) que atravessa as fronteiras dos Estados-Nação, facilitado por organizações, tecnologias e/ou pessoas. Desse modo, a abrangência da palavra transnacional

* Mestrando. UFP

¹ www.brasileirosnomundo.itamaraty.gov.br

e seu inevitável “ismo” – transnacionalismo – vai muito além das empresas globalizadas. Podemos inferir, por exemplo, o fluxo migratório entre pessoas de vários países ou as informações enviadas via e-mail entre um estudante no Brasil e seu orientador no Reino Unido e vice-versa. Segundo Vertovec (1999, p. 2), a palavra transnacionalismo pode ser observada e conceituada de pelo menos de seis diferentes formas, - “transnacionalismo como”: “morfologia social, tipo de consciência, modo de reprodução cultural, circulação de capital, local de engajamento político e reconstrução de lugar ou localidade”. Das seis formas de transnacionalismo conceituadas por Vertovec, utilizaremos apenas duas: O transnacionalismo como morfologia social, uma vez que este conceito aborda tanto as diásporas étnicas quanto as redes transnacionais (tanto físicas quanto tecnológicas); e o transnacionalismo como tipo de consciência, fazendo com que o imigrante se identifique com mais de uma sociedade, ou seja, a consciência da múltipla identificação. Alguns exemplos seriam, “em casa, mas fora de casa”, ou “aqui e lá”, ou como me disse um imigrante, “eu agora sou paraibano-americano”.

Evidentemente, quando falamos em transnacionalismo não podemos esquecer-nos das religiões, principalmente aquelas com aspirações universais. Levitt (2006, p. 47) nos diz que a religião, não está mais limitada a um território particular ou “regime legal”, muito menos presa a “princípios políticos, culturais, ou morais externos”. Desta forma, vemos as religiões continuamente avançando, de forma cada vez mais rápida, impulsionadas pela globalização.

As religiões se organizam transnacionalmente a partir de “redes religiosas transnacionais” (ORO, STEIL, RICKLI, 2012, p. 9) favorecidas em grande parte, mas não exclusivamente pelas tecnologias disponíveis na modernidade, principalmente a internet. Estas redes religiosas transnacionais, segundo Oro, Steil e Rickli (2012, p. 9-11), podem apoiar-se em instituições religiosas (fechadas ou abertas) ou em pessoas.

As redes transnacionais institucionais fechadas caracterizam-se pelo exclusivismo, o unidirecionalismo e a centralização (...). Já as redes transnacionais que se constituem em torno de pessoas caracterizam-se pelo multidirecionalismo e a prática do ecumenismo. Formam-se no âmbito de instituições religiosas abertas e incorporam uma dinâmica de circulação transnacional multidiretiva de iniciativas religiosas e de membros das igrejas intra e interinstitucionais. (ORO, STEIL, RICKLI, 2012, p. 10)

Assim sendo, meu objetivo neste artigo é explorar os elementos da vida religiosa dos imigrantes brasileiros da cidade de Austin, capital do Texas, utilizando-me de dois conceitos de transnacionalização mencionados acima com foco nas redes religiosas transnacionais abertas, ou seja, multidirecionais e ecumênicas². (Ibid). Primeiramente tratarei das igrejas evangélicas (Batista e Assembleia de Deus) dentro da perspectiva de

² Quando falamos em ecumenismo, logo pensamos em diálogos entre religiões (inter-religioso), contudo, o foco deste artigo é o diálogo entre denominações da mesma religião, ou seja, intra-religioso.

uma prática religiosa voltada para socialização dos fiéis (a igreja como “pedacinho do Brasil”), para em seguida abordar a ideia de um “afrouxamento” doutrinário utilizado pelos líderes para acomodar as diversas denominações dentro de um mesmo espaço de culto.

1. A pesquisa

Austin não faz parte dos grandes corredores migratórios entre cidades brasileiras e americanas, como por exemplo, Governador Valadares, MG e Framingham, Massachusetts, ou Piracanjuba, GO e Marietta, Georgia (ver MARCUS, 2009, p. 484). Todavia, o número de brasileiros tem crescido a cada ano. Em uma comparação feita entre os anos de 1980 a 2007 pelo Centro de Estudos Latinos da América Latina e Caribe (CLACLS), vemos o crescente aumento de brasileiros no estado do Texas como um todo.

Tabela 1 - Brasileiros no Texas entre 1980 - 2007

Estado	Número de brasileiros no Texas							
	1980		1990		2000		2007	
	Total	% do total ³	Total	% do total	Total	% do total	Total	% do total
Texas	1.881	3.3	5.006	4.3	8.341	3.1	14.516	3.2

Fonte: Center for Latin American, Caribbean & Latino Studies

Das grandes cidades texanas, Austin é a menor em número populacional com uma população estimada em 790.390 contra Dallas (1.197.816), Houston (2.099.451) e San Antonio (1.327.407)⁷⁴. Os brasileiros que vivem em Austin estimam que a população de imigrantes brasileiros esteja na casa das seis mil pessoas. Eles também dizem que Austin só perde em número de imigrantes para Houston e Dallas, mas que San Antonio tem uma comunidade pouco expressiva. Esta informação é corroborada pela inexistência de igrejas brasileiras em San Antonio até os dias de hoje.

Se observarmos os números oficiais da tabela acima veremos que em 2007 existiam mais de 14.500 brasileiros em todo o estado do Texas. Desse modo, podemos pensar que a população de imigrantes brasileiros em Austin seja inferior aos seis mil divulgados pelos moradores da cidade, já que isto comporia quase a metade de todos os brasileiros residentes no Texas. Todavia, sabemos que os números oficiais sempre são menores do que a realidade. Por exemplo, Marcus (2011, p. 58) nos conta que o governo brasileiro estima que mais de um milhão de pessoas vivam hoje nos EUA, porém de acordo com o governo americano

³ Percentual em relação ao número total de brasileiros nos EUA.

⁴ Números do US Census Bureau de 2010 divulgados na página do governo do Texas <https://www.tsl.state.tx.us/ref/abouttx/popcity12010.html>. Acessado em: 17/06/13.

este número (dados de 2000) está na casa dos duzentos mil⁵. Não é à toa que um dos primeiros estudos etnográficos acerca dos imigrantes brasileiros nos EUA chamava-os de “minoría invisível” (MARGOLIS, 1994, 1998). Neste caso, o número de brasileiros na cidade de Austin pode ser bem maior do que as seis mil pessoas propagado entre os que lá vivem. Outra dificuldade para se encontrar números mais aproximados de brasileiros encontra-se na forma como o brasileiro se vê nos EUA. Estudando a identidade étnica e racial do brasileiro, Marrow (2003) descobriu que os jovens brasileiros à medida que crescem na cultura americana se autoidentificam como ‘branco’ ou ‘negro’ apenas ou até mesmo como ‘brasileiro’, e resistem a seguir as categorias impostas pelo censo norte americano, ‘Hispânico/Latino’. Esta última carrega o peso de uma etnia estigmatizada nos EUA, trazendo consequentemente um sentido negativo. Já os que imigraram na idade adulta, usam a categoria Latino apenas quando este termo o identifique como estrangeiro.

2. Metodologia

Durante os trinta dias em que estive em Austin, participei de praticamente todos os cultos de ambas as igrejas, tanto nos finais-de-semana quanto nos dias de semana, além de uma visita na terça-feira à noite ao grupo espírita. Pelas manhãs de domingo eu visitava a igreja Batista e pelas noites a Assembleia de Deus. Nas terças-feiras eu ia ao culto da Assembleia e nas quintas da Batista. Ainda tive a oportunidade de ir a um retiro de homens organizado pela igreja Batista (sexta e sábado) e de falar às duas igrejas (no culto de domingo na Assembleia e no culto da quinta na Batista). Além da observação participante, distribuí questionários (sessenta na Batista e vinte-um na Assembleia), compostos de cinquenta quatro perguntas fechadas e cinco perguntas abertas. Este questionário deveria ser respondido apenas por pessoas acima dos dezoito anos. Também utilizei a técnica da entrevista estruturada (trinta perguntas) e semiestruturada, onde pude entrevistar não somente os principais líderes das igrejas mencionadas, como também outros líderes reconhecidos entre a comunidade (que não fazem parte de nenhuma das igrejas). Outro grupo entrevistado foi o de fiéis de ambas as igrejas. A distribuição das entrevistas ficou da seguinte forma: cinco pastores (sendo dois que não pertencem a nenhuma das duas igrejas pesquisadas), dois acadêmicos (ensinam em uma instituição teológica na cidade de San Antonio), oito fiéis, sendo três mulheres e cinco homens.

3. Primeira Igreja Batista Brasileira em Austin

Segundo um de seus fundadores, a igreja batista brasileira em Austin iniciou seus trabalhos em 1986 por um grupo de aproximadamente quinze brasileiros. Após oito me-

⁵ O site do governo federal “brasileirosnomundo.itamaraty.gov.br” existe a partir do decreto 7.214/2010 que trata das políticas do governo para os brasileiros no exterior. Neste site, encontram-se dados sobre onde estão os brasileiros e o tamanho das comunidades.

ses frequentando a Primeira Igreja Batista de Austin, eles foram incentivados pela liderança da igreja a iniciarem estudos bíblicos em português em uma capela dentro do prédio da igreja. Neste período, a liderança do grupo estava a cargo de um brasileiro que além de ensinar a bíblia, também ensinava inglês. Depois de um tempo à frente da comunidade, este resolveu voltar ao Brasil deixando o grupo sem um líder. Contudo, ao saber que o grupo estava sem liderança, alguns brasileiros que estudavam no colégio bíblico de Eagle Pass (cidade texana localizada na fronteira com o México) passaram a ir à Austin todo fim-de-semana para dar assistência ao grupo. Porém, sempre após os cultos eles retornavam à cidade fronteira. Durante dez anos a igreja foi servida não somente pelo pessoal de Eagle Pass, mas também por pastores. Entre eles, um presbiteriano que queria retirar o grupo da igreja batista e levá-los para uma igreja presbiteriana. Consequentemente, aconteceu um racha na comunidade e um grupo seguiu com o pastor presbiteriano e outro grupo permaneceu na igreja batista, porém sem pastor.

Com a divisão do grupo, a parte que permaneceu nas instalações da igreja batista americana decidiu convidar um pastor brasileiro para trabalhar com eles de forma *'full-time'*, ou seja, em tempo integral. Em 1999, com a chegada do novo pastor o grupo oficialmente passa a ser conhecido como primeira igreja batista brasileira de Austin. Este pastor, contudo, não está mais à frente da igreja, tendo a igreja convidado um novo pastor em 2005, ao qual permanece até os dias de hoje.

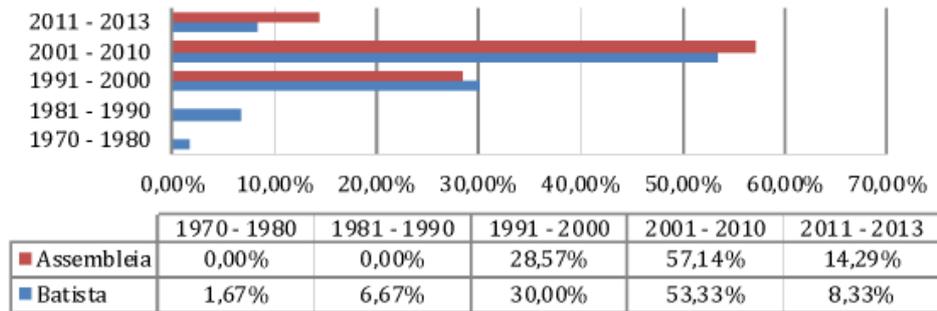
4. Igreja Assembleia de Deus Fogo Pentecostal

A igreja Assembleia de Deus em Austin é bem mais nova do que a Batista. Segundo seu atual líder, a igreja tem apenas quatro anos. A igreja é ligada a Assembleia de Deus Fogo Pentecostal da Florida. Seu início se deu com a ida de um casal de pastores da Florida à cidade de Austin por motivos de trabalho. Em Austin, eles foram encorajados pelo pastor da Florida a começarem uma nova igreja. Eles aceitaram o desafio e começaram a reunir-se com algumas pessoas, a princípio em sua própria casa, mas depois nas casas dos primeiros fiéis. Destes cultos nos lares, surgiu o “chá das mulheres”, um evento que, devido ao grande número de participantes, possibilitou o aluguel de um prédio para os cultos semanais. Após dois anos à frente desta comunidade, o casal precisou retornar ao Brasil, deixando a igreja sem liderança. Foi quando os líderes da Florida contataram o casal de pastores atuais.

5. Um breve perfil da Batista e Assembleia em Austin

Antes de passar para as questões centrais deste trabalho, creio ser importante traçar um breve perfil das duas igrejas.

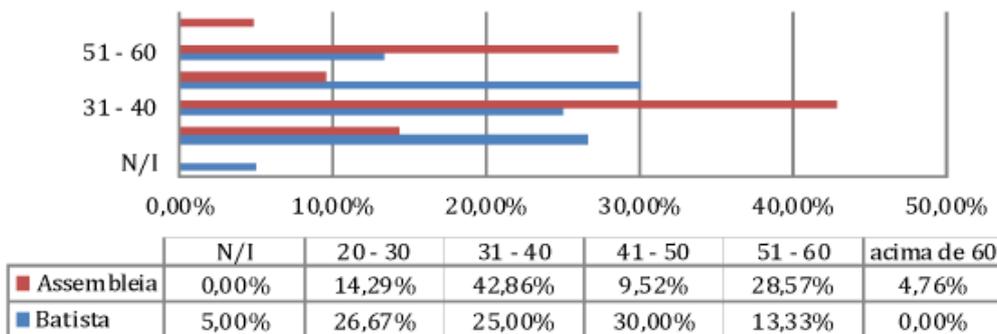
Gráfico 1 - Ano de imigração para os EUA



Fonte: pesquisa conduzida pelo autor

Primeiramente, temos o ano em que os fiéis de ambas as igrejas chegaram aos EUA. Percebemos que a Batista possui fiéis das primeiras ondas migratórias dos anos de 1970 e 1980 (MARCUS, 2009, 2011; MORGOLIS, 1994; 1995 MARTES, 1999) entre Brasil e EUA. A igreja foi fundada em 1986 e parte dos fundadores ainda permanece na igreja. Os fiéis mais antigos da Assembleia chegaram aos EUA na década de 1990. Neste mesmo período, 30% da membresia atual da Batista chegava aos EUA. Porém, foi na última década que a maioria dos fiéis das duas igrejas migraram para os EUA. A Assembleia tem uma pequena vantagem em relação a Batista tanto na última década, quanto nos dois últimos anos. Percebe-se que o fluxo migratório que abastece as igrejas em Austin não parou, pelo contrário tem crescido a cada década.

Gráfico 2 - Idade



Fonte: pesquisa conduzida pelo autor

Como dito anteriormente, a instrução passada à igreja foi que apenas as pessoas acima de 18 anos deveriam responder o questionário. Assim, um grupo de aproximadamente vinte jovens da Batista não participou da pesquisa. Na Assembleia, por sua vez, não constava, até o dia da pesquisa, nenhum jovem ou adolescente, mas apenas crianças e adultos. O gráfico três revela que a Batista mantém certo equilíbrio numérico entre pessoas de vinte até cinquenta anos. Este leve aumento de 5% entre o grupo dos 31-40 e dos 41-50 se dá devido ao grupo dos imigrantes da década de oitenta (ver gráfico 1). Já a Assembleia, tem recebido pessoas que migraram mais recentemente e por isso, possui

uma maior concentração de pessoas entre 31-40 anos. Segundo o levantamento do CLACLS, a idade que compõe o grupo majoritário migrante brasileiro é entre 15-40 anos, pois este período é considerado como a idade ativa de trabalho.⁶ A Assembléia, possui um pequeno, porém, relevante percentual de pessoas com mais de 60 anos, o que não foi observado na Batista⁷. Podemos perceber neste gráfico, que a Assembleia trabalha com quase a metade de seus fiéis na mesma faixa-etária, enquanto a Batista consegue uma melhor distribuição das faixas-etárias de sua membresia. A razão desta melhor distribuição talvez esteja nas duas décadas de migração que a Batista apresenta à frente da Assembleia. Ou seja, aqueles que migraram mais cedo com suas famílias, já estão com filhos adolescentes e jovens adultos, o que nivela as faixas-etárias em proporções muito próximas.

Outro dado relevante de ambas as igrejas é o estado civil de seus fiéis anterior à migração e o atual. Por exemplo, antes de migrar para os EUA, 46,67% dos Batistas eram solteiros, hoje este número é de apenas 18,33%. No caso da Assembleia, os números são próximos, 42,86% eram solteiros antes de migrar e hoje existem apenas 14,29% de solteiros na igreja. Isto revela que muitos contraem matrimônios nos EUA. Se a taxa de solteiros caiu em ambas as igrejas a de casados aumentou significativamente. Antes de migrar, 48,33% dos Batistas e 33,33% dos Assembleianos eram casados, atualmente este número saltou para 76,67% e 71,43%, respectivamente. Já os divórcios não seguem o mesmo padrão nas duas igrejas. A taxa de divórcio aumentou na Batista de 1,67% para atuais 3,33%, enquanto a Assembleia houve uma queda de 19,05% para 4,76%. Uma hipótese para esta queda no número de divórcio na Assembleia pode ser o fator tempo. Como ela ainda é uma igreja bastante nova, ainda não há tempo suficiente para que casos de divórcio ocorram entre seus fiéis.

6. A prática religiosa e o papel da igreja para o imigrante

A importância das instituições religiosas para os imigrantes brasileiros nos EUA é muito grande. Dentre os benefícios, talvez o principal seja a criação dos mais variados tipos de redes sociais que auxiliam e empoderam estes imigrantes a nível local (ALVES, 2009). Comentando sobre as redes criadas pelas mais diversas instituições religiosas da Florida, Alves (2009, 1915, ed. kindle) diz: “Nosso campo de pesquisa revelou que congregações religiosas são um dos grupos institucionalizados de redes mais visíveis entre os imigrantes brasileiros no sul da Florida” (tradução nossa). Estas redes também são visíveis

⁶ Entre as conclusões do estudo do CLACLS estão: As migrações do Brasil para os EUA irão continuar no futuro; As migrações serão tanto por pessoas com altos índices educacionais (migram para ganhar um melhor salário fazendo o mesmo que faziam no Brasil) como também por aqueles que têm baixos níveis educacionais e que vão tentar qualquer emprego nos EUA; Os brasileiros continuarão a se concentrar nestes cinco estados, Florida, Massachusetts, Nova Jersey, Califórnia e Nova York; A população brasileira, com o tempo irá se naturalizar e cada vez mais novas gerações de brasileiros irão nascer nos EUA, o que aumentará o número de cidadãos americanos-brasileiros.

⁷ Provavelmente as pessoas com mais de sessenta anos da Batista estejam dentro dos 5% dos que não informaram a idade.

nas igrejas de Austin. Contudo, nem sempre estas redes estão dissociadas de poder e controle por parte daqueles que detêm mais capital social⁸ dentro das instituições. Segundo um pastor entrevistado, foi preciso ele chegar à cidade para livrar o povo de uma minoria dominante:

quando nós chegamos aqui, Austin com apenas seis mil brasileiros era um gueto... pequeno de brasileiros onde uma minoria mandava nos outros, tudo era muito difícil, você não pode fazer, você é ilegal, você não faz isso, você não faz aquilo, você não tem crédito, e aos poucos eu fui mostrando a este grupo de brasileiros que eles podiam abrir conta em banco, eles podiam alugar apartamento no nome deles, eles poderiam com vinte, trinta, cinquenta dólares a mais no aluguel morar em um lugarzinho melhor e nós fomos mostrando isto para os brasileiros⁹

Este depoimento mostra uma das formas que as igrejas usam para atrair e ganhar a confiança dos fiéis. Segundo outro pastor, existe uma expectativa por parte das igrejas ao se oferecer algum bem ou serviço às pessoas. Espera-se das pessoas alguma demonstração de gratidão, que neste caso se traduz com a permanência na igreja.

Normalmente é assim, esse link... 'Ah cara vai lá na igreja, a igreja vai te dar um apoio, procura alguém lá ou então vem no culto' e a pessoa vai e depois do culto o pastor vai anunciar na quarta-feira nós temos 'food bank', então do 'food bank' a gente tá distribuindo feira, vem buscar tua feira... 'food bank' a igreja compra um milhão por dez dólares, então a igreja dá tudo aquilo... então a igreja faz aquela feira e isto vai criando um link com as pessoas, nas pessoas vai criando, de certa forma gratidão. 'Pôxa, essa igreja me apoiou desde quando eu cheguei'. Aí tem o banco de apoio de móveis, aí a pessoa vai criando este link. Outra coisa que é fundamental são os filhos, a nossa igreja lá tem uma estrutura de ginásio, sala de crianças, berçário tudo isso gratuito a igreja não cobra nada...então as pessoa encontram na igreja um apoio estrutural, um apoio não só emocional, não só espiritual, mas também estrutural. Então as pessoas vão criando esse link e elas vão ficando nas igrejas ou não, claro que existem aqueles que quando criam asas voam mesmo e não estão nem aí, mas a grande maioria tem uma tendência de ficar por gratidão... a pessoa que chegou sem nada, sem nenhuma perspectiva já tem alguma coisa né." (ex-pastor de jovens da maior igreja batista brasileira dos EUA).

Esta forma de atrair fiéis, contudo, não é vista como oportunista uma vez que há liberdade para a não permanência da pessoa que está sendo ajudada. Todavia, a pesquisa nos mostra que a maioria dos fiéis das igrejas evangélicas de Austin foram ajudadas pelas mesmas quando chegaram à cidade. Por exemplo, 76,67% das pessoas da Batista disseram que foram ajudados pela igreja quando chegaram em Austin. Já na Assembleia o

⁸ Segundo Bourdieu, capital social é "o agregado dos recursos efectivos ou potenciais ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de conhecimento ou reconhecimento mútuo" (BOURDIEU, apud PORTES, 2000, p. 134).

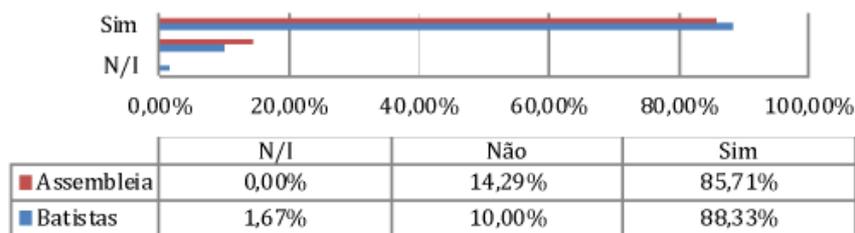
⁹ Neste caso o controle social saiu de um grupo da igreja e transferiu-se para o pastor que normalmente incorpora um papel paternalista e centralizador que facilita os mecanismos de controle (ver. MARTES, 1999).

número dos que foram ajudados chega aos 57,14%. Claro que quanto maior forem as redes internas criadas entre as pessoas de cada comunidade, mais oportunidades são criadas para que novas migrações aconteçam, o que favorece o crescimento da igreja (que sobrevive destas migrações). Porém, outra forma de atração acontece no campo da perpetuação da igreja como um ‘pedacinho do Brasil’.

7. A igreja como pedacinho do Brasil

No questionário passado às igrejas, uma série de perguntas foi feita no intuito de saber se as pessoas frequentavam a igreja por vê-la como uma extensão do Brasil, ou seja, como uma ilha onde elementos tipicamente inerentes à cultura brasileira estariam disponíveis a eles (comida, idioma, festas, etc.). Portanto, nesta parte, meu objetivo é tentar interpretar os dados obtidos em campo para entender melhor os imigrantes brasileiros religiosos.

Gráfico 3 - A igreja me faz sentir mais próximo do Brasil



Fonte: pesquisa conduzida pelo autor

O gráfico quatro nos mostra que a grande maioria das pessoas de ambas as igrejas sentem-se próximas do Brasil quando vão à igreja. É importante aqui mencionar o estudo de Marcus (2009, p.486) sobre a imaginação geográfica¹⁰ dos imigrantes brasileiros em Massachusetts. Embora o seu estudo seja basicamente sobre o uso da imaginação geográfica como fator impulsionador para a migração do brasileiro aos EUA, a lógica inversa também é legítima e acontece com frequência. Segundo Marcus (2009, p. 489) a imaginação geográfica pode ocorrer em duas vias, primeiro, a de inspirar a migração (a partir de um desejo ou sonho), porém, pode também causar o retorno destes imigrantes. Assim, o Brasil imaginado pelos imigrantes não é o Brasil real, mas uma projeção de um lugar idealizado, que eles chamam Brasil.

Assim sendo, ao serem perguntados se eles estavam satisfeitos com a vida nos EUA, 95% dos Batistas e 95,24% disseram que sim. Porém, isto não mudou o fato da maioria de

¹⁰ Segundo o autor, a imaginação geográfica é o “conhecimento espacial – real ou abstrato – que permite a indivíduos imaginar lugar” (MARCUS, 2009, p. 481, tradução nossa). Esta capacidade pode tanto impulsionar os que estão no Brasil a irem aos EUA quanto aos que estão lá, retornarem ao Brasil.

ambos os grupos admitirem que às vezes pensam em voltar a viver no Brasil (53,33% entre os Batistas e 52,38% entre os da Assembleia). Desta forma, ambas as igrejas servem como um oásis onde ant sede pelo Brasil ou pelas diversas formas culturais brasileiras é saciada.

Em seguida à pergunta que gerou o gráfico acima, foi perguntado o porquê dele/a achar que a igreja o/a torna mais próximo/a do Brasil e as respostas mais frequentes foram: cultura, idioma, brasileiros, amizade, comunhão. Estes dados apenas confirmam a sociabilidade entre os brasileiros através das redes interpessoais informais que os conectam principalmente em comunidades religiosas, tanto nos EUA quanto no Brasil (ver Vasquez, 2009). Também é importante dizer que todos os imigrantes brasileiros religiosos engajam-se em algum tipo de atividade transnacional que vai desde o simples contato com pessoas no Brasil (por email, Facebook, telefone, Skype, etc.) até o *download* de vídeos e outras mídias, como música, livros, etc. religiosos ou não, produzidos no Brasil ou outro país. Até mesmo as músicas cantadas nos cultos fazem parte de um circuito transnacional onde artistas e pregadores viajam até os EUA para apresentação em Congressos e outros eventos.¹¹

As igrejas são, segundo Vasquez (2009, 662, ed. Kindle), “um espaço para afirmação coletiva de identidade nacional”. Este espaço promove, não apenas os valores e a cultura brasileira para os imigrantes de primeira geração, como também serve para transmitir a identidade nacional para aqueles brasileiros da segunda geração, ou como Levitt (2004, p. 1005) chama, “geração transnacional” (em uma tentativa de abranger os jovens tanto no país emissor quanto no receptor). Segundo os pastores:

A gente tem sempre um programa dentro do nosso calendário para manter vivo no coração de todos os jovens brasileiros que estão aqui alguns aspectos da cultura brasileira né. Então, a gente celebra... o dia dos pais americano e brasileiro, não é? A gente celebra o sete de setembro (tanto é que nós mudamos o aniversário da igreja para sete de setembro, justamente porque a gente tem um momento cívico, canta o hino brasileiro, canta o hino à bandeira,... a gente procura fazer festas no padrão brasileiro, a gente canta ‘parabéns a você’, música brasileira, né? Sempre que a gente pode ter um momento para lembrar da cultura, etc., a gente faz isso para que justamente os jovens tenha alguma coisa, alguma ligação com o Brasil.” (pastor B)

A nossa igreja tem crianças que são nossos frutos, e eu acredito que o alvo maior hoje da igreja de imigrantes é ter que investir nesta segunda geração. Porque é justamente onde vai fortalecer o trabalho. Eu conheço pastores que estão aqui há 40, 50 anos e os filhos dos fiéis da igreja dele já estão todos cantando na igreja, todos fazendo parte da própria igreja, porque houve um investimento. (pastor A)

As duas citações acima, ainda que aparentemente divergentes (a primeira pensa na perpetuação dos valores nacionais e a segunda na perpetuação da igreja), partem do mesmo pressuposto dentre as várias atribuições sociais da igreja, existe também a de ser um “pedacinho do Brasil”, ou seja, perpetuar tanto para os brasileiros da primeira geração quanto para os filhos deles, a cultura, o idioma, as celebrações cívicas, etc.

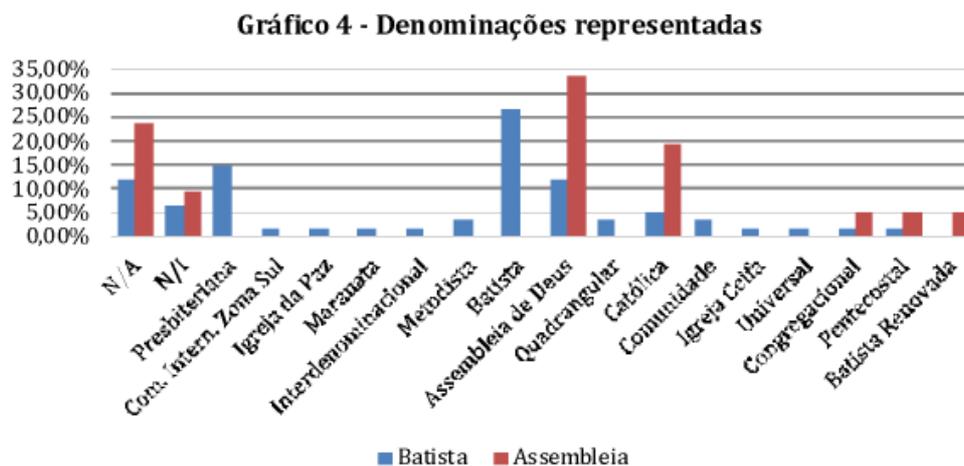
¹¹ A mesma coisa acontece no espiritismo kardecista transnacional (ver Bernardo Lewgoy (2012)– Entre herança europeia e hegemonia brasileira: notas sobre o novo kardecismo transnacional).

8. 'Afrouxamento' doutrinário

Outro desafio das igrejas de Austin relaciona-se com a pluralidade de doutrinas dentro de um ambiente denominacional. No Brasil, tanto a igreja Batista quanto a igreja Assembleia de Deus tem doutrinas definidas. Claro que existem vários pontos cinza entre estas denominações, especialmente as igrejas Batistas da convenção Batista nacional¹² e as igrejas pentecostais. Todavia, a despeito da influência pentecostal em igrejas batistas e de influências batistas na Assembleia¹³ estas duas denominações tem um corpo doutrinário bem definido.

Em Austin, a igreja Batista tem, em seu pastor, uma ligação com a Convenção Batista Brasileira (segundo o mesmo, todos os pastores das igrejas batistas brasileiras nos EUA estavam sendo considerados missionários pela Junta de Missões Mundiais [JMM] da CBB). Já a Assembleia tem, também na figura de seu pastor, uma ligação com a Assembleia de Deus, ministério Madureira¹⁴, uma vez que esta foi sua denominação antes de migrar aos EUA. Portanto, as duas igrejas em Austin tem, não apenas uma placa denominacional, mas também pastores que de uma forma ou de outra estão vinculados a estas denominações no Brasil.

Porém, independente das vinculações doutrinárias no Brasil e da consequente placa denominacional, o pastor quando chega aos EUA se depara com uma realidade bastante diferente do que ele/a está acostumado. Uma gama de representações denominacionais convivendo dentro do mesmo ambiente de culto. O gráfico a seguir mostra as denominações representadas pelos fiéis das duas igrejas de Austin.



Fonte: pesquisa conduzida pelo autor

O gráfico cinco demonstra a pluralidade denominacional e também doutrinária que as igrejas convivem diariamente. As nomenclaturas N/A (não aplicável) e N/I (não

¹² As duas convenções Batistas mais importantes são: A Convenção Batista Brasileira (CBB), tida como mais histórica e tradicional e a Convenção Batista Nacional (CBN), tida como 'renovada', ou seja, pentecostalizada.

¹³ Como por exemplo, batismo por imersão.

¹⁴ Mesmo que a ligação da igreja de Austin seja com a igreja da Flórida, a formação doutrinária do pastor vem do ministério da AD Madureira.

informado) precisam ser explicadas, para um melhor entendimento do gráfico acima. Em vários momentos, o pastor da Assembleia fez questão de enfatizar que sua igreja era composta de pessoas recém-convertidas, ou seja, pessoas que não eram evangélicas antes de conhecerem a igreja Assembleia de Deus na cidade de Austin. Estas pessoas, portanto, ao se depararem com a pergunta “você já era crente quando chegou aos EUA”, respondiam “Não”. Com uma resposta negativa na pergunta anterior, eles se voltavam à pergunta seguinte, “Qual sua denominação no Brasil”, ao que muitos deixavam em branco e outros escreviam “Católico”. Os que deixavam em branco recebiam a nomenclatura N/A. Já o que respondiam positivamente (ou seja, ‘Sim’) à pergunta sobre a fé evangélica antes de migrar aos EUA e deixavam em branco a pergunta sobre a denominação, receberam a nomenclatura N/I (não informado).

Diante desta informação, percebemos que a composição de N/A's e Católicos na Assembleia perfazem um total de 42,86%, confirmando assim a informação do pastor de que um bom número de pessoas havia se convertido em sua igreja. Neste caso, verifica-se na Assembleia uma situação mais favorável no que se refere à capacidade de doutrinação dos novos convertidos nos moldes pentecostais. Já a outra parte da igreja (que já professava a fé evangélica antes de migrar aos EUA) é composta por fiéis de igrejas pentecostais ou pentecostalizadas (por exemplo, Batista renovada). Como exceção a essa maioria pentecostal, encontra-se na igreja uma pequena minoria congregacional (4,76%).

No caso da Batista, a realidade é bastante diferente. Eles convivem com uma situação bem mais diversa em termos denominacionais e doutrinários, o que requer um ambiente com maior espaço para manifestações que destoam da prática comum batista. No que se refere a pessoas convertidas na igreja, o total de Católicos e N/A's na Batista somam apenas 16,67%. Isto sugere que a maioria dos fiéis já chegou à igreja convertidos à religião evangélica. Neste caso, diminui-se a possibilidade de uma doutrinação nos moldes batistas e favorece o “afrouxamento” doutrinário. Quando somamos as igrejas históricas representadas (Batista, Presbiteriana, Metodista e Congregacional), temos por volta de 46,67%, já as demais (excluindo a Católica), perfazem um total de 26,69%. O que chama a atenção é o número de Assembleianos dentro da Batista (11,67%). O que talvez revele um dissabor entre estas pessoas e a liderança da Assembleia na cidade de Austin

Ao perguntar se eles frequentariam estas denominações caso estivessem no Brasil, a resposta foi a seguinte: 71,67% dos Batistas disseram que sim, 20% disseram que não e 1,67% disse que talvez. Já no caso da Assembleia 80,95% responderam que sim, 9,52% disseram que não e 4,76% responderam que não sabiam. Estes números revelam que a Assembleia possui um grupo mais próximo da doutrina pentecostal e por consequência, não teriam a necessidade de mudar de denominação no Brasil. Já entre os Batistas o que se percebe é que muitos deles estão nesta igreja específica por falta de opção de outras igrejas brasileiras na cidade.

Conclusão

Concluimos que o “afrouxamento” não acontece da mesma forma e na mesma intensidade nas duas igrejas de Austin. A Batista, por abarcar um maior número de denominações que variam entre tradicionais e pentecostais, sofre uma maior pressão para “afrouxar” suas doutrinas e conseqüentemente manter o ambiente de culto mais plural e diversificado. Em várias situações, ouvi os fiéis da Batista dizer que a igreja não era mais “batista”¹⁵ porque ela estava perdendo sua identidade¹⁶. Já a Assembleia sofre menos pressão, uma vez que seus fiéis são na maioria recém-convertidos e/ou provenientes de igrejas pentecostais e pentecostalizadas. Este perfil dos fiéis da Assembleia os tem beneficiado a manter sua identidade pentecostal. Por algumas vezes, ouvi o pastor da Assembleia dizer que estava buscando criar uma identidade em sua igreja, mesmo que isto lhe custasse a saída de algumas pessoas.

Não se pode negar que existe uma competição entre estas duas igrejas e conseqüentemente suas denominações na cidade. A meu ver, a Batista é beneficiada com a secularização¹⁷ que resulta em uma maior liberdade religiosa no plano individual (ver. Pierucci, 2008, p. 14) e conseqüentemente abre espaço para perda das identidades denominacionais sem que isto prejudique a permanência e adesão de novos fiéis. A Assembleia, por sua vez, procura manter sua cultura religiosa pentecostal como algo que possa resultar em uma maior fidelização das pessoas. Neste caso, um grupo com mais firmeza doutrinária pode significar menos trânsito religioso.

Já na questão da sociabilidade, os dados desta pesquisa confirmam o que Martes (1999) já havia percebido nas igrejas de Massachusetts, ou seja, que “os imigrantes brasileiros procuram as igrejas... especialmente porque desejam se socializar”. Esta socialização passa inevitavelmente pela (re)construção de uma identidade nacional que tem nas comunidades religiosas uma de suas principais protetoras e propagadoras para as próximas gerações.

Referências

ALVES, José Cláudio Souza. Immigrant Regime of Production: the state, political mobilization, and religious and business networks among brazilian in south Florida. In: WILLIAMS, Philip J.; STEIGENGA, Timothy J.; VÁSQUEZ, Manuel A.. **A Place to Be: Brazilian, Guatemalan, and Mexican immigrants in Florida**. New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press, 2009. páginas Loc 1883- Loc 2204 edição Kindle.

¹⁵ Ou como eles imaginam ser a cultura religiosa de uma igreja batista.

¹⁶ Identidade aqui é o conjunto de doutrinas, valores e tradições característicos de cada denominação.

¹⁷ Teoria da secularização pode ser basicamente explicada como o retraimento da religião da esfera pública como consequência da modernização e do individualismo tornando-a fragmentada, privatizada e racionalizada (ver WILLIAMS, VÁSQUEZ, STEIGENGA, 1999, 260, ed. Kindle).

BESERRA, Bernadete. **Brasileiros nos Estados Unidos: Hollywood e outros sonhos**. Fortaleza/São Paulo/Santa Cruz: UFC/UNISC/HUCITEC, 2005.

LEVITT, Peggy. God Has no Passport: defining the boundaries of belonging. **Harvard Divinity Bulletin**, Massachusetts, v. 34, n. 3, páginas 44-57, 2006.

LEWGOY, Bernardo. Entre herança europeia e hegemonia brasileira: notas sobre o novo kardecismo transnacional. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João. **Transnacionalização Religiosa: Fluxos e redes**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. páginas 101-121.

MARCUS, Allan P. Brazilian Immigration to the United States and the Geographical Imagination. **The Geographical Review**, New York, v. 99, n. 4, páginas 481-498, out. 2009.

_____. Experiencing Ethnic Economies: Brazilian immigrants and returnees. **Journal of Immigrant & Refugee Studies**, London, v. 9 n. 1, páginas 57-81, fev. 2011.

MARGOLIS, Maxine L.. **Little Brazil: Imigrantes brasileiros em Nova York**. São Paulo: Papirus, 1994.

MARTES, Ana Cristina Braga. Os imigrantes brasileiros e as igrejas em Massachusetts. In: REIS, Rossana Rocha; SALES, Teresa. **Cenas do Brasil Migrante**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1999. páginas 87-122.

MARROW, Hellen. To be or not to be (Hispanic or Latino): Brazilian racial and ethnic identity in the United States. **Ethnicities**, London, Thousand Oaks, New Delhi, v. 3, n. 4, páginas 427-464, 2003.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João. Introdução. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João. **Transnacionalização Religiosa: fluxos e redes**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. páginas 8-13.

PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. **Tempo Social: Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. 20, n. 2, páginas 9-16, nov. 2008.

PORTES, Alejandro. Capital social: origens e aplicações na sociologia contemporânea. Disponível em <http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-6529200000200007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 21 jun. 2013.

VÁSQUEZ, Manuel A.. Beyond Homo *Anomicus*: interpersonal networks, space, and religion among Brazilians in Broward county. In: WILLIAMS, Philip J.; STEIGENGA, Timothy J.; VÁSQUEZ, Manuel A.. **A Place to Be: Brazilian, Guatemalan, and Mexican immigrants in Florida**. New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press, 2009. páginas Loc 502- Loc 865 edição Kindle.

VERTOVEC, Steven. Conceiving and Researching Transnationalism. **Ethnic And Racial Studies**, London, v. 22, n. 2, páginas 447-462, jan. 1999.

“MAGIA EVANGÉLICA”?!: UM REFLEXÃO DA IGREJA UNIVERSAL COMO UM NOVO MOVIMENTO RELIGIOSO “MAGIFICADO” NA COMPETITIVA ERA DA GLOBALIZAÇÃO

Samuel Marques Campos*

Resumo: Esta comunicação analisa características de novos movimentos religiosos observadas em cultos do “cenáculo do Espírito Santo”, templo central da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) de Belém-PA. Para realizar tal tarefa lançamos mão de pesquisa bibliográfica, observações etnográficas e entrevistas com fieis da igreja. Os autores utilizados para trabalharmos sobre as características dos novos movimentos religiosos foram Deis Siqueira, Leonildo Campos, Silas Guerriero e Donizete Rodrigues. Como a globalização é o grande impulsionador para o surgimento de novas religiosidades e têm estreita relação com a magia, trabalhamos com Marcel Mauss e Sir James Frazer para a análise da magia em práticas iurdianas. As observações etnográficas empreendidas foram ancoradas nas contribuições de Bronislaw Malinowski, Clifford Geertz e, especialmente, nos estudos de Roberto Cardoso de Oliveira. Tais observações procuraram verificar aspectos mágicos observados em cultos de cura e de prosperidade da IURD, considerando, para isso, os depoimentos (testemunhos) e outros aspectos observados durante a pesquisa de campo. Como complementação às observações, serão utilizadas entrevistas com participantes da IURD para maiores esclarecimentos sobre as observações empreendidas.

Palavras-chave: Igreja Universal. Magia. Globalização.

Introdução

Esta comunicação objetiva fazer uma descrição e análise (ainda preliminar) de algumas expressões mágico-religiosas observadas em reuniões da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e suas relações com os Novos Movimentos Religiosos (NMR).

Siqueira (2002) trabalha os NMR contemporâneos em Brasília e constata que eles apontam para o surgimento de novas religiosidades sincréticas em que há uma implosão do conceito de religião institucionalizada. Ela informa que tais religiosidades têm estre-

*É professor da Faculdade Teológica Batista Equatorial (FATEBE). É especialista em Ciências da Religião pela FATEBE (Belém, 2012) e atualmente é mestrando em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará. E-mail: samcampos81@gmail.com.

tado os laços entre a religião e a magia. Por isso, para compreender os NMR lançaremos mão dos estudos de Siqueira (2002), Campos (2002), Guerriero (2006) e Rodrigues (2008).

A IURD é a principal igreja representante do movimento neopentecostal brasileiro. Dentre suas múltiplas práticas relacionadas à prosperidade financeira, o exorcismo e as curas, a igreja tem, de forma marcante, vários elementos mágicos em seus rituais. Por isso, lançaremos mão das reflexões de Mauss (2003) e Frazer (1982) que fornecerão as categorias para a análise da magia em práticas iurdianas. Assim, buscaremos elencar características mágico-religiosas estreitamente relacionadas aos NMR encontradas em rituais do templo central da IURD no bairro Castanheira em Belém-PA.

A obtenção de informações ocorreu através da observação de cultos da IURD no segundo semestre de 2012 e início de 2013. A observação é uma técnica para se “obter [dados] a respeito de objetivos sobre os quais os indivíduos não têm consciência, mas que [podem orientar] o seu comportamento” (MARCONI; LAKATOS, 2008, p. 76).

A etnografia foi empreendida ancorada nas contribuições de Malinowski (1978), clássico da Antropologia, além de Geertz (2008) e Cardoso de Oliveira (2000). Geertz (2008) trabalha sobre como fazer uma boa descrição etnográfica (descrição densa) levando-se em conta que os dados obtidos passam pelo elo da significação e implica em interpretação. Cardoso de Oliveira (2000) trabalha a importância do *olhar* e do *ouvir*, que devem ser treinados para a percepção do fenômeno, além da relevância do ato de *escrever* como mecanismo importante de reflexão que dá a configuração final do trabalho antropológico.

Adicionalmente e como complementação à etnografia, realizamos entrevistas com participantes da IURD. Uma entrevista com M.C.N.S. Santos (2012), 62 anos, professora do Ensino Fundamental. Outra entrevista foi feita com o senhor M.J.P. Souza (2013), pintor, 50 anos juntamente com C.S. Souza (2013), filha do Sr. M.J.P. Souza (2013), doméstica, 23 anos. Tais entrevistas serviram para fins de esclarecimentos e maior detalhamento dos elementos mágicos que foram observados nos cultos.

1. Sobre os novos movimentos religiosos contemporâneos

A partir de 1960 ocorre uma grande mudança no cenário religioso mundial. Nas palavras de Siqueira (2002, p. 177) há uma “espiral de transformações por que passa a dimensão religiosa na atualidade”. Para Guerriero (2006) há, ao mesmo tempo, um crescimento de novas religiosidades e de fundamentalismos, sendo evidente o caráter plural das religiosidades hodiernas. Trata-se da explosão e proliferação de novas religiosidades: os NMR.

É nesse quadro, marcado paradoxalmente por um processo de secularização por um lado, mas por um pluralismo e disputas pelo novo “consumidor de bens religiosos” de outro, que devemos analisar os processos de sincretismo, de surgimento de novas organizações religiosas (algumas até de feições empresariais) e do aparecimento do que tem sido chamado, até por falta de um termo mais apropriado, de “*novos movimentos religiosos*” (CAMPOS, 2002, p. 98, grifos nossos).

A globalização, de acordo com Rodrigues (2008, p. 30), é o grande impulsionador para o surgimento dessas novas religiosidades. Para ele “[...] em quase todos os países atuais, ricos e pobres, embora com as suas especificidades, no contexto da globalização, há um terreno fértil para o aparecimento de novos movimentos religiosos, sejam de matriz judaico-cristã, oriental, filosófica e (pseudo) científica” (RODRIGUES, 2008, p. 30).

1.1. A religião na globalização: terreno propício para os NMR

Segundo Boaventura de Sousa Santos (2002), nas últimas três décadas ocorreu a globalização dos sistemas de produção, transferência financeira e divulgação internacional de informações e imagens por intermédio dos meios de comunicação.

A globalização aliada ao alto desenvolvimento da tecnologia tem estreita relação com o fenômeno do pluralismo hodierno. As informações que são disponibilizadas de forma acessível e cada vez mais veloz possibilitam que indivíduos, de qualquer lugar do mundo, tenham acesso, dentre outras informações, a diferentes culturas e religiões. No pluralismo hodierno os indivíduos, independente da sua nacionalidade, tradição, origem ou pertença, têm disponível diante de si, diferentes opções, em especial, religiosidades que estão disponíveis para serem apreciadas no mercado de bens simbólicos.

A religião com seu poder congregante adquire um poder muito maior de linguagem e de criação de laços. A sua “capacidade simbólica [...] se maximiza com os meios de comunicação. A era da informática coloca à disposição das organizações religiosas um conjunto de mecanismos de alcance transnacionais até então pouco usuais”. A TV e a internet, por exemplo, pelo longo alcance que extrapola os limites locais, facilitaram bastante a divulgação religiosa, através de programações, eventos, cursos e/ou literaturas religiosas. Esse novo contexto contribuiu para que a “cultura religiosa seja mundialmente difundida”, ultrapassando as fronteiras nacionais (ORTIZ, 2001, p. 66).

Todas essas transformações no cenário brasileiro, encontraram terreno fértil para o surgimento e crescimento de novas religiosidades. O Brasil é um país muito religioso e a religião possui papel importante na definição da vida das pessoas, das instituições e da política. No entanto, o Brasil está ficando cada vez mais urbano e globalizado e tem gradativamente recebido as ressonâncias desse processo.

Apesar de a secularização / pluralismo religioso romper com o monopólio das instituições religiosas tradicionais, não há a perda e/ou a extinção da religião. Pelo contrário, a religião adaptou-se a esta nova realidade, aprendendo a lidar com a concorrência do mercado.

O que resta é a presença simultânea de várias agências religiosas, convivendo entre si, acotovelando-se no mercado de sentidos e eficácias simbólicas, num oferecimento de seus produtos que, *grosso modo*, não serão mais adquiridos de forma permanente e, quando adquiridos, sofrerão as alterações do gosto do freguês (PORTELLA, 2008, p. 161).

O Brasil é peculiarmente marcado pela mistura de raças e culturas distintas, oriundas da Europa, África e dos Ameríndios. Por isso, nossa cultura brasileira é bem diversificada e plural e têm conservada, em especial na Amazônia, muitas crenças e magias oriundas das culturas supracitadas. Para Wagley (1977, p. 215) “pode-se facilmente atribuir uma determinada série de crenças [no Brasil] a uma dessas três culturas”.

Desta forma, a globalização impulsionou “o pluralismo religioso” e este “se torna, simultaneamente, fator e resultado da secularização” hodierna (PORTELLA, 2008, p. 160). Mas isso não significa o fenecimento da religião.

O desencantamento do mundo, de acordo com Weber, é o processo de racionalização e laicização das condutas religiosas. O termo refere-se ao processo propriamente religioso no qual as religiões éticas [como o cristianismo] operam a eliminação da *magia* como meio de salvação” (GUERRIERO, 2006, p. 50, grifo nosso).

A magia nunca deixou de existir. Paula Montero (2003, p. 40) ressalta que a secularização não significa “o declínio progressivo das religiões mágicas”, mas sim o que tem ocorrido é uma adaptação da religião em que há “a introdução da magia nas religiões éticas”, não havendo “oposição entre religiões mágicas e religião”. Por isso, a globalização com todas as mudanças que já foram supracitadas está entre os fatores que desencadearam os NMR (RODRIGUES, 2008, p. 33)

Assim, com a globalização e, ao mesmo tempo, com os desenvolvimentos tecnológicos da comunicação, isto é, o acesso rápido e abrangente de informações através das mídias, “temos contato com as grandes religiões tradicionais, com as antigas civilizações e com toda e qualquer forma nova de vivência religiosa” (GUERRIERO, 2006, p. 23), o que possibilitou o surgimento dessas novas religiosidades, pois “é neste contexto que aparecem as seitas, Igrejas ou confissões religiosas que prometem respostas rápidas e eficazes para a resolução de todos os problemas, materiais e espirituais.” (RODRIGUES, 2008, p. 31).

1.2. Conceito e características dos NMR

NMR “[...] é um conceito sociológico criado na década de 50 do século XX para designar e substituir a clássica tipologia [weberiana] Igreja-Denominação-Seita-Culto” (RODRIGUES, 2008, p. 29). Para Guerriero (2006, p. 23) os NMR surgiram no Brasil na década de 1970, mesma década em que a IURD nasceu!

Devido sua complexidade, é difícil definir os NMR. Para Guerriero (2006, p. 28) ele está associado ao conceito de seita ou culto. Tais termos “representam uma ruptura, uma separação diante das crenças, práticas e instituições religiosas”, como a Igreja Católica, Igrejas Protestantes Históricas e até há um distanciamento do Pentecostalismo Clássico.

Há, desta forma, uma nova concepção de religião. Na realidade, quando se fala de NMR, o termo “religiosidades” parece ser mais adequado que “religião”. De acordo com

Parker (1997, p. 143 *apud* SIQUEIRA, 2002, p. 178) “os limites que separam religião de magia estariam desaparecendo e a religião não mais poderia ser identificada com igreja”. Isso significa que a categoria weberiana de “igreja” não é mais adequada para ser aplicada a estes movimentos. Assim, há uma redefinição terminológica.

Para Campos (2002, p. 99, grifos do autor):

os especialistas em sociologia da religião têm usado a palavra “*igreja*” para designar uma “instituição que foi, como resultado da obra de redenção, dotada de graça e salvação” e que pode “receber as massas, e ajustar-se ao mundo”; enquanto “*seita*” se aplica aquela “instituição formada de voluntários, composta de crentes [...] rigorosos e explícitos, unidos entre si pelo fato de todos terem experimentado o novo nascimento”.

Desta forma, os NMR aproximam-se mais da categoria weberiana de “seita”, haja vista que há elas não se encaixam nas instituições religiosas oficiais, havendo “um grande trânsito [...] entre grupos, religiões, rituais, doutrinas, práticas”, pela “[...] busca pelo sagrado na contemporaneidade” (SIQUEIRA, 2002, p. 177).

Para tentar compreender os NMR, Siqueira (2002, p. 179-180, grifos da autora) apresenta algumas características de suas características:

nova consciência religiosa, ancorada na busca do *autoconhecimento* e do *auto-aperfeiçoamento*, na construção de uma *nova visão, holística*, do mundo, e construída, por boa parcela deles, em torno da preparação para a *Nova Era* ou *Novo Milênio*. O básico dessa nova consciência é composto por *elementos cristãos* e de outras tradições religiosas; cósmicos (energia universal, forças cósmicas ou unidade do cosmos); elementos de um eu sublimado (eu superior, eu maior, etc.) e valores reificados, como amor, liberdade e paz”.¹

Apesar de Siqueira (2002) não ter considerado grupos católicos e nem grupos protestantes em seu estudo, há algumas características enfocadas pela autora que encontram paralelo com a IURD: (1) o homem é o senhor do seu destino e é levado a conquistar suas vitórias; (2) divinização do indivíduo e a recuperação da magia; (3) a doutrina não é importante e sim a religiosidade e prática dos ensinamentos. É evidente que há aspectos que a IURD difere desses movimentos tratados por Siqueira como, por exemplo, a busca do holismo e do diálogo inter-religioso.

No entanto, várias das características arroladas supra são encontradas na IURD. Inclusive Rodrigues (2008, p. 18) considera essa igreja como um NMR. Por isso, é importante destacar suas raízes, cosmovisões e práticas que o aproximam de um NMR.

2. A IURD na trilha dos novos movimentos religiosos contemporâneos

Ancorado na Teologia da Prosperidade e na Confissão Positiva, que ensinam mecanismos para fazer Deus agir em favor dos fieis, a IURD introduz elementos mágicos em seus rituais.

¹ Os grifos foram da autora exceto na expressão “elementos cristãos”.

[...] o pentecostalismo, de todas as vertentes, vai se instalando com seus mitos, crenças e práticas rituais notavelmente mágicos. Pastores e fiéis enxergam a ação divina e demoníaca nos acontecimentos mais insignificantes do cotidiano. Para eles, não há acaso. Tudo é prenhe de sentido, e a Bíblia contém todas as respostas de que precisam. Daí a banalização de fenômenos sobrenaturais nas igrejas pentecostais (MARIANO, 2010, p. 110).

Seguindo o pressuposto de que a presença da magia nos NMR é uma de suas principais características, utilizamos as contribuições de Mauss e Frazer² para lançar luz sobre os elementos mágicos iurdianos.

2.1 A presença da magia na IURD

Ao trabalhar com o conceito de magia Mauss (2003, p. 126) discorre que ela “[...] é, por definição, objeto de crença [...] [e] é um bloco, nela se crê ou não crê”. Para ele “a crença na magia é sempre *a priori*. A fé na magia precede necessariamente a experiência: só se executa uma receita porque se tem confiança nela” (MAUSS, 2003, p. 127).

A magia, em especial a classificada como simpática, é uma forma de se agir sobre pessoas ou objetos. De acordo com Frazer (1982) existem dois ramos da magia simpática: magia homeopática ou imitativa e magia por contágio.

A magia homeopática é aquela em que “semelhante produz semelhante”, “um efeito se assemelha à sua causa”, “lei da similaridade”, “o mago deduz a possibilidade de produzir qualquer efeito desejado simplesmente imitando-o” (FRAZER, 1982, p. 34).

Já a magia por contágio se dá quando “as coisas que estiverem em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico”. Ou seja, “todos os atos praticados sobre um objeto material afetarão igualmente a pessoa com a qual o objeto estava em contato, quer ele constitua parte de seu corpo ou não”. Assim, há a “associação de ideias pela contiguidade” (FRAZER, 1982, p. 34).

A seguir serão elencados aspectos de rituais observados e relatados pelos nossos informantes acerca dessas modalidades de magia.

2.1.1 A magia simpática homeopática na IURD

Nessa modalidade de magia “a teoria simpática refere-se aos *raciocínios analógicos*” (MAUSS, 2003, p. 142, grifos nossos). Em um culto de terça-feira presenciamos pessoas trazendo pedaços de papel registrando problemas que deveriam ser superados. Várias pessoas traziam esse papel amarrado com um barbante e, em determinado momento de culto, sob

² Mesmo reconhecendo que Frazer (1982, p. 34-35) é extremamente evolucionista ao chamar, por exemplo, os povos que lançam mão da magia de “selvagens”, “ignorantes”, de “tosca inteligência” e “primitivos”, cremos que ele, juntamente com Mauss (2003), possui análises ainda pertinentes para a clarificação do conceito de magia.

o comando do pastor, desamarravam o nó simbolizando que o mal seria desfeito e resolvido. Isto significa que, pelo princípio da analogia, quando o nó fosse desamarrado, os problemas também seriam desamarrados e solucionados.

Em uma ocasião, presenciamos o pastor pedir para que levantássemos a foto de alguém, uma chave ou algum objeto que representasse o pedido a Deus. Quando levantamos, os obreiros passavam por entre os lugares e espirravam um líquido verde que o pastor chamou de “banho do descarrego”, alusivo ao nome do culto “Sessão do Descarrego” (de terça-feira). Enquanto estávamos com as mãos levantadas sentíamos um perfume exalado pelo líquido despejado em nós para que o mal que estava impedindo a bênção pudesse ser expelido.

Isto significa que pelo princípio da analogia, as fotos e objetos que representam parentes ou pessoas sobre quem queremos que sejam aplicadas as bênçãos divinas, quando se faz orações sobre as fotografias, é como se as próprias pessoas fossem atingidas pela bênção.

C.S. Souza (2013) retratou experiência semelhante:

uma mulher, que pensavam que ela era doida [...] ela ia pra igreja e levava um monte de fotos [...] e enchia os bancos [...] e ela não deixava tirar [...] as pessoas a chamavam de doida [...] [mas] eram gente que não sabia da fé da pessoa [...] mas aquela era a fé dela. Ela tinha fé que aquelas pessoas que estavam tudo ali naquelas fotos iam entrar na igreja [...] e ela orava pelas pessoas [...] pouco a pouco ela tirava as fotos, porque as pessoas estavam indo pra igreja. Pouco a pouco. Quando ela viu, todos estavam na igreja...ela deu o testemunho dela...que ela era chamada de doida [...] e ela falou que [seu propósito] era que toda a família dela ia pra igreja.

Perguntamos para a C.S. Souza (2013) se havia algum poder inerente nas fotografias. Ela nos disse que essa mulher

Ela levava [as fotos] para o pastor orar [...] porque as pessoas não queriam ir. Então, [...] ela levava uma roupa, levava uma foto [...] pra representar aquela pessoa [...] aí, quando ela menos esperava, as pessoas começavam indo [para a igreja] [...] então toda a família ...foi pra igreja ... por causa da fé dela.

Frazer (1982, p. 39) informa que a magia simpática homeopática pode ser classificada como positiva ou negativa. A primeira serve para “produzir o efeito desejado” e a magia negativa é para feitiçaria ou fazer mal a outros. A IURD trabalha com a positiva em que estimula o fiel a receber de Deus as bênçãos desejadas.

Nos lembramos de um culto de quarta-feira em que foram distribuídos dois pequenos pedaços de pães em formato da letra “S”. Segundo o pastor, assim como o nome “Jesus” possui duas letras “S”, as pessoas deveriam colocar esses pães atrás de suas portas para que durante toda a semana o mal fosse atraído para o pão. Assim como Jesus que morreu na cruz atraindo todos os nossos pecados e maldições sobre ele, assim também, por analogia, os pães iriam atrair todos os problemas que estariam perturbando os fieis.

Então, no culto de libertação da sexta-feira, esses pães seriam queimados representando que os males seriam queimados também.

2.1.2. A magia simpática por contágio na IURD

A IURD usa métodos mágico-sacramentais na relação do ser humano com o divino e do material com o espiritual. Há unção com óleo, utilização de copo com água, imposição das mãos, água unvida com óleo, fotografias de parentes, roupas de parentes, banho do descarrego, fórmulas pragmáticas etc. Enfim, diversos bens e objetos são utilizados em seus rituais.

Para Mariano (2010, p. 133) a IURD apresenta os objetos para

[...] *despertar a fé* das pessoas [...] Depois de ungidos, os objetos são apresentados os fiéis como imbuídos de poder para resolver problemas específicos [...] tendo por referência qualquer passagem ou personagem bíblicos. Dotados de funções e qualidades terapêuticas, servem para curar doenças, libertar de vícios, fazer prosperar, resolver problemas de emprego, afetivos e emocionais.

Na observação de Mariano (2010, p. 134), apesar de a IURD apresentar tais objetos como apenas simbólicos e como despertadores da fé, “para os fiéis [...] tais objetos, pelos quais esperam ter seus pedidos atendidos, contém uma centelha do poder divino”.

Frazer (1982, p. 42) discorre sobre a magia por contágio informando que ela:

[...] fundamenta-se na crença de que coisas que, em certo momento, estiveram ligadas, mesmo que venham a ser completamente separadas uma da outra, devem conservar para sempre uma relação de simpatia, de modo que tudo o que afete uma delas afetará similarmente a outra [...] é uma forma qualquer de meio material que [...] deve unir objetos distantes e transmitir impressões de um ao outro.

Acerca da magia por contágio Frazer (1982, p. 44) informa que “Supõe-se, por vezes, a existência de uma simpatia mágica entre o homem e suas roupas, de modo que estas, por si só, bastam para dar ao feiticeiro um certo poder sobre a vítima”

Perguntamos ao Sr. M.J.P. Souza (2013) sobre o uso de peças de roupa pertencentes a outra pessoa. Eu o indaguei se a pessoa sobre a qual se desejava a benção, sabe ou não que uma peça de roupa dela estava sendo levada a igreja. Ele nos disse que

tem muitos [casos] que não é preciso e tem muitos que é preciso [a pessoa saber] [...] é uma coisa que não é escondido de ninguém [...] pode pegar a peça com a pessoa sabendo, não tem problema nenhum [...] [sabendo ou não] o que vale é a intenção [...] é usado mais escondida na família que tem os jovens nas drogas, aí essa parte tem que ser escondido [...] aí leva a peça já escondido pra dar pra aquela pessoa vestir [...] [senão, se ele souber que levou para igreja] ele não vai querer vestir [...] então, dessa maneira é escondido.

Assim, as peças de roupa recebem orações especiais e as pessoas que vestem a roupa “abençoada” podem, por contágio, serem libertas ou curadas. Também indagamos o Sr. M.J.P. Souza (2013) sobre “banho do descarrego”.³ Ele nos disse que

o banho serve mais pra cura [...] esse banho é a Sessão do Descarrego, de dia de terça-feira. Terça-feira é uma reunião mais pra cura, para as pessoas que estão doentes [...] aí então, esse é o banho do descarrego. Quando dá meia noite, a pessoa toma um banho e se joga aquela água [do banho] [...] esse banho vem [abençoado] da igreja. É como eu tava te falando... é tudo pela fé. Se a pessoa não fizer pela fé, vai tomar um banho como se fosse uma água simples.

Logo em seguida ele conta um testemunho que presenciou de uma mulher enferma que, num culto de terça-feira, deu um testemunho que estava distraída, e, por isso, sem perceber, ingeriu o saquinho de banho do descarrego. Então ela

acabou bebendo a água [...] e naquele momento ela disse que as dores que ela tava sentindo passou na hora [...] ela tomou aquela água por descuido [...] mas naqueles saquinhos [do descarrego] é feita uma oração, antes de distribuir é feita a oração [...] é ungido como eu lhe falei pra depois entregar pras pessoas.

Em outro relato, o Sr. M.J.P. Souza (2013) informa sobre a distribuição do jornal Folha Universal

É igual ao jornal...o jornal da Igreja Universal [...] quando as pessoas andam na rua evangelizando [...] não é um jornal simples [...] como se a gente comprasse um jornal de rua [...] é um jornal que é feito um propósito naquele jornal, ali os pastores oram em cima daquele jornal, à meia noite e as seis horas da manhã [...] [eles] tem ungido também [...] para quando dar aquele jornal para as pessoas [...] aquelas pessoas vão ler aquele jornal e receber uma benção e também de aceitar Jesus [...] para aceitar Jesus como único salvador [...] é um jornal de evangelização.

Assim, nesses relatos elencados, percebemos que objetos de pessoas ou abençoados podem, por intermédio de magia simpática de contágio, transferir as bênçãos que foram derramadas nos referidos objetos sobre as pessoas que os tocam ou ainda a transferência de energia positiva dos pastores aos fiéis.

2.1.3. A noção de demônios

A noção de espíritos maus e demônios fazem parte do fenômeno mágico nas observações de Mauss (2003, p. 141). Para ele

Todos os ritos de exorcismo, os encantamentos curativos e, em particular, os feitiços ditos de origem não têm outra finalidade senão por em fuga um espírito ao qual se indica

³ O “banho do descarrego” é um líquido preparado pela IURD. Os pastores e obreiros oram sobre esse líquido, tornando-o especial e capaz de abençoar as pessoas que tomam banho com ele.

seu nome, sua história, a ação que se tem sobre ele. O espírito não é então, de maneira nenhuma, um elemento essencial do rito; ele representa simplesmente seu objeto (MAUSS, 2003, p. 139-140).

A existência de um mundo espiritual repleto de demônios faz parte da cosmovisão iurdiana. A IURD acredita que todos os males são oriundos da influência maligna. Para Macedo os demônios “são espíritos sem corpos, anjos decaídos, rebeldes, que atuam na humanidade desde o princípio, com a finalidade de destruí-la e afastá-la de Deus” (MACEDO, 2012, p. 20).

Perguntamos para Dona M.C.N.S. Santos (2012) se para cada enfermidade havia algum mau espírito correspondente. Ela respondeu afirmativamente dizendo que “eles são tão organizados que você não pode imaginar. Eles têm classificação e hierarquia [...] um manda no outro”. Ela cita várias entidades das religiões afro-brasileiras como nomes de demônios e dá um exemplo de como os eles disseminam doenças: “[...] [eles] colocam doença [por exemplo] em comida quando é preparada na umbanda”.

Isto significa que os espíritos malignos podem lançar males sobre as pessoas através de refeições enfeitadas, uma palavra de maldição rogada por um inimigo etc. Por isso, como os demônios são a causa de todos os males existentes na vida do ser humano, eles devem ser expulsos pelo poder do “nome de Jesus” para que a libertação aconteça de forma plena. Toda essa ênfase na crença nos demônios fez com que Bledsoe (2012) chamasse a IURD de um movimento “demoniocêntrico”, em que há ênfase no “inimigo de Deus” em seus cultos.

Conclusão

Ao longo das observações, entrevistas realizadas e da literatura iurdiana, verificamos a presença de elementos mágicos em cultos da IURD que evidenciam que esta igreja assume contornos dos NMR. Ela tem atraído milhares de fieis e no “cenáculo do Espírito Santo” as reuniões que presenciamos são repletas de pessoas.

A IURD lança mão de uma cosmovisão em que o mundo é povoado de demônios que provocam as mais diversas doenças e problemas para o ser humano e, ao mesmo tempo, o crente tem poder de fazer Deus agir. E as formas de fazer Deus agir em favor do fiel são os aspectos mágicos já vistos para ativar a benção divina.

Se, por exemplo, um fiel está doente é porque alguma entidade ou “espírito de enfermidade” a causou. Ele deve ser expulso com orações ou sacrifício de ofertas. Se para os vegetaristas e ribeirinhos “[...] o que interessa é saber *por que* alguém foi acometido por determinado mal” (MacRAE, 1992, p. 47, grifo do autor), no contexto iurdiano, não há um diagnóstico minucioso feito pelo pastor para proposição da solução do problema. Toda a origem da doença ou quaisquer outros problemas é de origem demoníaca e a entidade deve ser expulsa para que haja a cura e solução do mal.

Uma pergunta que podemos fazer é: porque no contexto brasileiro a IURD tem atraído milhares de adeptos? Bledsoe (2012, p. 99-102) atribui como hipótese que a IURD adaptou-se a uma cultura baseada no medo. Ou seja, a cultura brasileira é permeada por uma cosmovisão que assume a influência do sobrenatural em todos os aspectos da vida. Desta forma, a IURD lança mão de práticas da religiosidade brasileira, como o catolicismo popular e religiões afro-brasileiras, eliminando barreiras culturais, oferecendo soluções rápidas, pragmáticas e sincréticas, atribuindo todos os males aos demônios, facilitando, assim, novas adesões

A Igreja se contextualizou na atual época marcada pela pluralidade de valores. Por isso, ela tem flexibilizado crenças, sincretizado práticas e utilizado recursos mágicos de outros grupos religiosos, a fim de variar as opções do cardápio, sobreviver e crescer no mercado religioso.

Referências

- BLEDSOE, David Allen. Movimento Neopentecostal Brasileiro: um estudo de caso. São Paulo: Hagnos, 2012.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. As mutações do campo religioso: os novos movimentos religiosos e seus desafios à religião instituída no Brasil. *Caminhando* (online), São Paulo, v. 7, n. 1, p. 97-109, 2002. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CA/article/view/1493/1518>>. Acesso em: 04 Jul. 2013.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. 2.ed. São Paulo: UNESP/Paralelo 15, 2000.
- FRAZER, Sir James. Magia Simpática. In: _____. O ramo de ouro. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982, p. 34-46.
- GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: _____. A Interpretação das Culturas. 13. reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 3-21.
- GUERRIERO, Silas. Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 13-132.
- MACEDO, Edir. Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios? 17. ed. Rio de Janeiro: Unipro, 2012.
- MacRAE, Edward. Concepções caboclas de doença e o uso da ayahuasca. In: _____. Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritualizado no culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 47-58.
- MALINOVSKI, Bronislaw. Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção "Os Pensadores").
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. Técnicas de Pesquisa: Planejamento e Execução de Pesquisas, Amostras e Técnicas e Pesquisa e Elaboração, Análise e Interpretação de Dados. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2008.
- MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- MAUSS, Marcel. Análise e explicação da magia. In: _____. Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 126-173.

MONTERO, Paula. Max Weber e os dilemas da secularização. O lugar da religião no mundo contemporâneo. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 65, p. 34-44, 2003.

ORTIZ, Renato. Anotações Sobre Religião e Globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 59-74, outubro/2001.

PORTELLA, Rodrigo. Religião, secularização e (pós-)modernidade: Sobre sensibilidades religiosas contemporâneas. In: MAGALHÃES, Antônio; PORTELLA, Rodrigo. *Expressões do Sagrado*. Aparecida: Santuário, 2008, p. 149-164.

RODRIGUES, Donizete. Novos movimentos religiosos: Realidade e perspectiva sociológica. *Revista Antropológicas*, ano 12, volume 19(1), p. 17-42, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org). Os Processos da globalização. In: _____. *A Globalização e as Ciências Sociais*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002, p. 25-95.

SIQUEIRA, Deis. Novas religiosidades na capital do Brasil. *Tempo Social*, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 177-197, maio de 2002.

WAGLEY, Charles. Da magia à ciência. In: _____. *Uma Comunidade Amazônica: estudo do homem nos trópicos*. Brasíliana 290. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977, p. 213-249.

ENTREVISTAS

SANTOS, M. C. N. S. Depoimento [junho 2012]. Entrevistador: Samuel Marques Campos. 2 arquivos mp3 (72 min e 24 seg). Entrevista concedida em sua residência em Belém, Pará.

SOUZA, C. S.; SOUZA, M. J. P. Depoimento [fevereiro 2013]. Entrevistador: Samuel Marques Campos. 4 arquivos mp3 (1 h 47 min e 36 seg). Entrevista concedida em sua residência em Belém, Pará.

O PASSADO, HOJE: O “CORINHO DE FOGO” COMO NARRATIVA [DO MITO] ADAPTADA À CULTURA.

Valdevino de Albuquerque Júnior*

Resumo: “Desde que aqui chegou, foi com o próprio Brasil que o Pentecostalismo entrou em diálogo.” A síntese de Sanchis traz a reboque a questão das transações simbólicas religioso-culturais. A dinâmica de alguns cultos pentecostais evidencia tal aspecto dialógico, uma vez que o ritual, sob a égide do sistema sógnico das crenças, é desempenhado pelo crente, agente do sistema cultural. Imerso no oceano simbólico da sociedade da qual faz parte, o fiel vive a trama e o drama de ser o que é: um convertido, agora “forasteiro no mundo”. E a esfera dos ritos pentecostais desenha, nas páginas da experiência religiosa de seus grupos, a narrativa que atravessa a história, dinamizando o culto nas expressões do corpo que trabalha e sofre, mas que também salta, grita, aplaude e canta evidenciando, na religiosidade explícita da performance pentecostal, os nexos que fazem da fé a razão de ser dos “comportamentos consagrados” (Clifford Geertz). Entre os elementos cênicos que fazem de alguns cultos pentecostais uma ‘liturgie en mouvement’, ganha relevo, na presente reflexão, o peso ritual de certas canções que convidam a mitologia bíblica a reatualizar-se nas variadas expressões performáticas dos crentes. Gestos culturais que refletem a herança cultural da “matriz religiosa brasileira” (Bittencourt Filho).

Palavras-chaves: Música Evangélica. Pentecostalismo. Corinho de fogo.

Introdução

Entre as mais diversas formas de expressão artística existentes, cabe à música um lugar reservado no elenco das preferências populares. E o universo propriamente religioso, como universo popular que é, parece não destoar a tal realidade. Em seu livro “A necessidade da arte” Ernst Fisher (2007) levanta importantes questionamentos sobre o lugar ocupado pela manifestação artística na vida das pessoas: será a arte apenas um substituto da vida, da realidade? Neste sentido, será que ela não expressa algo mais que apenas uma necessidade de entretenimento? Será que a arte não expressa uma relação mais profunda entre o homem e o mundo? Será que a arte satisfaz, de fato, a várias necessidades humanas? E de que forma o faz? Tais perguntas, entre outras mais propostas pelo autor, representam, na verdade, apenas gotas frente às propostas oceânicas de reflexão ali sugeridas por Fisher.

* Mestrando em Ciências da Religião na UFJE

Por conta mesmo do caráter propedêutico da presente análise, cumpre ressaltar, ainda que sumariamente, essa característica da *arte*, ou seja, a capacidade que tem de materializar representações, expressando-as através de linguagens variadas. Sob a moldura da presente reflexão, limita-se a linguagem do mito, especificamente a narrativa mítica do livro sagrado do cristianismo, a Bíblia. E pelo caráter sumário deste texto, impõe-se uma brevidade nas observações, análise sucinta que, no entanto, não compromete a legitimidade da reflexão.

Na obra a que me referi, Fisher analisa algumas questões-chave nos estudos da interpretação da arte, entre eles *o tema, o conteúdo, a forma e o significado* na arte, e explica algumas relações entre esses conceitos. Neste sentido, “conteúdo” não deve ser confundido com “tema”, embora sejam conexos no processo da composição da arte propriamente dita. O conteúdo está associado ao significado/produção de sentido da obra/composição, enquanto o tema é algo mais abrangente, que pode ser abordado de várias formas.

O objetivo aqui não é obviamente uma pretensa incursão no estudo da arte, o que demandaria profundidade nas leituras dirigidas e específicas desse campo. No entanto, parece interessante e pertinente passar a limpo, ainda que de forma vaga, a noção desses dois conceitos, tema e conteúdo, na arte, sobretudo no objeto a que se refere este texto, o “corinho de fogo”. Como estrutura composta de música e letra, essas canções são condutoras de sentido para o grupo religioso (conteúdo), bem como tematizam narrativas bíblicas e também narrativas de histórias, casos, contos. Uma forma de *arte* que encapsula crenças, experiências e hermenêuticas, conferindo ao que antes era apenas um estilo popular de música a legitimidade de elemento ritual.

1. O “corinho de fogo”...

O que é o corinho de fogo? Trata-se de um segmento musical, uma canção de estilo popular, recorrente em algumas igrejas pentecostais. Cumpre aqui ressaltar que o uso deste tipo de música não é generalizado nos pentecostalismos¹, e sim em algumas igrejas em particular, sobretudo denominações localizadas nas periferias urbanas. São igrejas geralmente “autônomas” (BITTENCOURT FILHO, 1994;2003), sem vínculo administrativo com as grandes instituições bem estabelecidas do pentecostalismo clássico, tais como as igrejas de primeira onda, AD e CCB, as de segunda onda IEQ, BPC, IPDA (FREESTON, 1993;1994) e as neopentecostais IURD, IIGD, IRC e outras (MARIANO, 1999)². Antes de falar dos corinhos de fogo, é interessante ressaltar aqui o que vem a ser “corinho” no meio evangélico.

¹O universo pentecostal é vertiginoso e complexo. Inúmeros estudos e pesquisas com os mais diversos vieses de análise dão conta de evidenciar o multifacetado pentecostalismo brasileiro. Desde as origens do movimento pentecostal no país, no início do século XX, surgiram muitas cisões que, a partir das igrejas pentecostais pioneiras, foram cruciais na culminação de um sem-número de novas denominações de perfil carismático no país.

²Seria leviano afirmar, de modo genérico, que as grandes denominações pentecostais não se utilizam dos referidos corinhos de fogo, até mesmo por conta da dimensão do campo pentecostal e as relações dialéticas de influência simbólica que promovem intenso intercâmbio entre os pentecostalismos. A título de exemplo, IPDA e IURD, são igrejas bem diferentes; no

Antônio Gouvêa Mendonça (1995), em *O celeste porvir*, com base nos estudos feitos por David Martin (1967), faz uma abordagem dos tipos de protestantismo que se estabeleceram no Brasil. Para isso, ele analisa os elementos discursivos presentes na teologia protestante dos missionários a partir da mensagem dos cânticos dos hinários utilizados nas igrejas (*Salmos e Hinos*). De fato, os hinos revelam/testemunham a teologia dos autores. Daí o autor identifica e tipologiza os protestantismos brasileiros³. Na mesma obra, Mendonça alude a dois tipos de músicas presentes no protestantismo, também destacadas por Martin: os *carols* (cânticos alegres, mais populares) e os *coros* que, segundo eles, seriam músicas de teor erudito, de composições vinculadas ao cenário da música clássica. Na abordagem, os autores não deixam de destacar que os *carols* eram preferidos pela grande massa, aos “estratos intelectuais mais baixos”, enquanto os *coros* figuram entre os escolhidos pelas “pessoas de nível intelectual e status mais elevado” (1995, p. 221).

Estudos sobre a música evangélica já foram empreendidos no Brasil, enfatizando outros aspectos do universo musical “gospel”, incluindo aí desde relações de mercado a análises psicológicas dos fenômenos pentecostais; são trabalhos como os de Magali Cunha (2004), Jaci Maraschim (1983), Jacqueline Zirolto Dolghie (2007), Valdivino R. Santos (2002), entre outros, que evidenciam, sob um viés ou outro, o papel social da música evangélica como elemento conjuntivo e formador de identidades. Entretanto, não se encontra o mesmo volume de pesquisas, quer nos filtros de busca e/ou nas palavras-chave dos portais acadêmicos, quando o assunto é “corinho”. Há, sim, dois trabalhos importantes nessa temática. A análise de Éber F. Lima (1991) sobre a “corinhologia brasileira” e a pesquisa de mestrado de Luiz Carlos Ramos (1996), “*Os corinhos: uma abordagem pastoral da hinologia preferida dos protestantes carismáticos brasileiros*”; nesta reflexão o autor delinea, de forma bem sucinta, a historicidade dos corinhos e sua assimilação/aplicabilidade nas igrejas evangélicas.

Segundo Maraschim, “corinho é uma expressão que se tornou popular nas igrejas protestantes de missão para designar os cânticos alternativos (que não constam do hinário oficial) assim designados porque, originalmente, eram curtos e repetitivos” (1983, p. 13). Já quando se fala em “corinho de fogo”, está-se falando em pentecostalismo, é importante ressaltar. E não diz respeito a todos os ramos pentecostais, como já foi citado. Há um aspecto interessante nessas canções, o que me levou a assumir o desafio da busca pela compreensão de alguns aspectos simbólicos dessas músicas e a relação que se estabelece entre tais aspectos e a experiência carismática propriamente dita. Diferente daqueles

entanto, a presença recorrente de exorcismo nos rituais dessas igrejas vem acompanhada de cantigas similares aos corinhos de fogo. Todavia, são músicas de teor beligerante, sim, mas o uso esporádico desse tipo de canção nas grandes igrejas contrasta com a recorrência dos corinhos de fogo nos pentecostalismos de subúrbio. Ressaltando a realidade social dos grupos religiosos, bem como outros fatores de ordem cultural, ainda assim as bases da diferença entre essas igrejas são teológicas, diversidades pautadas na apropriação hermenêutica dos textos bíblicos.

³ Mendonça descreve os protestantismos como “protestantismo pietista”, “protestantismo peregrino”, “protestantismo guerreiro” e “protestantismo milenarista”.

“corinhos” descritos por Éber Ferreira e Luiz Ramos (músicas populares, repetitivas, de perfil majoritariamente romântico), os “corinhos de fogo” representam um processo de assimilação/absorção de elementos culturais do Brasil. Para além disso, refletem a influência sofrida no trânsito simbólico-cultural da religiosidade brasileira, especialmente com os toques da musicalidade das religiões de matriz africana⁴.

Alguns corinhos assumem um claro papel de mediador de conflitos entre os membros do grupo. É o caso das letras de apelo moralizante, seja fazendo referência a critérios normativos da igreja (tais como usos e costumes, vestimentas, abuso da vaidade no uso de cosméticos, etc.) e também agindo diretamente na mediação de grupo, em letras do tipo “conserte-se com teu irmão”, “varão de Deus não faz fofoca”, “homem de Deus não deve na praça, não é mau pagador”, etc. A execução dessas canções durante o culto é a voz [indireta] da instituição falando ao sujeito, embutida na simbologia musical dos corinhos, que transportam a teologia da igreja de forma estética e acusticamente aculturada.

Embora prevaleça nas letras o viés contraculturalista do “pentecostalismo de antiga”, os corinhos de fogo revelam um ‘pentecostalismo particular’, uma *cultura pentecostal brasileira*, diferenciada, que assenta raízes na experiência cultural dos actantes/sujeitos da manifestação carismática. Quando me refiro à “matriz religiosa brasileira”, faço referência ao que Bittencourt Filho (2003) descreve como sendo um tipo de “substrato religioso-cultural” que permeia o imaginário/ideário popular do Brasil. São músicas intercaladas por várias interjeições e louvações (que denunciam uma pronunciada idiosincrasia) que dependem da letra da canção e, acima de tudo, do repertório simbólico do intérprete principal, quem está ao microfone⁵. Em corinhos de fogo que falam de guerra, batalha, etc., destacam-se interjeições beligerantes do tipo “Queima, Jeová!”, “Vai ser destruído em nome de Jesus”, outras vezes com gritos em várias tonalidades, das baixas às altas frequências vocais, com desfecho geralmente glossolálico. Manifestações anárquicas, alternando gritos de forma estridente, ora com voz gutural, são comuns nesse tipo de culto pentecostal.

Isso não quer dizer, absolutamente, que não haja ordem ou uma liturgia mínima nestas reuniões. Cartaxo Rolim (1985) descreve muito bem algumas características do pentecostalismo, entre elas a própria liberdade “anárquica” conferida aos crentes durante as assembleias, destacando, contudo, os fatores hierárquicos que asseguram uma direção organizada ao culto: afinal, “há décadas o culto “guiado” pelo Espírito Santo realiza-se – apenas – assim. E ninguém se atreve a mudar. Nem o Espírito” (ALENCAR, 2010, p. 92).

⁴Sobre a temática específica das relações entre o universo das crenças afro-brasileiras e o dos (neo)pentecostalismo(s), o antropólogo Vagner G. Silva desenvolve profícuas reflexões, tanto em termos sociológicos quanto antropológicos (SILVA, 2005; 2007a; 2007b).

⁵Apenas em caráter de observação, o microfone sugere status, poder. Cantar, pregar, testemunhar, tocar um instrumento e etc., funções realizadas no palco, ou no altar, são ações que se realizam não apenas pela necessidade técnica de ter a capacidade vocal/instrumental amplificadas. Antes, estabelecem um cruzamento semântico com a ideia de utilidade levantada por Cartaxo Rolim (), já que o pentecostal não está sob as limitações que o impediam de realizar trabalho religioso no catolicismo. A experiência pentecostal se pauta também na dinâmica de ser usado por Deus através das atividades na igreja, tal como realizar sermões, ao microfone, por exemplo.

A observação dos cultos não advoga que os corinhos exerçam influência sobre o grupo; antes se verifica que essas músicas compõem (associadas aos demais elementos de culto) os rituais da igreja e, como importante componente, desloca o andamento do culto para uma dinâmica mais performática. O que eu quero dizer? A dinâmica ritual dos cultos é alterada acústica e imageticamente quando os corinhos de fogo são cantados⁶. Assim como o texto narrativo bíblico (mítico) evoca o místico de seu conteúdo verbalmente estabelecido na consciência e na crença pentecostal, o corinho (como arte que é) desempenha o papel lúdico de trazer o mito ao palco da experiência religiosa, o que representa menos uma simples sugestão psicológica da manifestação sobrenatural do sagrado, e mais uma fusão [efetiva] entre dois mundos (GEERTZ, 1989), onde a experiência carismática é um amálgama que liga esses dois universos: 1) os efeitos da *visão de mundo*, constituída pela experiência religiosa, sobre a existência ordinária e 2) o universo simbólico-religioso realimentado sistematicamente na dimensão territorial dos cultos, nos rituais, consagrando e legitimando o sistema de crenças.

2. ...como narrativa [do mito]...

As letras dos corinhos remetem desde narrativas bíblicas – e posterior associação destas aos episódios que constroem a experiência pessoal dos fieis – até referências a termos e expressões de outras formas de manifestação religiosa, especialmente a religiosidade africana. Daí serem comuns em alguns corinhos – inclusive incorporados ao vocabulário de muitos crentes – expressões como “tá amarrado”, com referências às “amarrações de exus” nos terreiros de umbanda e alguns terreiros de candomblé (SILVA, 2007, p. 233).

O repertório de corinhos de fogo é extenso e multitemático. Além das letras de base mítica, outras, tão frequentes quanto aquelas, explicitam ataques diretos ao catolicismo (“deixa a Maria, quem salva é Jesus”), ao protestantismo histórico (“crente frio tem que receber poder”), às religiões afro-brasileiras (“não tem pomba-gira que resista ao poder de Jeová...”), etc. Mas esta reflexão contempla apenas um aspecto: o processo de releitura dos episódios bíblicos, narrados sob o prisma da hermenêutica pentecostal, estabelecendo pontes entre a interpretação literal das passagens bíblicas e a “comprovação” dessa literalidade na experiência religiosa [sensível] dos carismas.

⁶ Parece importante ressaltar que os crentes demonstram maior liberdade de expressão gestual nas igrejas filiais, nos bairros, e não nas sedes das igrejas, localizadas geralmente na região central da cidade. Nestas também acontecem manifestações performáticas de experiência religiosa. No entanto, observa-se que são bem menos intensas que suas recorrências nos subúrbios. (Isso poderia sugerir que nos bairros mais distantes, onde conseqüentemente os cultos se caracterizariam pelos perfis de uma fração mais pobre da população – o que automaticamente levaria a associações entre pobreza-histeria ou coisas do tipo – os crentes viveriam maior “liberdade” de culto.) Não é bem assim. Parece haver, sim, uma orientação a que os membros se posicionem de forma mais moderada frente ao público flutuante recebido pelos templos centrais e que parece ser atraído aos cultos justamente por conta dos vários simbolismos mágico-religiosos presentes nas reuniões; tal atração é exercida pela presença de uma “matriz religiosa brasileira” que orienta os olhares do imaginário religioso da população, que atrai e impulsiona o sujeito a participar das experiências simbólicas das crenças populares, ressignificadas sob a leitura protestante carismática.

Ancorada (também) no capítulo 2 do livro de Atos, a doutrina pentecostal do batismo no Espírito Santo confere as bases que legitimam as manifestações da experiência religiosa no culto. Entre tais manifestações, o repertório comum às igrejas de perfil carismático é o batismo no Espírito Santo, com evidência de línguas estranhas (RODMAN, 2011; GILBERTO et al., 2008). Assim, o fenômeno em si, a manifestação carismática, representa a continuidade do agir sobrenatural de Deus entre os homens. Nestes termos, a experiência religiosa legítima, na sinestesia do grupo, o impacto do sistema simbólico pentecostal (o sistema de crenças) na reatualização do mito⁷.

O “corinho de fogo” do pentecostalismo funciona às vezes como uma “senha” para a manifestação carismática coletiva, estimulando a “irrupção do sagrado no mundo” (ELIADE, 2008, p. 86); porém, tal manifestação (e as características de seus intercursos comunicativos entre os fieis) encontra paralelos cênicos nas giras e hierofanias comuns em terreiros das religiões de matriz africana. Como ações rituais, esses “comportamentos consagrados” (GEERTZ, 2008) reproduzem o mito de origem.

3. ... adaptada à cultura

O pensamento mágico da matricialidade religiosa brasileira é bem pronunciado nos corinhos de fogo. O imaginário popular de um mundo habitado por espíritos que protegem ou perseguem, que auxiliam ou servem de “encosto”, enfim, espíritos de ações híbridas, “Anjos pentecostais”, “varões de branco”, “homem de branco” em ações híbridas, sob a apropriação hermenêutica pentecostal. Neste sentido, atribuições são conferidas a anjos, a Cristo e a outros personagens bíblicos. Letras de corinhos como estes, apenas a título de exemplo, recorrentes até mesmo em igrejas pentecostais mais antigas, revelam as continuidades simbólicas entre a cultura popular e o rearranjo interpretativo da hermenêutica pentecostal.

“Contempla este varão que chegou agora...
Abra a boca, irmão, e dê um glória
Eu dei glória e um varão desceu,
Trazendo a resposta do poder de Deus!”

“Deus mandou a cura divina
E livrou a minh’alma da ruína,
Agora eu vou, alegre, anunciar
Que Cristo está curando, aqui neste lugar.”

⁷ Rodman (2011) é enfático ao sublinhar que a experiência do pentecostal com o Espírito Santo, de forma sensível, através dos dons espirituais, é que torna o fiel apto a usufruir uma manifestação mais plena da presença do sagrado: “Quando uma pessoa participa da mesma experiência pneumática como fizeram os autores bíblicos, ela tem a capacidade espiritual de receber o que a Bíblia ensina. (...) Na experiência de muitos surge uma intensa consciência das coisas de Deus” (p. 565).

As representações da trindade nos corinhos de fogo constituem relações metafóricas, em que ocorrem associações de cada pessoa (Pai, Filho e Espírito Santo) aos símbolos pertinentes na teologia pentecostal. Assim, “a unção do espírito” aparece nas letras que falam do “óleo de Jeová sobre a cabeça”, “O azeite de Deus vai descer”, etc., todos fazendo referência às formas de manifestação do sagrado entre os crentes.

A leitura pentecostal das passagens bíblicas transfere a literalidade da compreensão dos textos para o espaço de culto, que passa a ser o território de manifestação do sagrado. Essa manifestação não foge ao estilo próprio do culto pentecostal, ou seja, um culto em que a participação ativa dos fieis confere uma dinâmica marcada pelo caráter festivo da “louvação”, já que o “canto é símbolo da comunicação oral”, lembra Corten (1996). Prosseguindo em sua análise sobre o pentecostalismo, Corten ainda sugere que “o canto, ao ser prolongado, produz uma elevação do clima emocional (...) e sua repetição torna-se enfeitadora” (1996, p. 60).

Ora, o estilo festivo das comemorações populares do Brasil parece se inscrever, culturalmente, nos momentos de ápices das manifestações carismáticas no culto pentecostal, carregando para o templo, no ‘*templo nato da cultura*’ que é próprio crente, as marcas do imaginário religioso brasileiro: canta-se os anjos, os demônios; canta-se a força das divindades, canta-se a tristeza e a alegria; canta-se e dança-se a celebração ritual da presença de Deus, da alegria coletiva que instaura a reatualização do mito.

De fato, as similaridades entre as performances rituais no culto pentecostal (e seus corinhos de fogo) e as manifestações mediúnicas das religiões afro-brasileiras, sobretudo a umbanda e suas “giras de fé”, seus cânticos e danças rituais (SILVA, 2007), num ambiente de liberdade e espontaneidade religiosa gestual, evidenciam algumas características da matricialidade religiosa do Brasil, que atravessa o núcleo dos credos, conferindo brasilidade às mais diversas formas de manifestação religiosa. A despeito de suas origens norte-americanas, esse protestantismo carismático que é o pentecostalismo dialoga com a cultura brasileira desde que aportou no país. Não por acaso é um pentecostalismo de “fisionomia latino-americana, indígena, católica e influenciada por cultos afro-brasileiros” (CAMPOS, 2005, p. 101). E esse dialogismo simbólico inter-religioso sugere naturalidade a um sincretismo não apenas religioso, mas cultural (SANCHIS, 1994).

Marcados pelo sincopado dos forrós e xotes, os corinhos de fogo atraem para o círculo dos fieis adoradores presentes algo mais que a presença da divindade e o carisma que embala as palmas, as danças, os cambaleios, os gritos, as interjeições da alma e dos cânticos: atraem para si aquilo que já lhes é impresso nos próprios atos de culto, impresso nas experiências individuais e coletivas da vida social, impresso na expressividade do corpo que abraça a ritualística dinâmica de uma apropriação hermenêutica que traz o mito a manifestar-se agora, na presença da igreja, inspirando um “ballet espiritual” dançado sob a luz da crença de que o mundo está cheio de espíritos, sim, mas o corinho que cantamos, diria o crente, aumenta a convicção de que cantamos a festa para o dono da festa, cantamos a verdade, cantamos nossa crença. E cantando nossa crença, cantamos nossa cultura. As-

sim, depósito aqui, nesta breve reflexão, certa confiança de que caminho numa direção talvez não tão óbvia, porém coerente, ao enxergar os corinhos de fogo como narrativa dos mitos adaptada à cultura brasileira. E parece que esta adaptação mítica em forma de cultura tem dado certo. Afinal, os dados do último recenseamento (IBGE, 2010) expõem que os pentecostalismos são os responsáveis pelo contínuo crescimento evangélico no país.

Conclusão

Quando a experiência religiosa é conduzida pela música, “que coloca o fiel em comunhão imediata com Deus” (MENDONÇA, 1999, p. 81), pode-se perceber a capacidade que os signos estético-acústicos da expressividade musical têm de apresentar (e representar), eficientemente, a grade miológica que sustenta o sistema de crenças do grupo. “Cristo está curando aqui neste lugar”, é a mensagem que conserva o mito de origem no presente, lançando no futuro a certeza de que o sagrado ainda estará presente. A experiência sensível do fiel que deposita suas crenças é um poderoso instrumento de legitimação desse mesmo sistema de crenças. Traduzindo crenças, os corinhos fornecem ao crente a possibilidade de cantá-las, vivenciando-as na expressão gestual de seu corpo, experimentando assim a “plenitude de alegria” de receber a presença compartilhada do “Totalmente outro”, diria Otto (2007).

Terrin (2004) lembra que, “perdendo o contato com o originário, perde-se tanto o sentido verdadeiro da música quanto o sentido religioso” (p. 219). A semântica traduzida nos corinhos de fogo vai além de ritualizar comportamentos; ela os ritualiza a partir de si mesma, sendo constituída na relação entre a cultura local que a precede e o sistema simbólico religioso. Nesse sentido, tal sistema de símbolos incorpora o “originário” e o mescla à cultura popular, quer nas canções populares, no modo de viver de um grupo, nos termos e expressões que compõem as estruturas de comunicação social, quer nas canções religiosas. Adaptada à cultura – e ao sistema de significados que ela é – a significação mesma encerrada nos corinhos de fogo avulta ainda mais sua importância religiosa e cultural, uma vez que agrega valores à cultura geral, ao exprimir, nas expressões rituais dos pentecostalismos, a riqueza de um matiz simbólico que nasce nas e através de rupturas e continuidades entre as diversas manifestações religiosas no Brasil. Afinal, se o samba, o choro e o forró são peças de um quebra-cabeças chamado Brasil, o corinho de fogo, embora das menores, também o é. Pelo menos se pode ver e ouvir o Brasil – e sua religiosidade – em todas essas canções.

Referências

ALENCAR, Gedeon. **Assembleia de Deus**: origem, implantação e militância (1911-1946). São Paulo: Arte Editorial, 2010.

BITTENCOURT FILHO, José. Remédio amargo. In: ANTONIAZZI, Alberto (et al.). **Nem anjos, nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 24-33.

_____. **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Koinonia, 2003.

CAMPOS, Leonildo. **As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro**: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. In: REVISTA USP, São Paulo, n. 67, p. 100-115, set.-nov., 2005.

CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo**: o pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.

CUNHA, Magali. **Vinho novo em odres velhos**: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. São Paulo: USP (Tese de doutorado), 2004.

DOLGHIE, Jaqueline Ziroldo. **Por uma sociologia da produção e reprodução musical do presbiterianismo brasileiro**: a tendência gospel e sua influência no culto. São Bernardo do Campo: UESP (Tese de doutorado), 2007.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FISHER, Ernst. **A necessidade da arte**. Rio de Janeiro: LTC, 2007.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil**: da constituinte ao impeachment. 1993. (Tese). 1993. 304 f. (Tese) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Unicamp, Campinas, 1993.

_____. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: **Nem anjos, nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 67-159.

GILBERTO, Antônio. **Teologia Sistemática Pentecostal**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo de 2010**: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em <http://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em 15 mar. 2012.

LIMA, Éber Ferreira Silveira. **Reflexões sobre a “corinhologia” brasileira atual**. In: Boletim Teológico, n. 14. mar. 1991. Porto Alegre: Fraternidade Teológica Latino-Americana, Seção Brasil, 1991. Disponível em <<http://www.ftl.org.br/downloads/bt014.pdf>>. Acesso em: 5 jan. 2011.

MARASCHIM, Jaci. **O canto e a expressão da vida**: música popular brasileira e culto evangélico. In: Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: IMS, fev., 1983.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

MARTIN, David. **A Sociology of English Religion**. New York: Basic Books, 1967.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Aste/ImS-Edims, 1995.

_____. Fenomenologia da experiência religiosa. In: *NUMEN*: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, UFJF, v. 2, n. 2, jul.-dez. p. 65-89, 1999.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Petrópolis: Vozes, 2007.

RAMOS, Luiz Carlos. **“Os corinhos”**: uma abordagem pastoral da hinologia preferida dos protestantes carismáticos brasileiros. São Bernardo do Campo: IMS (Dissertação de mestrado), 1996.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil**: uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis: Vozes, 1985.

SANCHIS, Pierre. **Pra não dizer que não falei de sincretismo**. In: Comunicações do ISER. Rio de Janeiro, n. 45, p. 5-11, ano 13, 1994.

SANTOS, Valdivino R.. **Manifestações Espirituais nas igrejas pentecostais**: um estudo psicossocial do transe através da música como mobilizadora de emoções. São Paulo: USP (Tese de doutorado), 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. In: REVISTA USP, São Paulo, n. 67, p. 150-175, set.-nov., 2005.

_____. **Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré**: relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: _____. (Org.) Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 191-260.

_____. **Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras**: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. In: REVISTA MANA/UFRJ, Rio de Janeiro, 13(1), p. 207-236, 2007.

TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e horizontes do sagrado**: culturas e religiões. São Paulo: Paulus, 2004.

WILLIAMS, J. Rodman. **Teologia Sistemática**: uma perspectiva pentecostal. São Paulo: Vida, 2011.

MICRONARRATIVAS RELIGIOSAS: UM ESTUDO COMPARATIVO SOBRE A FORMAÇÃO DE MEMÓRIAS COLETIVAS EM IGREJAS PENTECOSTAIS

Vítor Corrêa Aleixo*

Resumo: Diante do cenário, tratado por Jean-François Lyotard, de deslegitimação dos metarrelatos na pós-modernidade, observa-se o surgimento de uma miríade de novos relatos concorrentes ao tradicional catolicismo. Essa pesquisa atenta para a formação dessas micronarrativas elaboradas por denominações pentecostais que, embora se pretendam universalistas, apresentam matizes locais, comunitários e denominacionais. Para a elaboração desse estudo comparativo, foram realizadas observação-participante e análise documental em três igrejas pentecostais com significativo número de adeptos belo-horizontinos: Igreja do Evangelho Quadrangular, Assembleia de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus. Dessa forma, foi possível identificar um conjunto de fatores fundamentais para a formulação e legitimação desses recentes relatos religiosos: a existência de uma profecia original e de um líder carismático, os investimentos na criação de uma história institucional e de uma memória coletiva, e as rearticulações teológicas e ritualísticas consonantes à dinâmica oferta de bens e serviços religiosos. Portanto, nessa perspectiva comparada se alcança uma compreensão mais detalhada de como as micronarrativas variam conforme o perfil eclesial e de como estão relacionadas a duas dimensões essenciais do fenômeno religioso, descritas por Halbwachs e Hervieu-Léger, à construção da memória coletiva e às estratégias de regulação institucional. Afinal, conforme as análises de Peter Berger e Anthony Giddens, em um contexto de “destradiconalização”, de elevada competição interdenominacional e de individualização das escolhas religiosas, o pentecostalismo carece de instrumentos que garantam o controle pastoral sobre os membros da comunidade de fé, o que torna estratégico o investimento na legitimidade de suas micronarrativas e na congruência de sua memória coletiva.

Palavras-chave: Pentecostalismo. Memória. Micronarrativas. Evangélicos em Belo Horizonte.

Introdução

No último meio século a cultura religiosa brasileira se diversificou ou, pelo menos, observa-se uma pluralização do cristianismo nacional antes centrado no tradicional

* Bacharel em Ciências Sociais e mestrando pelo Programa de Pós Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGS-UFMG). Apoio: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: <vcaleixo@gmail.com>.

catolicismo e em algumas igrejas inexpressivas do protestantismo histórico e do pentecostalismo clássico (PIERUCCI, 2002; ANTONIAZZI, 2004). Na década de 1950, missionários deuteropentecostais entram em cena e renovam as estratégias proselitistas, investem em um evangelismo de massa, em programas radiofônicos e em espetáculos de cura divina. Sendo que trinta anos depois, com a incorporação de preceitos da Confissão Positiva e da Teologia da Prosperidade, configura-se o controverso neopentecostalismo com suas amplas exibições televisivas, ritos de exorcismo e milagres de enriquecimento (FRESTON, 1994; MARIANO, 2010). Em um breve período, o contexto social brasileiro deixa de ser compreendido através do “sincretismo hierárquico” e passa a compor o modelo do “pluralismo competitivo”, não mais a proeminência católica e seus cotidianos hibridismos com o espiritismo popular e kardecista, senão a multiplicidade conflituosa das religiões tradicionais e contemporâneas (FRESTON, 2009).

Mesmo que desde as missões jesuítas coloniais o grande relato da Igreja Católica não tenha reinado de modo universal, absoluto e unânime, tendo que se adaptar às diferenças crenças de imigrantes europeus e de nativos indígenas e africanos, é válido frisar que os relatos religiosos concorrentes ficaram marginalizados, reprimidos pela força policial e coagidos ao âmbito privado, aos templos fechados e aos terreiros escondidos (MENDONÇA, 2004; GIUMBELLI, 2008). Sendo assim, o modelo do “sincretismo hierárquico” se caracterizaria pela coação da cultura tradicional em se identificar antes com o catolicismo, e veladamente com o espiritismo kardecista, a umbanda ou o candomblé. Com a expansão e pulverização do pentecostalismo autônomo se observa não a formação de um coeso discurso explicativo das mazelas humanas e de unívocas promessas salvacionistas, mas sim a emergência de uma considerável multiplicidade de narrativas religiosas, marcadas por singulares princípios teológicos, composições ritualísticas, mitos de origem e identidades eclesiais. Dessa forma, esse breve estudo comparativo se dirige para a recente pluralização do campo religioso nacional a partir de uma dimensão ainda pouco analisada, a construção e legitimação de micronarrativas pentecostais.

Simplificando ao extremo, considera-se “pós-moderna” a incredulidade em relação aos metarrelatos. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências; mas este progresso, por sua vez, a supõe. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde, sobretudo, a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perde seus atores (*functeurs*), os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo (LYOTARD, 1988. p.xvi).

Embora os grandes relatos das religiões mundiais se considerem o único detentor da verdadeira mensagem divina, válida a toda criatura e a todos os povos, seu caráter universalista surge em contextos localizados, marcados pelas particularidades de seus preconizadores e pelas contingências sociais e políticas. A tradição milenar e o enraizamento cultural contribuem para que esses matizes circunstanciais sejam neblinados no catolicismo, islamismo e judaísmo, mas ao se atentar para as ramificações pentecostais, sua origem recente facilita o acesso a dados históricos, favorece a observa-

ção das condições fundacionais e o contato com os criadores das narrativas religiosas. Entretanto, frente a essa brevidade temporal se faz necessário estratégias institucionais e evangelistas orientadas para a criação de uma história eclesial, de uma identidade religiosa, de uma memória a ser compartilhada e difundida pela membresia e lideranças pastorais. É sobre essa questão que essa pesquisa se constrói, como que grupos pentecostais se mobilizam para a formação de micronarrativas religiosas, quais estratégias ganham cena na criação coletiva da memória institucional. Para tanto, selecionou-se três grandes templos evangélicos situados na região central de Belo Horizonte, cada qual representando uma denominação de destaque no mercado religioso local e nacional: o Templo dos Anjos da Igreja do Evangelho Quadrangular, o Templo Central da Assembleia de Deus e o Templo Maior da Igreja Universal do Reino de Deus. As metodologias de pesquisa empregadas foram observação-participante em cerimoniais e análise documental de produtos gospels.

A delimitação amostral se orientou pela proeminência que essas três igrejas pentecostais apresentam no mercado evangélico belo-horizontino e brasileiro. Tal posição de destaque se deve a dois fatores que se entrecruzam e se reforçam no campo religioso, o capital simbólico eclesial e a quantidade expressiva de membros. O primeiro fator se constitui a partir de variados elementos como a imagem pastoral exemplar, a suntuosidade e distribuição geográfica dos templos, a produção e difusão midiática, o capital econômico, a organização de eventos públicos, os trabalhos filantrópicos, a representação política e o reconhecimento conferido pelos pares evangélicos. Já o segundo fator pode ser ilustrado pelos dados do Censo 2010 que trazem o seguinte panorama do âmbito nacional e da capital mineira. O cenário pentecostal contemporâneo apresentaria a seguinte distribuição da população brasileira: 6,45% são filiados à Assembleia de Deus (AD); 1,20% à Congregação Cristã do Brasil (CCB); 0,98% à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD); 0,95% à Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) e 0,44% à Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA). No entanto, ao se considerar Belo Horizonte o arranjo pentecostal se mostra bastante distinto: 2,77% são filiados à IEQ; 1,87% à AD; 1,16% à IURD; 0,72% à IPDA e 0,21% à CCB.

Tabela A - Percentual da população residente por religião evangélica de origem pentecostal, segundo unidade territorial, Brasil e Belo Horizonte, 2010.

Unidades territoriais	Religiões evangélicas de origem pentecostal				
	AD	CCB	IURD	IEQ	IPDA
Brasil	6,45%	1,20%	0,98%	0,95%	0,44%
Belo Horizonte	1,87%	0,21%	1,16%	2,77%	0,72%

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

“Línguas repartidas”: formação e legitimação das micronarrativas pentecostais

E, de repente, veio do céu um som, como de um vento veemente e impetuoso, e encheu toda a casa em que estavam assentados. E foram vistas por eles línguas repartidas, como que de fogo, as quais pousaram sobre cada um deles. E todos foram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem (BÍBLIA, Atos, 2: 2-4).

Esse trecho bíblico referente à descida do Espírito Santo no tradicional dia de Pentecostes permite traçar uma analogia, de caráter tão somente heurístico, entre a criação de micronarrativas religiosas e as variadas línguas que tomaram os apóstolos. Similarmente à terceira figura da santíssima trindade, o cristianismo pentecostal se desdobra em diferentes narrativas e memórias conforme os tempos, os homens e os territórios que se encontra. Ao seguir o percurso analítico de Jean-François Lyotard (1988), a deslegitimação dos metarrelatos decorreria de um amplo processo cultural, em que os totalizantes sistemas de interpretação do mundo, fundados em saberes narrativos, relatos especulativos e de emancipação, estariam se fragmentando perante o saber científico e o pragmatismo disforme, cujos alicerces estariam no critério de desempenho. Similarmente, argumenta-se aqui que a difusão de “pequenos relatos” pentecostais e a relativa perda de credibilidade do catolicismo comporiam certo “pós-modernismo brasileiro”, sendo possível observar nas igrejas discursos que unem sincreticamente elementos de linguagem narrativos, denotativos, prescritivos, descritivos, etc., oriundos de entrecruzamentos com outras religiões e crenças mágicas. No entanto, o fato de destaque seria a incorporação de estratégias e saberes advindos de áreas do conhecimento científico, como a publicidade, a administração, a psicologia e a medicina. Isso se deve ao intuito de tornar o proselitismo mais eficaz, os rituais milagrosos mais performáticos, a oferta de bens e serviços religiosos mais atrativa, ou seja, orientam-se pragmaticamente para alcançar um maior desempenho empresarial e proselitista.

Essa configuração eclesial híbrida, aparentemente incongruente, pode ser mais facilmente identificada nas “catedrais evangélicas”, isto é, nos grandes e portentosos templos que contam com numerosa membresia, amplo alcance midiático e com consideráveis recursos financeiros. Na tentativa de se compreender a construção identitária e de um mito original nas igrejas pesquisadas, propõe-se que o conceito de micronarrativa pentecostal seja concebido como um “pequeno relato”, pretensamente universalista e absoluto, constituído por três dimensões da memória tratadas por Maurice Halbwachs (1990): institucional, coletiva e individual. A primeira se caracterizaria pela narrativa histórica oficial, amplamente aceita pelas lideranças e pela comunidade de fé, concernente aos primórdios da igreja, seus mártires e heróis, suas provações e aventuras, seu processo de expansão e de institucionalização. Já o segundo tipo se remete aos elementos compartilhados pela membresia da igreja local, os eventos ocorridos no período de fundação do templo, as relações cotidianas entre adeptos e líderes pastorais, os milagres alcançados, as datas comemorativas e os empreendimentos eclesiais bem-sucedidos. Por fim, o âmbi-

to individual teria significativo destaque nas composições ritualísticas e no marketing institucional, pois teria papel central no momento de conversão, do batismo nas águas e no espírito, dos testemunhos expressos durante os cultos religiosos e nas esferas de socialização extraeclesiais – profissão, família, vizinhança, escola, dentre outras.

Diríamos voluntariamente que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios. Não é de admirar que, do instrumento comum, nem todos aproveitam do mesmo modo. Todavia quando tentamos explicar essa diversidade, voltamos sempre a uma combinação de influências que são, todas, de natureza social (HALBWACHS, 1990, p.51).

No caso da Igreja do Evangelho Quadrangular seu marco inicial estaria na revelação espiritual experimentada pela missionária canadense Aimée McPherson em 1922. Essa experiência mística inspira a fundadora da IEQ a compor uma nova interpretação bíblica e uma peculiar teologia pentecostal, baseada em quatro princípios: “Jesus nos salva de acordo com João 3:16. Ele nos batiza com o Espírito Santo de acordo com Atos 2:4. Ele cura nossos corpos segundo Tiago 5:14-15. E Jesus Cristo vai voltar para receber-nos para si mesmo, segundo I Tessalonicenses 4:16-17” (MCPHERSON & COX, 1969, p.16). Essa profecia original, amplamente divulgada pela mídia da igreja, sustenta a memória institucional da denominação, justificando as campanhas de evangelização nacionais e transnacionais e a conseqüente inauguração do *Angelus Temple* (1923) em Los Angeles, sede da Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular. Após três décadas a IEQ fundaria a primeira igreja no Brasil (1951) e se disseminaria através da Cruzada Nacional de Evangelização (1953), liderada pelos missionários Harold Williams e Raymond Boatright (ROSA, 1977). Nesse momento a história oficial se mostrou como um fator proeminente na legitimação da micronarrativa quadrangular no contexto brasileiro, já que traz um passado mítico advindo de terras estrangeiras.

Talvez as Assembleias de Deus sejam o maior exemplo de criação de uma memória institucional dentre as igrejas pentecostais brasileiras, enquanto a IEQ funda sua Editora Quadrangular apenas em 1988, preocupada com a divulgação de seus periódicos, com seu marketing institucional e com a ampliação de sua evangelização, a AD funda em 1940 a Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD) – editora que protagonizou a difusão nacional de livros de sucesso do mercado gospel norte-americano. Sua origem data de 1900, em uma igreja batista em Chicago envolvida pelos primeiros movimentos de reavivamento protestante. Em 1910, os imigrantes suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, motivados por uma revelação divina de que era preciso ir para Belém do Pará, alojaram-se em uma igreja batista e iniciam seus trabalhos missionários no norte do país (ROLIM, 1986; FRESTON, 1994). Suas pregações ressaltavam dons pentecostais como a glossolalia, a profecia e a cura divina que atraíam a atenção do público, porém, desagradavam os protestantes históricos. Assim, quatro anos depois os missionários foram expulsos da igreja hospedeira, o que levou a uma divisão da membresia e a subsequente fundação da Missão

da Fé Apostólica, renomeada em 1918 para Assembleia de Deus. As lideranças religiosas e as publicações da CPAD fizeram uso estratégico das dificuldades vivenciadas por Berg e Vingren, criando uma imagem romantizada de dois mártires que dedicaram sua vida à consolidação da primeira igreja pentecostal do Brasil (FAJARDO, 2012). Ademais, o elemento temporal e o fato de ser a maior igreja evangélica nacional brasileira contribuíram, evidentemente, para a coesão e legitimidade de sua memória institucional.

Por sua vez, a Igreja Universal do Reino de Deus, se comparada às outras duas denominações de matriz pentecostal, não apresenta investimentos significativos na construção de uma história oficial, que promova sua identidade eclesial e que legitime sua memória institucional. Sua atratividade de público e coesão institucional se baseia em sua oferta religiosa, seu marketing eclesial, produção midiática, organização episcopal e, principalmente, no carisma pastoral. Há pouco mais de três décadas, o Bispo Edir Macedo se desligava da Igreja Pentecostal Nova Vida e junto ao missionário R. R. Soares fundavam a Cruzada do Caminho Eterno, campanha evangelista que se tornaria o exemplo paradigmático do neopentecostalismo brasileiro: a IURD. Desde os anos iniciais de sua criação, dedica-se ao evangelismo midiático, à produção editorial e à difusão de programas radiofônicos e televisivos, tendo comprado a Unipro Editora em 1980 e a TV Record em 1989, ou seja, seu perfil eclesial se atenta mais a demandas imediatistas do que à criação de uma história institucional. Poder-se-ia dizer que se existe uma profecia original iurdiana, essa seria sustentada pela figura carismática de seu pastor fundador, não em datas comemorativas, em epopeias fundacionais ou em um passado mítico.

De certo modo, os escândalos que a IURD se envolveu nos anos 1990, como as acusações de charlatanismo e estelionato, a divulgação do vídeo em que se ensinava como arrecadar maiores quantias de dízimos (1991), a prisão de Edir Macedo (1992) e o “chute na Santa” (1995), foram reinterpretados como um momento de martírio e de provações dos pastores e da membresia da igreja (MARIANO, 2010). Dois exemplos de publicações demonstram o quanto a memória dessa denominação neopentecostal se encontra centrada no carisma pessoal de seu fundador e nesses escândalos midiáticos: a biografia autorizada de 2007, “O Bispo: a história revelada de Edir Macedo”, e o primeiro volume da trilogia autobiográfica do líder iurdiano, “Nada a perder: momentos de convicção que mudaram a minha vida” de 2012.

Nas sociedades tradicionais, cujo universo simbólico-religioso está inteiramente estruturado por um conjunto de mitos, que explicam a um tempo a origem do mundo e a do grupo, a memória coletiva é dada. Ela está inteiramente contida nas estruturas, na organização, na linguagem, nas práticas cotidianas de sociedades regidas pela tradição. No caso das sociedades diferenciadas, em que prevalecem religiões fundadas que fazem emergir comunidades de fé, a memória religiosa coletiva se torna questão de uma reelaboração permanente, de tal sorte que o passado inaugurado pelo acontecimento histórico da fundação possa ser identificado a todo o mundo como uma totalidade significativa (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.61).

Portanto, há um trabalho racionalizado que se volta para a construção das micronarrativas e memórias pentecostais, conforme Pierre Nora, “os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais” (1993, p.13). Esse desafio contemporâneo se reflete nos três grandes templos pesquisados e em suas trajetórias históricas e eclesiais. Ao se observar a IEQ Templo dos Anjos, fundada em 1980 pelo atual pastor titular, Jerônimo Onofre da Silveira, identifica-se que seu poder simbólico e material se alicerça em certos elementos institucionais e gerenciais, como: a suntuosidade do templo, a administração do Instituto Teológico Quadrangular e, destacadamente, a concessão do canal de rádio com a segunda maior audiência na região metropolitana – 107 FM, a Rádio do Povo de Deus.

Por sua vez, em 1956 foi edificada a AD Templo Central cuja presidência foi assumida, dois anos depois, pelo renomado Pr. Anselmo Silvestre, liderança conservadora que prezou pela preservação dos preceitos tradicionais do pentecostalismo clássico. Porém, assim como outras igrejas cristãs no transcorrer dos anos 1980, as Assembleias de Deus passaram por um processo de renovação doutrinária, inspirada nas experiências neopentecostais e carismáticas, o que provocou dissensos e divisões internas na denominação (MARIANO, 2010). Em 2009, a administração do Templo Central foi transmitida ao neto Pr. Moisés Silvestre Leal, de perfil evangelista mais liberal e com traços neopentecostais, que vem apresentando considerável sucesso conversionista com seu evangelismo performático, seu proselitismo midiático e sua amenização do rigorismo moral assembleiano. Por fim, a construção do suntuoso Templo Maior (1992), foi resultado de um projeto institucional de expansão da IURD para as demais capitais brasileiras, com isso, houve um considerável deslocamento de recursos financeiros, concentrados no Rio de Janeiro, para as lideranças mineiras. Em menos de uma década o projeto proselitista iurdiano conseguiu um grande destaque em Belo Horizonte, ao arrebanhar multidões de fiéis, ampliar seu alcance midiático, lançar candidaturas políticas, tornando-se a terceira maior igreja evangélica de origem pentecostal no mercado religioso local.

Não é na história aprendida, é na história vivida que se apoia nossa memória. Por história é preciso entender então não uma sucessão cronológica de acontecimentos e de datas, mas tudo aquilo que faz com que um período se distinga dos outros, e cujos livros e narrativas não nos apresentam em geral senão um quadro bem esquemático e incompleto (HALBWACHS, 1990, p.60).

Esse breve levantamento dos traços da memória institucional foi possível, em grande medida, pela análise documental de livros, periódicos, programas radiofônicos e televisivos, dentre outros artigos do mercado gospel. No entanto, ao se adentrar os templos para a observação-participante se identificou que nessas três “catedrais evangélicas” a memória compartilhada de uma história oficial não seria o fator principal para a coesão e identificação da comunidade de fé, mas sim as interações entre memória coletiva e individual. Essa dimensão se mostra estratégica para a regulação institucional, pois a forma-

ção de uma memória compartilhada asseguraria a transmissão da prédica religiosa e institucional – seu passado mítico, seus heróis, sua excepcionalidade e suas datas comemorativas – tanto para os novos convertidos, quanto para as próximas gerações (HERVIEU-LÉGER, 2008). Além disso, a numerosa membresia que frequenta essas grandes catedrais, devido a sua multiplicidade de demandas pessoais e de trajetórias biográficas, representa um novo desafio para as lideranças, não vivenciado nas igrejas de bairro cuja integração comunitária se assenta em relações sociais estreitas, regulares e duradouras. É possível identificar nas “catedrais evangélicas” um núcleo duro de fiéis convertidos, estáveis e responsáveis pela organização dos cultos e eventos eclesiais, mas também uma ampla clientela sazonal, fluida e esporádica, atraída pelas promessas de milagres, pelas apresentações de cantores gospels, pelo marketing institucional e de boca-a-boca. Esse segundo perfil de adeptos por apresentar demandas mais imediatistas e maior autonomia em relação às lideranças pastorais, representaria um significativo desafio para a regulação institucional que se empenha pela conversão dessa clientela instável (BECK et al, 1997; MARIANO, 2008).

Por conseguinte, observa-se nas três “catedrais evangélicas” pesquisadas que seus perfis empresariais, voltados para a difusão midiática, marketing institucional e angariação de fiéis, entram em conflito com os preceitos teológicos clássicos e com as demandas dos grupos de fiéis mais tradicionais. No Templo dos Anjos (IEQ) e no Templo Maior (IURD) foi possível identificar uma menor atenção a elementos da memória institucional em favor da memória coletiva e individual. Sendo que nos cerimoniais dessas duas catedrais, mesmo em datas comemorativas, como o aniversário da denominação, nota-se nas composições ritualísticas e nas pregações uma ênfase na história local da igreja e da formação da comunidade religiosa. Com relatos idealizados a respeito dos esforços conjuntos de pastores e membros, e de eventos ocorridos na capital mineira, enquanto as lembranças de eventos fundantes, seja no Pará ou em Los Angeles, mostram-se pouco expressivos. De forma relativamente distinta a essas igrejas, a AD Templo Central se remete em ocasiões extraordinárias ao fato de ser a pioneira do pentecostalismo e a maior igreja evangélica brasileira. Apesar de ressaltar com maior frequência os detalhes de sua narrativa histórica, em seus cultos semanais os elementos cúltricos e os discursos pastorais também se concentram nas demandas imediatistas e na memória coletiva e individual.

Enfim, constata-se ao final desse estudo comparativo que a profecia original e o passado mítico ganham maior relevo na vida religiosa do núcleo duro de convertidos, nos cursos de formação teológica, nas escolas bíblicas, no trabalho de células e nas leituras de livros gospels analisadas nas três igrejas selecionadas. Para os membros mais envolvidos no cotidiano eclesial – convertidos, obreiros, diáconos e pastores –, a memória institucional e seus instrumentos de difusão midiática funcionariam como meios de consolidação da identidade coletiva, de coesão da comunidade de fé e de legitimação da igreja no mercado religioso local. No entanto, ao se tratar dos frequentadores instáveis se observa um deslocamento nas formas de adesão e de experiência religiosa (GOMES apud MAFRA, 2012).

Na oferta de bens e serviços simbólicos, nas correntes de oração e nos artefatos gospels voltados para a membresia esporádica e em processo de conversão, os âmbitos mais destacados seriam a memória individual e as necessidades pessoais prementes, qual seja, o passado de sofrimento, de pobreza e de traumas causados pela figura do diabo ou pela vida mundana. Nesse caso a necessidade de conversão, de ruptura com os hábitos e valores não cristãos, de um novo nascimento para uma vida vitoriosa, feliz e próspera, direciona a transformada memória individual para um futuro de promessas divinas. Tendo essa vida vindoura uma estreita consonância com a integração ao grupo religioso, o fortalecimento moral e a incorporação dos princípios identitários sustentados pela memória coletiva.

Conclusão

A própria nostalgia do relato perdido desapareceu para a maioria das pessoas. De forma alguma segue-se a isto que elas estejam destinadas à barbárie. O que as impede disso é que elas sabem que a legitimação não pode vir de outro lugar senão de sua prática de linguagem e de sua interação comunicacional. Face a qualquer outra crença, a ciência que ironiza (*sourit dans sa barbe*) ensinou-lhes a dura sobriedade do realismo (LYOTARD, 1988, p.74).

A tese de que a laicização do Estado, a secularização da cultura e a garantia da liberdade de expressão religiosa impulsionariam o pluralismo de crenças na modernidade, proposta por Peter Berger (1985), alia-se nesse estudo comparativo ao processo de destradicionalização e de deslegitimação dos metarrelatos (GIDDENS et al, 1997; ZEPEDA, 2010). Nessa concepção sociológica, o que se evidencia é a crise de plausibilidade das definições religiosas tradicionais, uma expansão do relativismo e dos questionamentos por parte da sociedade civil frente às autoridades teológicas. Esse deslocamento cultural decorreria de processos socioestruturais inaugurados com a modernidade, sendo que o evento crucial no campo religioso seria a Reforma Protestante, que coloca em xeque toda a organização milenar do clero católico, contribuindo para o desencantamento do mundo e para a laicização dos principados europeus. Frente a essa crise da teologia e da religião, haveria duas posturas das instituições religiosas: por um lado, haveria resistência à estrutura de plausibilidade vigente através da defesa de princípios distanciados da sociedade; por outro, as igrejas poderiam se aproximar da vida social se reorganizando e se renovando com vistas à acomodação ao mundo moderno (BERGER, 1985, p.166). Essa postura de acomodação às circunstâncias histórico-culturais seria própria do protestantismo, sendo radicalizado pelos movimentos pietistas que marcaram o luteranismo, o metodismo e o calvinismo, que apresentam uma conciliação não apenas com o mundo profano, mas também com a esfera psicológica, sensitiva e emocional dos indivíduos (WEBER, 2004).

Se para Peter Berger o protestantismo apresentaria um caráter prototípico com a modernidade, argumenta-se aqui que o pentecostalismo traria esse matiz em relação à pós-modernidade. Afinal, os movimentos reavivalistas norte-americanos de início do século XX se configuraram a partir de um intenso sincretismo cultural e religioso, destacadamente

com o emocionalismo metodista, o individualismo batista e a magia dos cultos afro-americanos. O que se soma aos hibridismos com as esferas da vida profana, por exemplo, o conhecimento laico, empírico e racional, e ainda as demandas imediatistas concernentes a problemas de saúde, familiares e financeiros. Um acoplamento basilar da construção de micronarrativas pentecostais, em que a razão técnico-científica se associa às experiências sensitivas e individualizadas com o Espírito Santo. Contudo, talvez o pentecostalismo contemporâneo e sua diversidade de pequenos relatos cumpram o papel do pietismo analisado por Berger, propulsor da pluralização e da relativização religiosa.

O pietismo foi um choque para a ortodoxia protestante porque “dissolvia” as estruturas dogmáticas deste em várias formas de emocionalismo. Era, portanto, desobjetivante ou “subjetivizante”, como se pode ver muito bem na noção de Wesley acerca do “coração aquecido”. Isso acarreta dois tipos de subjetivização: a emoção subjetiva toma o lugar do dogma objetivo como critério de legitimidade religiosa, colocando, assim, os fundamentos para a “psicologização” do cristianismo; e o mesmo processo relativiza os conteúdos religiosos, já que o “coração” de um pode dizer coisas diferentes que o “coração” do outro. O pietismo também ameaçava o esforço protestante para manter micro-cristandades em virtude de sua tendência à pluralização (BERGER, 1985, p.167).

Exposta essa breve análise comparativa, argumenta-se que para a formação e legitimação da memória coletiva se faz fundamental a presença de elementos da memória individual, representados pelos testemunhos públicos relativos à trajetória biográfica, ao processo de conversão, às demandas emocionais e aos milagres alcançados. Mas também elementos da memória institucional, concernentes à profecia original, ao passado mítico e à narrativa oficial do surgimento da igreja. Sendo assim, a memória coletiva se constitui através do entrecruzamento de uma dimensão macroscópica (história oficial) e outra microscópica (foro íntimo), podendo ser observada nos discursos e práticas ativadas pela liderança pastoral e pela membresia nas esferas de socialização religiosas e seculares (HALBWACHS, 1990, NORA, 1993). Defende-se que tanto a memória institucional quanto a individual só se sustentam na coesão da comunidade de fé, nas interações entre adeptos e na transmissão da prédica pentecostal, seja às próximas gerações ou aos novos convertidos (HERVIEU-LÉGER, 2008). Contudo, os investimentos na elaboração da história oficial da igreja, com a publicação de livros, veiculação midiática e a realização de eventos comemorativos, somada ao caráter emocional e imediatista do consumo de bens e serviços religiosos nas “catedrais evangélicas”, refletiriam uma dupla herança da modernidade ocidental no pentecostalismo: a protestante que se empenha de modo rigoroso na preservação da verdadeira e universal mensagem divina, e a pietista que se volta para o *self* e para a experiência espiritual fluida e sensitiva (BERGER, 1985; WEBER, 2004). Desse modo, configurar-se-ia um dispositivo híbrido, prototípico da pós-modernidade, que impulsionalizaria o processo de destradicionalização dos metarrelatos e que favoreceria a pluralização das micronarrativas pentecostais (BECK, GIDDENS, 1997).

Referências

- ANTONIAZZI, Alberto. *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?* São Paulo: Paulus, 2004.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de Estudo Pentecostal*: Antigo e Novo Testamento. Tradução por João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2012.
- BECK, Ulrich. “A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva”. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Ed. da UNESP, 1997.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- FAJARDO, Maxwell P. “Religião e memória: afirmação da memória institucional da Igreja Assembleia de Deus no Brasil”. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, ano V, n.13, maio de 2012.
- FRESTON, Paul. “Breve história do pentecostalismo brasileiro”. In: ANTONIAZZI, A.; FILHO, J. B.; FRESTON, P. et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994, pp.67-162.
- FRESTON, Paul. “Latin America: The ‘other Christendom’, pluralism and globalization”. In: BEYER, P.; BEAMAN, L. (eds.). *Religion, globalization, and culture*. Leiden: Brill, 2009, pp. 571-593.
- GIDDENS, Anthony. “A vida em uma sociedade pós-tradicional”. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Ed. da UNESP, 1997.
- GIUMBELLI, Emerson. “A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v.28, n.02, 2008.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988.
- MACPHERSON, Aimee S.; COX, Raymond L.. *O Evangelho Quadrangular*. São Paulo: Editora Quadrangular, 1969.
- MAFRA, Clara; SWATOWISKI, Claudia; SAMPAIO, Camila. “O Projeto pastoral de Edir Macedo: uma igreja benevolente para indivíduos ambiciosos?”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 27, n. 78, 2012, pp. 81-96.
- MARIANO, Ricardo. “Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos”. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, ano 8, dezembro de 2008.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- MENDONÇA, Antônio G.. “Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica”. In: SOUZA, Beatriz M. & MARTINO, Luís M. S. (orgs.). *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, 2004.
- NORA, Pierre. “Entre memória e história: a problemática dos lugares”. *Projeto História (Revista de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP)*, São Paulo, n.10, pp.07-28, dez. de 1993.

PIERUCCI, Antônio F. “Cadê nossa diversidade religiosa?”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 29 de dezembro de 2002.

ROLIM, Francisco C.. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1986.

ROSA, Júlio O.. *O Evangelho Quadrangular no Brasil: fundação e expansão da Cruzada Nacional de Evangelização*. Belo Horizonte: Editora Betânia S/C, 1977.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZEPEDA, J. J. Legorreta. “Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização”. *Rev. Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.25, n.73, junho de 2010.

GT 3: EXEGESE E TEOLOGIA BÍBLICA

Coordenadores: Prof. Dr. Leonardo Agostini Fernandes - PUC/Rio, RJ;
Prof. Dr. Paulo Jackson Nóbrega de Sousa - FAJE, MG

Ementa: A Bíblia é um tecido literário que nasce – e, em parte, é lido – numa comunidade que vive a dinâmica da fé em seu determinado ambiente sociohistórico. Nestes últimos anos, tanto os métodos histórico-críticos quanto as abordagens e métodos sincrônicos deram grandes contribuições para os estudos bíblicos e se estabeleceram como possibilidade de influxos recíprocos com várias outras áreas do saber. As experiências de Deus registradas na Bíblia favorecem imensamente a abordagem da temática: “Deus na Sociedade Plural. Fé – Símbolos – Narrativas”, proposta para o 26º Congresso da SOTER. O presente GT quer ser um espaço onde exegetas, teólogos e cientistas da religião possam interagir, apresentar suas contribuições e investigações sobre ambos os Testamentos da Bíblia e discutir como os estudos bíblicos podem ajudar na leitura, interpretação e compreensão das novas tendências religiosas, muitas delas, fortemente fundamentadas na Sagrada Escritura. Os novos horizontes que se descortinam nessa mudança de época desafiam a reflexão bíblico-teológica a repensar a experiência do Deus bíblico numa sociedade cada vez mais plural.

A JUSTIÇA COMO PROPOSTA DO REINO (Mt 5,20)

Ailton de Souza Gonçalves*

Resumo: O texto sagrado revela atitudes e comportamentos que norteiam a vida de uma determinada comunidade em um determinado tempo e espaço. O texto, contudo, não influencia somente sua comunidade de origem, mas todas aquelas que são orientadas pelo mesmo fenômeno religioso contido naquele escrito. Por isso o presente a pesquisa tem como objetivo analisar o valor que a justiça tem para a comunidade judaico-cristã que compôs o texto de Mateus 5, 20. A relevância desta pesquisa é oferecer luzes (pistas) para a reflexão acerca da justiça, em uma sociedade de injustiçados e injustiças que vive o homem hodierno e também propor uma reflexão que mostre o quando o texto sagrado é próximo da vida do homem contemporâneo, sendo um livro de testemunho e vida e não de oráculos.

Palavras-chave: Justiça. Reino. Jesus.

Introdução

O texto sagrado revela atitudes e comportamentos que norteiam a vida de uma determinada comunidade em um determinado tempo e espaço. O texto, contudo, não influencia somente sua comunidade de origem, mas todas aquelas que são orientadas pelo mesmo fenômeno religioso contido naquele escrito. Por isso a presente comunicação tem como objetivo analisar o valor que a justiça tem para a comunidade judaico-cristã que compôs o texto de Mateus 5, 20.

A compreensão de Jesus como mestre da Justiça, apresentado por Mateus, traz à tona uma orientação ética, social e religiosa, que busca extrapolar a justiça vivida pela comunidade judaica, até então orientada pelos escritos de “Moisés”.

A carência social das comunidades mateanas que estavam exiladas (sem pátria), provavelmente, no sul da Síria (sem moradia) fez Mateus inovar o que sempre fora forte na história Israelita, a questão da justiça. Porém, ele mostra que a justiça vinda de Jesus é mais ampla.

1. Contexto da comunidade Mateus

O movimento de Jesus em sua origem não foi algo uniforme. E estava inserido em um contexto em que coexistia uma variedade de grupos judaicos, que se divergiam entre si, mas o Templo servia como elemento unificador da identidade judaica. Com destruição

* Mestrando em Ciências da Religião - PUC Goiás. Contato: ailton.sg@hotmail.com.

do Templo, por ocasião da Guerra Judaica, de 66-70 d.C., acontecimento trágico trouxe mudanças no cenário religioso dessa comunidade.

A respeito da destruição do Templo de Jerusalém são necessários alguns acenos, pois este acontecimento “não foi apenas um golpe político para o povo de Israel, significou também a destruição do centro cultural e religioso do povo” (OVERMAN, 1997, p. 45), uma vez que, a vida da comunidade judaica gravitava em torno do Templo de Jerusalém.

Com a “destruição do Templo, acabaram o culto sacrificial e muitos atos e deveres religiosos ligados ao mesmo. Por exemplo, romarias ao Templo, toque do *shofar* quando o ano novo caía num sábado e determinados tributos” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 254). Desse modo, quase todos os grupos organizados do Judaísmo deixaram de existir junto com o Templo (saduceus, zelotas, essênios).

Um grupo que teve ascensão neste momento de crise foi dos fariseus. Eles “já possuíam um programa abrangente de identidade social e religiosa que não exigia a presença do Templo” (OVERMAN, 1997, p. 45). Por isso a influência farisaica na reorganização do judaísmo pós-70 não pode deixar de ser notada.

Na tutela dos fariseus, o Judaísmo desenvolveu um sistema centrado na aplicação das Leis de pureza no lar e à mesa. O dízimo, a observância do sábado e o estudo da Torah, que eram características que marcantes na existência do grupo farisaico mesmo antes da destruição do Templo.

Por volta do ano de 80, o judaísmo se reuniu na cidade de Jabne, essa reunião foi considerada um divisor de águas “na história do judaísmo, pelo fato de ter estabelecido os rabino como o corpo autorizado e de ter marcado o surgimento do judaísmo rabínico como a forma normativa do judaísmo” (OVERMAN, 1997, p. 48). A reunião de Jabne teve como objetivo unificar os vários grupos do judaísmo formativo.

Na reorganização do Judaísmo, os rabinos passaram a ser liderança e tinham as seguintes funções: “o estabelecimento das normas legais e sua derivação da Escritura, a consciência e administração da justiça” (ECHEGARAY, 2000, p. 333), tornam-se assim, os responsáveis pela unificação da comunidade do judaísmo formativo.

Em consequência disso, a comunidade de Mateus, teve dificuldade em continuar dentro do Judaísmo, já que para ela, “Jesus é superior a Moisés, mediador da revelação do Sinai, com o qual, por outro lado tem em comum um destino de perseguições” (BARBAGLIO; MAGGIONI, 2002, p. 55). Destarte, “a melhor maneira de compreender a comunidade mateana seria como um movimento reformador dentro do Judaísmo que se tornou uma ‘seita’ como reação à sua rejeição” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 258). Já que a comunidade foi excluída do Judaísmo em formação, teve que se reorganizar e criar uma identidade nova.

Este escrito, que foi elaborado num contexto em que maioria dos participantes da comunidade mateana era proveniente do Judaísmo. Por isso, ele tem como propósito

demonstrar que “Jesus de Nazaré é o Messias prometido no Antigo Testamento, e ansiosamente esperado pelo povo judeu” (SCHMID, 1973, p. 43). Assim, “insiste que a essência da revelação a Israel, especificamente a Lei continua plenamente válida” (KOESTER, 2005, p. 191). Assim, ao longo do Evangelho Jesus interpreta e ensina a vivência da prática da justiça maior, que extrapola a dos outros ‘rabinos’.

A acolhida da “Lei e sua aplicação nos atos de Justiça e misericórdia serão o grande fator que identificarão a comunidade” (ANDERSON; et al, 2005, p. 62). Este é o diferencial ou a identidade da comunidade mateana. O texto de Mateus nos oferece um viés, da justiça como proposta do reino dos Céus. Não qualquer justiça, mas uma que possibilita a “concretização de toda a ‘justiça’ divina, que consiste na fidelidade de Deus à sua Palavra, ou seja, em seu objetivo de ‘ser-para’ as pessoas” (ZEILINGER, 2008, p. 15). O que foi vivido, testemunhando e ensinado por Jesus, é proclamado no evangelho escrito pela comunidade de Mateus.

2. Mateus: o Evangelho da Justiça

Jesus nasce num ambiente de um homem justo (Mt 1,19), fiel aos mandamentos de Deus. Uma vez que, Maria aparece grávida, sem ter relação com José, tendo ele uma atitude de “‘justiça’ própria do homem piedoso, reto temente a Deus, obediente à Sua vontade” (LANCELLOTTI, 1980, p. 40), ele escolhe se retirar a realizar a justiça dos fariseus e escribas, que seria denunciar a traição, e ela seria apedrejada (Lv 19,20-22; Dt 22,22-29). Ao preservar a vida, ele realiza uma ação própria de quem vive inspirado pelo reino dos Céus.

As primeiras palavras de Jesus no evangelho de Mateus são: “deixa como está, pois convém que cumpramos ‘toda a justiça’” (Mt 3,15), no momento do seu batismo no Jordão. O final da expressão *πᾶσαν δικαιοσύνην* (“toda a justiça”) aponta um caminho: ‘toda justiça’ não é a justiça especial do Filho de Deus, que há de cumprir Jesus somente, e sim todos os que são justos” (LUZ, 1993, p. 216). Aqui se apresenta um projeto de vida abraçado por Jesus, que conseqüentemente deve ser abraçado pelos seus discípulos. Algo interessante é o sentido cristão desta cena do Evangelho, pois o vínculo do discípulo com o Reino e a prática da justiça se dá primeiramente através do batismo, depois, através da escuta a atenta Palavra de Deus, que motiva uma ação orientada pelo Reino.

Mateus é o evangelho da justiça (Mt 3,15; 5,6; 10,20; 6,1.33; 21,32). A justiça é o tema usado para qualificar a missão de Jesus e a de seus discípulos, que é buscar o Reino e a sua justiça (Mt 6,33). Diferente dos fariseus e escritas, já que Jesus apresenta a nova justiça, que consiste em não aplicar mecanicamente uma lei, mas em viver a vontade de Deus, que é Pai, e viver em conformidade com o Reino.

3. A justiça do Reino

A busca fundamental do discípulo deve ser o ‘reino dos Céus e sua justiça’ (Mt 6,33). O Reino que está aí, no aqui e agora da vida, que porém não se esgota no hoje, se

desdobra para a eternidade. Por isso, deve ser preocupação primeira de todo discípulo. A atenção voltada para o Reino conduz a vida do discípulo no caminho da justiça.

Essa “‘justiça’ não se torna propriedade, mas deve ser buscada sempre de novo” (ZEILINGER, 2008, p. 234). É vista como meta de vida em YHWH, não se identifica com legalismo farisaico. A justiça ‘superior’ que Jesus propõe, apresenta o caminho para a vivência do Reino, algo sempre novo e atual na vida do discípulo.

4. Conclusão

Conclui-se que o Reino não tem o seu fim aqui, por isso aponta para um julgamento de Deus que se dará por meio da justiça e misericórdia que praticamos (Mt 25,31-44). Assim apresenta uma realidade escatológica presente na justiça que praticamos. Pois no final, será um verdadeiro julgamento das ações dos homens, e de cada homem. As ações do homem serão avaliadas sempre em confronto com o próximo. O critério de julgamento é a prática do amor e da misericórdia, que se entende em uma determinada situação: famintos, sedentos, estrangeiros, nus, doentes, prisioneiros... excluídos (cf. Mt 25,42-43).

O Reino aponta para uma realidade escatológica que exige uma atitude coerente no hoje da vida do discipulado. Ao olharmos o julgamento escatológico apresentado no final do Evangelho, somos remetidos ao discurso do Sermão da Montanha, pois nele o evangelista apresenta uma chave catequética para o discipulado. Jesus corrige a Lei e a sua interpretação, e apresenta a ‘nova justiça’. Todo o ensinamento contido neste discurso visa a práxis de Jesus como fundamento do agir coerente frente à irrupção do Reino, que se dá na base da prática da justiça, vivida e ensinada pelo mestre da justiça. Como superação da justiça dos fariseus e escribas, a justiça do discurso ensinada e vivida por Jesus, mostra a “práxis do amor, postulado por Cristo como exigência suprema. Não representa só indicação externa, mas também e, sobretudo a resposta do homem, no qual a proximidade do Reino fez desabrochar novas fontes e capacidades reais de amor” (BARBAGLIO; MAGGIONI, 2002, p. 148). Dessa maneira, se vive a verdadeira justiça que tem seu fim e origem em Deus, pois a fidelidade gera o amor, este último comprometimento com os preferidos do Pai.

Referências

- ANDERSON, Ana Flora, et al. *A história da palavra II*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos (I)*. São Paulo: Loyola, 2ªed. 2002.
- LANCELLOTTI, Angelo. *Comentário ao evangelho de São Mateus*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- LUZ, Ulrich. *El evangelio según san Mateo, 1-7*. v. 1. Salamanca: Sígueme, 1993.
- KOESTER, Helmut. *Introdução ao novo testamento*, v. 2. História e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005.

OVERMAN, J. Andrew. *O evangelho de Mateus e o Judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997.

SCHMID, Josef. *El evangelio según San Mateo*. Barcelona: Herder, 1973.

STEGEMANN, Ekkehard W., STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo, os primórdios no Judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2004.

ZEILINGER, Franz. *Entre o céu e a terra, comentário ao sermão da montanha (Mt 5-7)*. São Paulo: Paulinas, 2008.

A AÇÃO PARABÓLICA DO MAIOR NO REINO DE DEUS (Mc 9.33-37)

Dr. Claiton André Kunz*

Resumo: *Jesus utilizou diferentes métodos de ensino durante o seu ministério. Um destes foi o método das ações parabólicas, nos mesmos moldes das ações simbólicas dos profetas do Antigo Testamento. A presente pesquisa procura analisar a ação de Jesus ao tratar do tema do Maior no Reino de Deus, de acordo com o relato do evangelista Marcos, dentro da perspectiva de uma ação parabólica, procurando encontrar respostas à questão do significado desta ação. A pesquisa parte de uma exegese do texto de Marcos 9.33-37 e desenvolve-se a partir do método histórico gramatical.*

Palavras-chave: *Jesus. Ação Parabólica. Maior. Reino de Deus. Marcos.*

Introdução

O tema da hierarquia, sobre posições e vantagens, aparece não raras vezes no decorrer dos evangelhos. Devido à inconformidade deste tema com o caráter que Jesus queria imprimir em seus discípulos, o Mestre planejou um tratamento muito especial e apropriado para o assunto. Jesus desenvolve o tema a partir de uma “ação parabólica”.

1 Texto sobre o Maior no Reino de Deus

1.1 Visão Geral do Texto

Enquanto Jesus e os seus Doze estavam circulando pela Galileia houve um episódio entre os discípulos que tornou necessária uma admoestação por parte do Mestre. Ele a fez com extrema habilidade ao utilizar-se de uma criança numa ação parabólica.

Jesus e os seus estavam chegando em Cafarnaum, e pelo caminho os discípulos haviam tido uma discussão. Robertson (1988, vol. 1, p. 351) lembra que o tempo imperfeito do verbo $\delta\iota\epsilon\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\epsilon$ denota a ideia de uma discussão contínua. Observa ainda que eles não estavam debatendo sobre a morte iminente do Senhor, mas, sim, acerca do status de cada um deles no reino político que esperavam que Jesus estabelecesse.

Este contraste também é percebido por France (2002, p. 373), que afirma: “enquanto os olhos de Jesus estavam fixos no martírio, eles estavam preocupados com a ques-

* O autor é graduado em Teologia e Filosofia. Tem mestrado e doutorado em Teologia pela EST (São Leopoldo). É professor e coordenador acadêmico da Faculdade Batista Pioneira (Ijuí / RS).

tão de status. Enquanto Jesus estava falando de rejeição e morte, eles estavam aparentemente pensando num movimento contínuo para o qual a liderança precisava ser discutida”.

Mas será que este era o momento para tratar de questões relativas à ambição? Será que eles ainda não tinham entendido do que se tratava o Reino sobre o qual Jesus vinha pregando? O final do ministério terreno de Jesus já estava se aproximando, e a impressão é que os seus discípulos continuavam acreditando que o Reino era uma questão de poder e grandeza. Diante desta situação, o Mestre chama os seus doze e lhes diz: “Quem quiser ser o primeiro, será o último e servo de todos” (v. 35). O impacto desta afirmação, com certeza, foi muito grande e difícil de ser digerido. Como observa Gallardo (1996, p. 100):

Jesus falava intencionalmente com contrassensos como estes, para que não nos confundíssemos: o Reino ultrapassava a lógica e os valores deste mundo, e não era “mais o mesmo mundo e sim um melhor”.

Esta discussão entre os discípulos sobre quem era o maior entre eles, torna-se ainda mais intrigante dado o fato de que momentos antes (de acordo com a perícopes anterior) eles ouviram sobre a morte e ressurreição do Rei do Reino, e, embora não tivessem entendido o que Jesus queria dizer, tiveram receio de perguntar para ele (EVANS, 2000, p. 60). Quem faz a pergunta agora é Jesus. Ele quer saber qual o assunto da discussão deles durante o caminho. Mulholland afirma que “embora nada respondam, Jesus sabe que discutiam sobre qual deles era o maior (v. 34). Ele não permite que o silêncio encerre a questão”. E continua:

Pacientemente, Jesus reúne os doze e começa a reeducá-los. Ele vai à raiz da discussão: o desejo de ser o primeiro. No mundo, quem está em posição superior é servido pelos demais. Mas não é assim no Reino de Deus. O primeiro lugar estabelece uma posição da qual se serve os outros. Os doze, porém, não estão praticando o ensino de Jesus (MULHOLLAND, [199-], p. 149-150).

Alguma coisa precisava ser feita para que os Doze compreendessem a verdadeira natureza do Reino de Deus e como os membros deste Reino deveriam agir. Apenas palavras talvez não seriam suficientes para deixar marcada na vida dos discípulos a impressão do caráter que se esperava deles. A ação de Jesus, ao introduzir uma criança no meio deles, é de um contraste tão evidente que não passou despercebida pelos doze.

O que exatamente Jesus quis dizer com esta ação parabólica? Qual era a extensão da lição dada por Jesus aos seus doze discípulos naquele momento? O que podemos depreender desta ação?

1.2 Delimitação do Texto

A perícopes sobre quem é o maior no reino pode ser delimitada dos versículos 33 a 37 do capítulo 9. Podemos perceber que inicia no verso 33 pelas seguintes observações:

- a) **Espaço:** há uma indicação de mudança de espaço logo no início do verso 33, pois o texto informa que Jesus e os doze chegaram a Cafarnaum. O diálogo

sobre o mais importante no reino acontece numa casa, diferentemente da períclope anterior.

- b) **Personagens:** enquanto a períclope anterior, sobre a cura do menino endemoninhado (9.14-32), é acompanhada pela multidão, a períclope atual concentra-se em Jesus e nos doze discípulos. No decorrer da períclope uma criança também é introduzida, mas, mesmo assim, não se menciona a multidão que antes os acompanhava.
- c) **Tempo:** também a indicação “quando ele estava na casa” denota que é um novo momento em relação ao evento anterior.

Já o término da períclope pode ser vista no versículo 37 pelas seguintes razões:

- a) **Ação Terminal:** percebemos que a ação de Jesus, de tomar uma criança nos braços e a sua afirmação categórica sobre recebê-la em seu nome, é uma forma abrupta de encerrar o assunto. Este mesmo fato também poderia ser classificado, de acordo com Silva (2000, p. 73), como uma *ruptura de diálogo*.
- b) **Personagens:** do versículo 37 para o 38 percebemos uma mudança de personagens. A criança que havia sido introduzida no meio dos discípulos desaparece, e o foco agora não são mais os doze, mas João que irrompe com uma pergunta sobre alguém que estava expulsando demônios em nome de Jesus.

1.3 Crítica Textual

A períclope em questão não apresenta nenhuma variante textual, de acordo com o *The New Greek Testament* (ALAND, 1994, p. 156).

1.4 Tradução do Texto

Devido a questões de espaço, não será feita aqui uma análise pormenorizada. Após o texto grego original será dada apenas a tradução final.

Καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναούμ. Καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπηρώτα αὐτοῦς, Τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε; οἱ δὲ ἐσιώπων· πρὸς ἀλλήλους γὰρ διελέχθησαν ἐν τῇ ὁδῷ τίς μείζων. Καὶ καθίσας ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα καὶ λέγει αὐτοῖς, Εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος. καὶ λαβὼν παιδίον ἕστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὸ εἶπεν αὐτοῖς, Ὅς ἂν ἐν τῶν τοιούτων παιδίων δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται· καὶ ὅς ἂν ἐμὲ δέχηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με.

Tradução

E chegaram a Cafarnaum. E chegando na casa, perguntava para eles: o que discutíeis no caminho? Mas eles guardavam silêncio, pois entre eles discutiram no caminho sobre quem é o maior. E sentando-se chamou os doze e disse para eles: Se alguém quer ser o mais importante, será o menor de todos e servo de todos. E tomando uma criança, colocou-a

no meio deles e tomando-a nos braços disse para eles: quem receber em meu nome uma criança como estas, a mim me recebe, e quem me receber, não recebe a mim, mas aquele que me enviou.

2 Contexto do Texto sobre o Maior no Reino de Deus

2.1 Contexto Histórico

Na perícopre anterior, vemos Jesus novamente tratando da questão do seu iminente sofrimento e da sua morte e ressurreição (v. 31). Mais uma vez os seus discípulos estavam reagindo com incompreensão quanto a isto. Jesus então continua o seu ensino sobre discipulado, mostrando-lhes que o alvo é ser como Ele. Isto fica claro quando comparamos textos como o verso 35 (exortação dada aos discípulos) com o verso 45 do capítulo 10 (afirmação de Jesus sobre Si mesmo). (POHL, 1998, p. 281)

Marcos informa que o episódio aconteceu quando chegaram em Cafarnaum, estando eles em casa. France explica que a expressão ἐν τῇ οἰκίᾳ poderia ser um “símbolo de privacidade” para o diálogo que viria, mas que neste caso muito provavelmente se esteja pensando numa casa específica, a saber, a casa de Pedro e André, que ficava em Cafarnaum (FRANCE, 2002, p. 373).

Esta cidade já havia sido mencionada por Marcos (1.21 e 2.1). Escavações neste local têm revelado ruínas de muitas casas relativamente simples, feitas de pedra preta de basalto, onde moravam pequenas famílias. Ali também foi encontrada uma sinagoga do terceiro século, construída sobre as ruínas de uma antiga sinagoga do primeiro século. É provável que esta seja a sinagoga de Cafarnaum frequentada por Jesus e na qual ele muitas vezes ministrou. A οἰκία mencionada no texto, na qual Jesus e os discípulos estiveram, é certamente a casa de Pedro (EVANS, 2000, p. 60).

Collins afirma que esta é a terceira e última vez que Cafarnaum é explicitamente mencionada em Marcos. Este local é identificado no evangelho de Marcos como o primeiro lugar específico na Galileia em que Jesus atuou (1.21). Semelhantemente, é mencionado aqui como o último lugar na Galileia em que isso aconteceu. Nas seções seguintes (10.1ss), Jesus se move para a Pereia e Judeia. Na outra menção de Cafarnaum em Marcos (2.1), o lugar é citado como o local da casa de Jesus.

2.2 Contexto Literário

De acordo com vários autores, o capítulo 9 de Marcos encerra o ministério de Jesus na Galileia, sendo que depois disto Ele toma a direção da Judeia, mais especificamente Jerusalém. O final do capítulo 9, dos versos 30 a 50, pode ser visto como uma unidade literária maior, com um tema central. Bortolini (2003, p. 180) explica isso da seguinte forma:

O tema central deste longo trecho é o *poder*. Como os anteriores está unido ao que precede e ao que segue. Embora possamos dividi-lo em três unidades menores (30-37; 38-41; 42-50), há umas amarras interessantes que conservam o trecho coeso, como a expressão

“em nome de” (37, 38) e até o contraste entre acolher (37) e escandalizar (42ss), sendo que, em ambos os casos, o objeto da acolhida ou do escândalo é sempre o mesmo: a criança, o pequenino que crê. O poder atravessa as três unidades: os discípulos brigam por ele (30-37), impedem alguém de expulsar demônios (38-41), escandalizam por brigarem pelo poder (42-50). Tudo isso no contexto do segundo anúncio da paixão (30-31).

Para Schweizer (1970, p. 192), o tema específico de quem é o maior (ou o primeiro) é preservado em diferentes versões nos evangelhos sinópticos. Ele menciona pelo menos as seguintes ocasiões: a) Marcos 9.35; b) Marcos 10.43ss (ver Mateus 20.26s); c) Lucas 22.26 e Mateus 23.11 e d) Lucas 9.48c. A palavra-chave “servo” ocorre em todos os lugares e, segundo ele, a expressão “o primeiro” é provavelmente mais antiga do que “o maior”. Para o autor, é óbvio que cada evangelista incluiu o dito tradicional de Jesus onde considerou mais apropriado.

Restringindo-nos especificamente aos textos paralelos diretos (Mc 9.33-37; Mt 18.1-5; Lc 9.46-48), algumas diferenças entre os evangelistas podem ser observadas (Cf. HENDRIKSEN, 1976, p. 355):

Sobre estas aparentes contradições entre estes diferentes contextos, Hendriksen procura esclarecer o seguinte:

- a) Enquanto é verdade que Lucas frequentemente não menciona localizações, Mateus já havia mencionado a chegada de Jesus em Cafarnaum (17.24) e posteriormente apenas menciona que “naquele momento os discípulos vieram a Jesus... (18.1).
- b) A forma da pergunta dos discípulos em Mateus (...quem *então* [note-se este *então*] é o maior...?) indica que alguma coisa havia acontecido antes da pergunta ser feita. Hendriksen sugere a seguinte sequência de fatos:
 - a. No caminho para a casa, uma discussão sobre a hierarquia desenvolveu-se entre os discípulos (Lc 9.46).
 - b. Dentro da casa, Jesus lhes perguntou: “O que vocês estavam discutindo no caminho?” Mas eles guardavam silêncio (Mc 9.33-34).
 - c. Jesus, entretanto, sabia o que havia acontecido, “conhecendo-lhes os pensamentos” (Lc 9.47).
 - d. Quando os discípulos tomaram conhecimento de que Jesus sabia o tema da sua discussão, perguntaram a Jesus: “Quem, *então*, é o maior no Reino dos céus?” (Mt 18.1).

Assim, parece não haver justificativa para pressupor discrepâncias entre as versões dos três evangelistas.

- c) Sobre a aparente discordância entre os versos 33 e 35 de Marcos 9 (Jesus chamou os discípulos, mesmo que estivessem com ele já no primeiro momento),

Hendriksen (1976, p. 356) argumenta lançando duas perguntas para reflexão:

- a. Não seria natural para aqueles homens afligidos por um sentimento de culpa que se mantivessem a certa distância do seu Mestre?
- b. E não seria natural para Jesus, quando estava prestes a transmitir uma instrução importante para os discípulos, que se sentasse como seu mestre e lhes pedisse a sua atenção e presença imediata?

Esta forma de estruturação literária que Marcos faz do episódio não apresenta, portanto, incompatibilidade interna ou com os demais relatos do mesmo fato pelos outros evangelistas.

2.3 Contexto Cultural

Para melhor compreensão desta ação parábólica de Jesus, precisamos entender um pouco sobre o contexto cultural que envolvia as crianças. Em termos gerais elas eram consideradas como bênção do Senhor. O salmista se expressa da seguinte forma:

Os filhos são herança do Senhor, uma recompensa que ele dá. Como flechas nas mãos do guerreiro são os filhos nascidos na juventude. Como é feliz o homem que tem a sua aljava cheia deles! Não será humilhado quando enfrentar seus inimigos no tribunal (Sl 127.3-5).

Em Israel, ter filhos, especialmente ter muitos filhos, era uma honra desejada, fazendo-se inclusive votos para tal por ocasião do casamento. Quando Rebeca deixou sua família, foi abençoada assim: “Que você cresça, nossa irmã, até ser milhares de milhares; e que a sua descendência conquiste as cidades dos seus inimigos” (Gn 24.60). Por outro lado, a esterilidade era considerada uma provação (Gn 16.2), um castigo da mão de Deus (Gn 20.18), uma vergonha, chegando ao ponto de mulheres adotarem os filhos de seu marido com uma escrava (Gn 16.2; 30.3-9). (VAUX, 2003, p. 64).

A relação entre filhos e pais nos lares israelitas era de sujeição à autoridade. Havia até a imposição de pena de morte aos filhos que agredissem ou amaldiçoassem a seus pais (Êx 21.15-17). Positivamente, este princípio era estabelecido no Decálogo como condição necessária para a prosperidade: “Honra teu pai e tua mãe, a fim de que tenhas vida longa na terra que o SENHOR, o teu Deus, te dá” (Êx 20.12). Jesus é um belo exemplo desta relação, pois, enquanto “crescia em sabedoria e em estatura”, estava também “sujeito a seus pais” no lar em Nazaré (WHITEHOUSE, 1950, p. 21-22).

Havia, entretanto, um lado trágico nesta relação entre pais e filhos. Os filhos poderiam até ser vendidos como escravos a fim de ser paga alguma dívida (II Rs 4.1; Is 50.1; Ne 5.5) e uma filha poderia ser vendida como concubina, embora não para um povo estrangeiro (Ex 21.7ss) (CHAMPLIN, 2001, vol. 1, p. 962). Coleman (1991, p. 37) afirma que, em certos casos, os pais poderiam até matar um filho (Lv 20.9). No entanto, ao que parece, isto raramente acontecia. Champlin (2001, vol. 1, p. 962) esclarece mais um pouco a respeito da posição das crianças:

O fato de que as crianças eram, por muitas vezes, vendidas como escravas ou entregues a algum credor, a fim de ser paga uma dívida, mostra o pouco respeito que se tinha pelas crianças, em Israel (...). Um pai hebreu exercia poder ilimitado sobre seus filhos, meninos e meninas. Dos pais esperava-se que entregassem seus filhos para serem mortos, se se tornassem culpados de abusar de um dos genitores (Ex 21.15,17; Lv 20.9).

Coleman (1991, p. 37) lembra que nem todo mundo gostava de ter crianças ao seu redor. É o que demonstra a atitude dos discípulos de Jesus ao procurar afastá-las dele (Lc 18.15-17). Não obstante, Jesus acolheu-as e apresentou-as como exemplo da verdadeira fé.

3. Análise do Texto sobre o Maior no Reino de Deus

Após a chegada em Cafarnaum, na casa que agora os abrigava e possivelmente pertencia a Pedro, às margens do Mar da Galileia, Jesus dirige uma pergunta extremamente direta aos seus discípulos: “O que discutíeis no caminho?”

Para France (2002, p. 373), quando Jesus faz esta pergunta aos seus discípulos, Ele não está tentando conseguir deles uma nova informação, pois já estava ciente do que estava acontecendo. O que Jesus está querendo é trazer à luz o debate do qual eles estão aparentemente envergonhados, pois sabiam que o Mestre não o aprovaria.

Segundo Pohl (1998, p. 282), o Evangelho de Marcos contém catorze perguntas de Jesus aos seus discípulos. Com exceção das perguntas de 8.27 e 8.29, todas as demais têm um tom de censura, denotando a falta de entendimento que os discípulos tinham em relação a algum assunto. Aqui em Cafarnaum não foi diferente: a pergunta dirigida aos Doze demonstra que alguma coisa não estava correta, e que precisava ser retificada.

Durante o caminho, os discípulos haviam discutido sobre um tema determinado. O verbo grego usado aqui é *διαλογίζομαι*, que tem o “sentido de um processo de raciocínio, mas pode também referir-se à expressão dos pensamentos, à reflexão em conjunto, que se aplica aqui, por causa do verso 34”. Pohl (1998, p. 281) afirma que já na Septuaginta o termo tinha um tom negativo, e que isso acontece também muitas vezes no Evangelho de Marcos, como por exemplo em 2.6,8; 8.16,17 e 11.31.

Já no verso 34, quando Marcos informa que “eles *discutiram* no caminho sobre quem é o maior”, usa o verbo *διαλέγομαι*, que “pode ter o sentido de uma briga de palavras. A distância da neutralidade se perde, e cada um pressiona o outro com suas palavras” (POHL, 1998, p. 281). Por meio destes dois termos (*διαλογίζομαι* e *διαλέγομαι*), percebemos que o debate entre os discípulos não foi algo breve ou pontual, mas possivelmente tenha sido uma discussão um tanto acalorada, não passando despercebida pelo Mestre.

Esta discussão sobre quem era o maior está diretamente relacionada com a posição de cada um na hierarquia do grupo. A ironia aqui é justamente que a ideia de hierarquia (que provém de dois termos gregos – *αρχή* e *ιερόν*) é de “poder sagrado”, ou seja, das

posições dentro da estrutura do templo. A questão agora é que “Jesus dessacraliza o poder e em lugar dele propõe o serviço sagrado ou a diaconia” (ÁLVAREZ, 2007, p. 83).

Diante da pergunta feita por Jesus, os discípulos “guardavam silêncio”. Este silêncio revela a obsessão deles pelo poder e a falta de procedência do tema que discutiram: quem tinha status superior ou era maior no grupo (MATEOS; CAMACHO, 1998, p. 232).

Embora estivessem aparentemente envergonhados pelo que haviam discutido, com o silêncio aferravam-se à sua posição. Para Pohl (1998, p. 282):

[Os discípulos] não podiam mostrar sua maneira de pensar a Jesus se quisessem mantê-la, pois ela teria evaporado como a névoa diante do sol. Neste aspecto o silêncio deles era semelhante ao dos adversários de Jesus em 3.4. O assunto deles é formulado nestes termos: porque, pelo caminho, haviam discutido entre si sobre quem era o maior. Isso os ocupava pelo caminho, como é destacado mais uma vez. Para eles, este caminho – em oposição aos ensinamentos sombrios dele desde 8.31 – não conduzia à impotência, mas ao poder. Lc 19.11 confirma que eles cavalgavam uma onda humano-messiânica, à medida que se aproximavam da cidade [de Jerusalém]. Esperavam grandeza terrena para Jesus e, em consequência, também para si como seus companheiros de luta mais próximos (cf 10.37).

Mas será que esta busca por poder era de todo ruim ou totalmente estranha ao meio em que viviam? Segundo Anderson (1994, p. 233), questões de hierarquia e precedência em honra nas sinagogas ou nos tribunais, ou ainda em refeições, não eram incomuns nos dias de Jesus, e os rabis disputavam sobre quem seria o maior na era futura. Quando projetados contra este pano de fundo judaico, do qual todos provinham, os discípulos, ao lutarem por alguma posição hierárquica, “não estavam apresentando um senso primitivo de importância, mas estavam sendo espirituais no sentido judaico” (POHL, 1998, p. 281).

Citando Schlatter, Pohl (1998, p. 281) ainda afirma:

Em qualquer ocasião, seja na reunião de adoração, na administração do direito, na refeição conjunta, em qualquer relação se levantava sempre a pergunta de quem seria o maior, e a medição da honra que lhe caberia tornava-se um negócio trabalhado constantemente e considerado altamente importante.

É neste contexto que a discussão dos discípulos deve ser analisada. Não podemos ignorar que a questão do valor, da dignidade e da honra também tem um aspecto bíblico legítimo. Aqui Jesus não rejeita simplesmente a pergunta por grandeza, mas a direciona para o conceito correto (POHL, 1998, p. 281). O problema não era o fato de procurarem grandeza; o problema era o tipo de grandeza que eles estavam procurando.

Por isso, Jesus precisa aprofundar a discussão e esclarecer algumas coisas. “No mundo, quem está em posição superior é servido pelos demais. Mas não é assim no reino de Deus. O primeiro lugar estabelece uma posição da qual se serve os outros” (MULHOLLAND, [199-], p. 150). Mas estariam os discípulos preparados para compreender este conceito? De que forma esta nova verdade sobre discipulado poderia ser apre-

dida por eles? Alguma coisa que os impactasse profundamente sobre este assunto precisava ser feita.

O verso seguinte afirma então: “E assentando-se, chamou os doze e disse-lhes...”. Marcos apresenta neste momento uma solenidade incomum, descrevendo a iniciativa de Jesus em três diferentes movimentos: sentar, chamar e dizer. “Sentar é próprio do professor (4.1; 13.3), chamar é próprio do rei soberano (cf. 3.13; 7.14). Além disso, em vez de simplesmente ‘os discípulos’, ele fala oficialmente dos ‘doze’” (POHL, 1998, p. 282).

A lição é muito clara e direta: “Se alguém quer ser o mais importante, será o menor de todos e servo de todos”. Parece que não há como não compreender. Mas, como nem sempre os discípulos entendiam as lições objetivamente, Jesus os auxilia com uma parábola dramatizada, um exemplo claro do que Ele estava querendo transmitir a eles. Jesus toma, então, uma criança e a coloca no meio deles para uma rápida lição.

Embora na maior parte do Antigo Testamento uma criança fosse considerada como um presente precioso e fosse recebida como bênção de Deus (como por exemplo em Sl 127.3-5), no judaísmo posterior este conceito não era mais exatamente o mesmo:

As crianças fora da idade escolar e da possibilidade de educação eram tidas como sem importância. Até poderem estudar a Torá, eram desejadas como descendência, mas pouco prezadas em sua personalidade. É típico o resumo: “surdos-mudos, débeis mentais e menores de idade”, ou seja, seres que não têm o controle completo sobre suas faculdades mentais. Muito raramente um professor da lei perdia seu tempo com crianças. [...] A infância era uma coisa que acima de tudo tinha de passar, até que raiasse a “idade dos mandamentos”. Com 12 anos as meninas e com 13 os meninos eram comprometidos plenamente com a Torá. Só a partir de então podiam conquistar a sua parte no futuro mundo de Deus (POHL, 1998, p. 282).

Álvarez (2007, p. 84) complementa informando que este período da vida de uma pessoa é conhecido pelo termo “infância”. Este termo latino (*in-fancia*) significa “ausência de voz”, incapacidade de falar. Ou seja, para uma criança resta apenas o seguinte: “as ordens se acatam, não se discutem.”.

O termo grego *παιδίον* não especifica se era uma menina ou um menino. Segundo Bortolini (2003, p. 182), a palavra pode indicar também “uma criança trabalhadora e não remunerada, que presta serviço gratuitamente, desprovida de toda pretensão de se promover e de buscar poder”.

É neste contexto que a criança é apresentada, para servir de meio de ensino para eles. Weber (1986, p. 42) lembra que tanto no mundo greco-romano como no mundo judaico, o ensino sempre era unidirecional: do adulto para a criança. Ele continua o seu raciocínio:

Compreendendo criança como matéria-prima que tinha de ser moldada para se tornar um ser humano integral ou concebendo-a como um membro pequeno e imaturo do povo da aliança, que tinha de ser disciplinado pelo conhecimento e temor ao Senhor: em am-

bos os casos a criança era um receptor passivo e tinha importância apenas na medida que representava um aprendiz em potencial.

Diante desta perspectiva educacional da criança, a escolha deliberada de Jesus torna-se irônica e provocativa: “uma criança torna-se elemento central, não como alguém que recebe instrução, mas como alguém cuja mera presença se torna um indício para a resposta à pergunta dos discípulos” (WEBER, 1986, p. 42). Há, portanto, uma completa inversão nos papéis: a criança que tinha seu valor determinado apenas enquanto possibilidade de ser ensinada, torna-se uma lição viva e prática para os atônitos discípulos.

Jesus coloca esta criança no meio deles, toma-a carinhosamente nos braços e afirma: “quem receber em meu nome uma criança como esta, a mim me recebe, e quem receber a mim, não recebe a mim, mas aquele que me enviou” (v. 37). O que significa “receber uma criança”? O que Jesus quis dizer ao fazer esta afirmação? Joel Marcus (2009, p. 681-682) informa que na história da interpretação duas opções principais têm sido oferecidas: a) a criança deve ser entendida literalmente, e os discípulos foram exortados a receber crianças assim como Jesus o fez; e b) a criança deve ser compreendida simbolicamente, como representação dos inocentes seguidores de Jesus, que os de fora são exortados a receber.

Para Anderson (1994, p. 234), no contexto do evangelho de Marcos, não é a atitude da própria criança que está em jogo no verso 37, mas a atitude dos outros em relação a ela. Por outro lado, Ostmeier (2004, p. 8) pensa que a questão não está em receber o Reino de Deus como uma criança, mas, sim, em “ser como uma criança”.

Para Evans (2000, p. 62), “receber” significa aqui provavelmente o mesmo que em 6.11, quando os Doze foram enviados a percorrer os povoados, nos quais poderiam ser recebidos ou não. Ser recebido implica em ser bem-vindo e ser tratado como amigo, mesmo que em família. Além disto, o recebimento de uma criança é qualificado aqui pela frase “em meu nome”. Se alguém chegar em nome de Jesus, ele precisa ser recebido, porque isto é o equivalente a estar recebendo o próprio Jesus e, por extensão, receber o próprio Deus.

Weber (1986, p. 29-31) oferece duas opções sobre esta recepção: a) receber como se recebe a uma criança, sendo que a criança seria uma metáfora para o Reino de Deus. Neste caso, entenderíamos melhor o motivo da indignação de Jesus em outra situação com os seus discípulos que não queriam receber as crianças e por que ele as recebeu de maneira tão gentil e declarou que das tais é o reino de Deus. Mas é improvável que os evangelistas tenham concebido a criança como uma metáfora do Reino de Deus. b) A outra opção seria receber o Reino como uma criança recebe o Reino. A criança passaria a ser uma metáfora para a humildade objetiva. Isso implica também na maneira como Deus concede o Reino, pois ele o concede graciosamente e não àqueles que merecem recebê-lo. O reino pertence às crianças e a todos aqueles que são como elas, sem que se exijam quaisquer qualificações ou méritos.

4. Síntese do Texto sobre o Maior no Reino de Deus

O episódio narrado por Marcos, no capítulo 9, dos versos 33 a 37, está dentro do gênero das ações parabólicas. Diversos autores associam-no a este gênero.

Black (1957, p. 264) chama o fato de “parábola dramatizada da criança no centro”. Weber (1986, p. 35) o denomina primeiramente de “ato simbólico de Jesus” e depois de “gesto didático” (p. 44). Para Joel Marcus (2009, p. 681), é uma “ação simbólica” representada por um sujeito humano nos moldes dos profetas do Antigo Testamento. Pohl (1998, p. 283) chama este episódio de “ação chamativa”. Para Robertson (1988, vol. 1, p. 352) foi uma “ação deliberada” de Jesus para tratar de uma situação delicada. Mulholland ([199-], p. 150) afirma que Jesus toma uma criança em seus braços a fim de “ilustrar” o que está dizendo. E Champlin (2002, vol. 1, p. 739) declara que Jesus tomou a criança em seus braços para “simbolizar” como deve ser tratado tudo quanto a criança representa.

Esta identificação da perícopes como uma ação parabólica também pode ser feita pelos seguintes critérios (cf. KUNZ, 2007, p. 35-40):

- a) **Estilo:** a ação parabólica apresenta a mescla de *narrativa e diálogo*. Há o relato inicial, apresentando a situação e, em seguida, uma interação entre Jesus e os discípulos. A narrativa pode ser vista nos versos 33a, 34, 35a e 36, enquanto o diálogo está presente nos versos 33b, 35b e 37.
- b) **Pessoa gramatical:** a partir desta divisão em narrativa e diálogo, percebe-se que na ação parabólica a terceira pessoa é predominante na narrativa, e a interação entre primeira e segunda pessoa é apresentada no diálogo. Embora isto seja um tanto óbvio, é um aspecto característico da ação parabólica. Na parte narrativa, em apenas 4 versículos, aparece 6 vezes o pronome pessoal de terceira pessoa *αὐτός*, e 14 vezes os verbos estão em terceira pessoa nesta perícopes. Já no diálogo, o pronome de primeira pessoa aparece 5 vezes.
- c) **Tempo verbal:** Na parte narrativa da ação parabólica, como se devia esperar, aparecem tempos no passado; mas chama a atenção a quantidade de verbos no tempo *aoristo*: são 11 ocorrências deste tempo verbal, dos 21 verbos que aparecem na perícopes. Na parte dos diálogos, o tempo presente é predominante, embora não com tanto destaque.
- d) **Tipos de frase:** são características das ações parabólicas as perguntas retóricas e as sentenças declarativas. Nesta ação, podemos ver ambas: a *pergunta retórica*: “o que discutíeis no caminho?” (v. 33); e a *sentença declarativa*: “se alguém quer ser o mais importante, será o menor de todos e servo de todos” (v. 35). O verso 37, “Quem receber em meu nome uma criança como esta, a mim me recebe, e quem me recebe, não recebe a mim, mas aquele que me enviou”, também pode ser considerada uma sentença declarativa.

- e) **Semântica:** obviamente a semântica é relativa a cada relato de ação parabólica, mas pode-se perceber a presença de verbos que denotam movimento, especialmente na parte narrativa, como por exemplo ἔρχομαι, γίνομαι, καθίζω, λαμβάνω, ἐναγκλίζομαι, entre outros. A conjunção kai/ também é muito frequente nas ações parabólicas: em apenas 5 versos ela aparece 8 vezes neste relato; esta conjunção ajuda na estrutura interna da narrativa da ação e dá a ideia de movimento.
- f) **Metaníveis:** as ações parabólicas têm uma dupla ou até tripla função que pertence à sua essência. É justamente este o ponto central da questão em estudo, ou seja, a descoberta do significado especial do texto. Qual o papel daquela criança que ficou ao centro entre os doze discípulos? Como visto acima, a sua função era a de ilustrar o que Jesus acabara de afirmar: quem quer ser o mais importante (o primeiro) será o menor (o último) e servo de todos.

Evans (2000, p. 61) observa que na cultura judaica da época, πρῶτος (primeiro) tem a ideia de líderes, aristocratas, principais sacerdotes, e outras pessoas de autoridade e influência (cf. Lc 19.47; At 25.2; 28.17). Por outro lado, ser o ἔσχατος (último) e διάκονος (servo) era ser alguma coisa como “sem hierarquia ou posição”, “sem autoridade” e “sem privilégio”, um status ordinariamente não desejado pelos seres humanos. Mas para ser o primeiro no Reino de Deus (embora não mencionado, mas claramente implícito no texto) que Jesus proclamou, essa pessoa precisa buscar servir.

Aqui continua em jogo a busca pela grandeza e pelo status entre os discípulos. Schniewind (1989, p. 135) afirma que temos aqui um paradoxo, e que “a grandeza que alguém ‘quer’ ter, ele a encontra somente ao renunciar a toda e qualquer grandeza”.

Sobre esta questão de grandeza, Jesus faz outra afirmação direta que está um pouco mais adiante em Marcos, nos versos 43 e 44 do capítulo 10: “Não será assim entre vocês. Ao contrário, quem quiser tornar-se importante entre vocês deverá ser servo; quem quiser ser o primeiro deverá ser servo de todos”.

Nesta discussão de “primeiro x último”, a criança (παιδίον), considerada por alguns autores também como um pequeno criado, é ao mesmo tempo o “último de todos (por sua idade) e o servo de todos (por seu ofício)” (MATEOS; CAMACHO, 1998, p. 233). Para Gundry (1992, p. 509), Marcos menciona intencionalmente o número “doze”, que distingue o pequeno grupo de apóstolos do grande grupo de discípulos, e providencia com isso uma moldura numérica para o contraste entre o primeiro e o último, ou seja, entre o primeiro e o décimo segundo.

Na setença de Jesus aparece duas vezes a palavra “todos”: o seguidor de Jesus, ao mesmo tempo, “será o menor de *todos* e servo de *todos*” (v. 35). Pohl (p. 283) argumenta:

O discípulo não serve só alguns, para ressarcir-se de outros. Ele também não conquista com seu serviço fiel, lenta mas seguramente, uma posição para si. Sua posição ele já tem, no âmbito do seu serviço, genuinamente atento para as necessidades dos outros.

Isso não quer dizer que ele sempre os ajudará como eles desejam, mas certamente como eles precisam objetivamente.

Sobre este último aspecto, Álvarez (2007, p. 84) lembra ainda que temos que tomar o cuidado para não confundir serviço com escravidão. Para ele, “o delírio de grandeza é tão corrosivo como a mentalidade de escravo”. Nem uma e nem outra está correta.

Joel Marcus (2009, p. 667) traz à lembrança um outro episódio acontecido também em Cafarnaum, provavelmente nesta mesma casa, se é que podemos pressupor que esta seja a casa de Pedro. Se for, foi ali que Jesus curou a sogra de Pedro, e esta imediatamente começou a servi-los (διηκόνει αὐτοῖς – Mc 1.29-31). Este ato altruísta de diaconia oferece um contraponto irônico e pouco lisonjeiro diante das tendências de autoengrandecimento de Pedro e dos outros discípulos, as quais serão combatidas direta e adequadamente pelo apelo de Jesus para tornarem-se *διάκονος*.

Embora o evangelista João não relate o episódio com a criança colocada ao centro, ele relata um outro fato que transmite, também através de uma ação parabólica, praticamente a mesma lição que os discípulos tiveram em Cafarnaum. No evangelho de João a lição fica por conta do momento em que Jesus lava os pés dos seus doze orgulhosos discípulos (Jo 13.1-17). Ali a sentença declarativa de Jesus é igualmente direta: “Eu lhes dei o exemplo, para que vocês façam o mesmo” (v. 15).

Em Marcos, Jesus já havia predito o seu sofrimento e sua morte em duas ocasiões anteriores (8.31 e 9.31). E é com este pano de fundo que a lição sobre a grandeza é ensinada para os discípulos. Além disso, quando Jesus havia designado e comissionado os Doze (3.13-19 e 6.7-13), foi-lhes dada autoridade para proclamar as boas novas do Reino de Deus, para curar doentes e até para expulsar demônios. Havia uma clara atmosfera de triunfo sobre sua missão e sobre suas atividades. Mas com o anúncio da paixão de Cristo, tudo estava mudando. Agora ser o primeiro ou o maior não tem mais nada a ver com poder para curar ou exorcizar; tem a ver sim com serviço e humildade. Mas assim como Jesus havia sido um modelo para eles na autoridade para curar e expulsar demônios, também será o modelo no serviço e na humildade (EVANS, 2000, p. 62).

Referências

- ALAND, K. et. al. (Ed.). *The Greek New Testament*. 4.ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1994.
- ÁLVAREZ, Eliseo Pérez. *Marcos*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2007. 154 p.
- ANDERSON, Hugh. *The Gospel of Mark*. Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scoth, 1994. 366 p. (Série: *The new century bible commentary*).
- BLACK, Matthew. *An Aramaic approach to the Gospels and Acts*. 2.ed. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- BORTOLINI, José. *O evangelho de Marcos: para uma catequese com adultos*. São Paulo: Paulus, 2003. 278 p. (Série: Bíblia e cotidiano).

- CHAMPLIN, Russell Norman. *Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia*. 5.ed. São Paulo: Hagnos, 2001. 6 volumes.
- CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. São Paulo: Hagnos, 2002. 6 volumes.
- COLEMAN, William L. *Manual dos tempos e costumes bíblicos*. Tradução de Myriam Talitha Lins. Venda Nova: Betânia, 1991. 360 p.
- COLLINS, Adela Yarbro. *Mark: a critical and historical commentary on the Bible*. Minneapolis: Fortress, 2007. 894 p.
- EVANS, Craig A. *Mark 8:27 – 16:20*. Nashville: Thomas Nelson, 2000. 594 p. (World biblical commentary)
- FRANCE, R. T. *The gospel of Mark: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- GALLARDO, Carlos Bravo. *Galileia ano 30: para ler o Evangelho de Marcos*. Tradução de Roberto Tápia Vidal. São Paulo: Paulinas, 1996.
- GUNDRY, Robert H. *Mark: a commentary on his apology for the cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992. 1069 p.
- HENDRIKSEN, William. *New Testament commentary: the gospel of Mark*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1976. 700 p.
- KUNZ, Claiton André. *Ações parabólicas: uma análise do ensino de Jesus através de suas ações*. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2007. 83 p.
- MARCUS, Joel. *Mark 8 – 16: a new translation with introduction and commentary*. New Haven and London: Yale University Press, 2009.
- MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *Marcos: texto e comentário*. São Paulo: Paulus, 1998. 390 p. (Série: Comentários Bíblicos).
- MULHOLLAND, Dewey M. *Marcos: introdução e comentário*. Tradução de Maria Judith Prado Menga. São Paulo: Vida Nova, [199-]. 240 p.
- OSTMEYER, Karl-Heinrich. Jesu annahme der Kinder. In: *Novum Testamentum: an international quarterly for New Testament and related studies*, Leiden, vol. 46, n° 1, 2004, p. 1-11.
- POHL, Adolf. *Evangelho de Marcos*. Tradução de Hans Udo Fuchs. Curitiba: Esperança, 1998. 467 p. (Comentário Esperança).
- ROBERTSON, Archibald Thomas. *Imágenes verbales en el Nuevo Testamento: Mateo y Marcos*. Terrassa (Barcelona): CLIE, 1988. Vol. 1. 416 p.
- SCHNIEWIND, Julius. *O evangelho segundo Marcos*. Tradução de Ilson Kayser. São Bento do Sul: União Cristã, 1989. 247 p.
- SCHWEIZER, Eduard. *The Good news according to Mark*. Atlanta: John Konx Press, c1970. 395 p.
- SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000. 515 p.
- VAUX, R. de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Teológica, 2003. 624 p.
- WEBER, Hans-Ruedi. *Jesus e as crianças: subsídios bíblicos para o estudo e a pregação*. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

DUAS VIDAS, DOIS DESTINOS: ANÁLISE NARRATIVA DE Lc 16,19-31

Cynthia Rayol*

Resumo:

Tema: Toda leitura das Escrituras é um ato precioso, pois o leitor busca sempre algo significativo. Quanto mais meios ele tiver à mão para empreender à leitura, melhor será sua compreensão do texto sagrado. Apresentamos aqui um exercício de análise narrativa da parábola do rico e Lázaro, o indigente (Lc 16,19-31).

Objetivo: Demonstrar os passos necessários para uma leitura competente da parábola, com melhor compreensão da mensagem ou intenção do texto.

Metodologia: Tratando-se de um texto narrativo, o método da análise narrativa será utilizado para obter uma leitura sincrônica e sistemática. Seguir-se-á o esquema quinário (modelo clássico de subdivisão da trama), que compreende a exposição da cena, o nó (início da ação), a complicação (desenvolvimento do relato), a resolução ou desenlace (intimamente ligado ao nó) e a conclusão. O rico é o protagonista (típico rico) e um personagem estático, desdenhoso para com as Escrituras. Lázaro é figura de contraste (típico mendigo). Abraão é o antagonista, aparecendo como aquele que destaca o valor das Escrituras. Apresentando focalização ou perspectiva interna, a trama culmina num processo de revelação (anagnórisis): Abraão revela ao rico (e ao leitor implícito/real) o valor das Escrituras.

Conclusão: A mensagem está centrada num leitor ideal semelhante ao rico, para primeiramente levá-lo a julgar se conduz sua vida de acordo com as Escrituras, e em seguida fazê-lo escutar o que dizem Moisés e os profetas (para que, já numa abordagem pragmática, suas ações na vida não lhe reservem o mesmo destino do protagonista).

Palavras-chave: Análise narrativa. Narrativa bíblica. Leitura sincrônica. Parábola

Introdução

As parábolas são talvez o elemento mais característico da doutrina de Jesus nos Evangelhos, pois apresentam-se como o selo de uma personalidade bem definida. Durante séculos consideradas como alegorias, elas são a expressão natural da mentalidade semita, que vê a verdade em imagens concretas, em lugar de concebê-la por meio de abstrações (como é típico da mentalidade grega). Seu impacto sobre a imaginação garante-lhes a fixação na memória e um lugar seguro na tradição.

* Mestranda em Teologia na FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia). Bolsita CAPES.

A parábola utiliza a linguagem da analogia e da comparação para descrever o desconhecido a partir de algo bem conhecido. Apresenta um só ponto de comparação e seus detalhes não têm significado independente. Na alegoria, por outro lado, cada detalhe é uma nova metáfora com um significado próprio. Assim, em sua forma mais simples, a parábola é uma metáfora ou comparação tomada da natureza ou da vida diária, feita para interpelar o ouvinte por sua vivacidade ou singularidade, provocar um choque e simultaneamente o estimular a uma reflexão ativa e conversão.

Jesus usou frequentemente parábolas quando ensinava sobre a chegada do Reino de Deus, tema central de seu ministério. Segundo Dodd (1974, p. 21-41), o caráter fortemente realista das parábolas de Jesus é devido ao fato de que o Reino de Deus é intrinsecamente semelhante aos processos da natureza e da vida diária dos homens. Jesus não precisou de exemplos artificiosos para ilustrar as verdades que desejava ensinar. Além disso, a parábola tem caráter de argumento, convidando o ouvinte a julgar a situação descrita e desafiando-o a aplicar esse juízo à matéria em questão. A chave para a interpretação consiste em julgar a situação imaginada e não em decifrar os diversos elementos do relato.

A partir dos anos 70, a análise narrativa passou a integrar o cabedal de metodologias de abordagem sincrônica, desenvolvidas e aplicadas à exegese dos textos bíblicos (tais como a análise semântica, a análise retórica e a análise estrutural). Sua grande vantagem é adequar-se plenamente ao próprio objeto, pois analisa os relatos como relatos. O objetivo de seus instrumentos é penetrar no mundo do relato e chegar à intenção deste. A análise narrativa tem como foco o discurso (e não o fato) e permite descobrir qual a intenção que está sendo gerada pelo texto (sua mensagem), através da construção do leitor implícito/ideal. Em outras palavras, ela permite identificar o itinerário que o texto propõe ao leitor (SKA, 2000, p. 129).

As principais etapas da análise narrativa definem como o narrador conjugou principalmente a construção da trama (ou enredo), dos personagens, o ponto de vista (ou perspectiva ou focalização) e os critérios estilísticos para compor a narrativa (SKA, 2000, p. 135-147). Neste trabalho apresentamos um exercício de análise narrativa de Lc 16,19-31, a parábola do homem rico e o pobre Lázaro (PRL). No Evangelho segundo S. Lucas encontram-se quase três quartos das parábolas sinóticas (cerca de 29, num total de 40); destas, quase a metade (16) é constituída por parábolas exclusivas deste Evangelho (GOURGUES, 2005, p. 12-14). Utilizaremos o esquema quinário, modelo clássico de subdivisão da trama (SKA, 2000, p. 135-147), para a análise desta narrativa exemplar. Em seguida serão examinados os personagens e a perspectiva (optamos por não incluir neste trabalho a análise dos critérios estilísticos). O objetivo é demonstrar os passos necessários para uma leitura sistemática e competente do relato, com melhor compreensão da mensagem ou intenção do texto.

1. Delimitação da perícópe

Relativamente ao contexto lucano, é consenso geral que a PRL toca em temas caros ao evangelista, como a atenção aos pobres, o uso adequado das riquezas e a reversão de situações. Durante a viagem a Jerusalém (Lc 9,51-19,27), Lc 14-17,10 relata que Jesus partilha a mesa com os fariseus, os discípulos, pecadores, publicanos e escribas. Neste cenário, Jesus serve-se de numerosas parábolas para evocar o grande banquete aberto a todos (Lc 14,15-24), a festa e a alegria de reencontrar o perdido (Lc 15) e a importância de uma decisão ponderada (Lc 16,1-13); incluem-se aqui os destaques para a perenidade da Lei (Lc 16, 17) e a indissolubilidade do matrimônio (Lc 16, 18). Os fariseus, “amigos do dinheiro”, a tudo ouviam com zombarias e murmurações contra Jesus.

A partir de Lc 16,19 o autor sagrado inicia uma nova narrativa, sob a forma de parábola: o rico e Lázaro, o indigente. Isto permite definir o início de nossa perícópe, pois embora não haja alterações de espaço e de ouvintes, a temática muda (anteriormente Jesus falara do repúdio da mulher: cf. Lc 16,18). A narrativa encerra-se em Lc 16,31. A partir de Lc 17,1, Jesus passa a ensinar sobre a correção, o perdão e o serviço humilde, o que caracteriza nova alteração de temática.

Fica, assim, a perícópe delimitada em Lc 16,19-31.

Tradução resultante do cotejo entre a Bíblia de Jerusalém, Bíblia da CNBB e Almeida Revista e Atualizada:

- 16,19 Um certo homem, porém, era rico e vestia-se de púrpura e de linho fino, sendo que ele se divertia esplendidamente todos os dias.
- 20 Um certo pobre, de nome Lázaro, jazia à sua porta, coberto de feridas;
- 21 e desejava saciar-se do que caía da mesa do rico; e até os cães vinham e lambiam-lhe as feridas.
- 22 E aconteceu que o pobre morreu e foi levado pelos anjos ao seio de Abraão; e morreu também o rico e foi sepultado.
- 23 E na mansão dos mortos, ergueu os olhos; estando em tormentos, vê Abraão de longe e Lázaro em seu seio.
- 24 E ele, exclamando, disse: ó Pai Abraão, tem misericórdia de mim e manda que Lázaro mergulhe a ponta do seu dedo em água, para que refresque a minha língua, pois sofro nesta chama.
- 25 Disse, porém, Abraão: ó Filho, lembra-te de que recebeste teus bens em tua vida e Lázaro, do mesmo modo, os males; agora, porém, aqui ele está confortado; tu, em tormentos.
- 26 E com tudo isso entre nós e tu um grande abismo estabeleceu-se, de modo que os desejos de atravessar daqui para vós não o possam, nem mesmo de lá para nós atravessem.
- 27 E disse: Peço-te, pois, ó Pai, que o mandes à casa de meu pai,
- 28 porque tenho cinco irmãos, para que lhes dê testemunho, a fim de que eles não venham para este lugar de tormento.
- 29 Disse, então, Abraão: Eles têm Moisés e os profetas; escutem-nos!
- 30 Mas ele disse: Não, ó Pai Abraão; mas se alguém dentre os mortos for até eles, arrepende-se-ão.
- 31 Disse, então, ele: Se nem a Moisés e aos profetas escutam, nem mesmo por alguém, que dentre os mortos ressuscite, serão persuadidos.

2. Esquema quinário

2.1 Exposição da cena

Abrange os vv. 19-21. Não há indicação temporal (embora a expressão καθ' ἡμέραν funcione aqui na caracterização dos valores do personagem, que todos os dias banquetearava-se suntuosamente, sem sequer guardar os sábados) e somente dois personagens são introduzidos: o homem rico e o pobre Lázaro.

A única referência espacial é o portão ou vestíbulo da residência do rico, onde jazia o mendigo Lázaro, que é paralítico (a forma verbal no indicativo mais-que-perfeito passivo, ἐβέβλητο, indica que Lázaro foi ali deixado por ser incapaz de caminhar por si e prover seu sustento). Este portão delineia uma barreira, simultaneamente física e invisível, que separa o interior (onde o rico festeja suntuosamente) e o exterior (onde jaz Lázaro, desejando saciar-se com as sobras da mesa).

As sobras que caem da mesa colocam em contraste o banquete do homem rico com o banquete de Deus, evocado pela expressão “seio de Abraão” (cf. vv. 22-23, 25). Elas teriam sido suficientes para sustentar Lázaro, que tem seu desejo expresso nos mesmos termos utilizados para descrever o desejo do filho pródigo (GOURGUES, 2005, p. 157): ele desejava saciar-se com as bolotas que os porcos comiam.

Tanto o homem rico como Lázaro são estereótipos, respectivamente do rico e do pobre, e descritos com detalhes (especialmente o rico, quanto às vestimentas e estilo de vida), mas somente o mendigo (faminto e coberto de feridas) tem nome. Lázaro é, aliás, o único personagem das parábolas canônicas a receber um nome, que significa “o que Deus ajuda”. O nome ajuda a realçar o contraste de *status* entre os dois homens: enquanto o rico é detentor de muitas posses, Lázaro possui apenas o nome que encerra uma promessa (SCOTT, 1989, p. 149). O relato não menciona que tenha sido sepultado, o que nos autoriza a pensar que, mesmo na morte, ele é abandonado pelos homens. Os cães que o acompanham são autorizados a comer dos restos da rica mesa. Considerados impuros e desprezíveis, tornam Lázaro também impuro ao lambem-lhe as feridas e certamente contribuem para intensificar sua extrema privação.

As formas verbais do imperfeito e do particípio predominam nesta parte do relato, caracterizando o segundo plano (pois o *background* ou fundo da ação é constituído por ações contínuas ou repetidas): “vestia-se”, “divertia-se” (no original, no particípio), “lambiam” etc.

2.2 Nó

O nó ou início da ação (*inciting moment*) é o momento em que aparece pela primeira vez o conflito do relato (SKA, 2000, p. 137). É estabelecido no v. 22, simultaneamente a uma mudança de cenário: Lázaro é levado pelos anjos ao seio de Abraão e o rico é sepultado. Observa-se que o leitor é deixado no suspense também quanto ao destino do

homem rico. É a partir daqui que toda a trama será entendida, pois fica evidente, nos destinos do rico e de Lázaro, a contradição da doutrina da retribuição. A vivacidade do contraste entre os dois homens permanece no pós-morte, porém com as polaridades invertidas: Lázaro, antes desamparado pelos homens, é levado pelos anjos para a recompensa no conforto do seio de Abraão; o rico, antes festejador com os homens, é levado por estes à sepultura (isto é, para a mansão dos mortos, o Hades), onde sofre tormentos (VAN DER PLOEG, 1999, p. 177-182). Embora o relato nada informe acerca da situação religiosa dos personagens, Lázaro era certamente um fiel servo de Deus, pois foi levado pelos anjos ao seio de Abraão (MORRIS, 1996, p. 238); já não se pode dizer o mesmo sobre o rico, que não guardava os sábados.

Passam a predominar na narrativa as formas verbais do aoristo, que descrevem ações pontuais no passado. Geralmente traduzidas pelo pretérito perfeito, estabelecem o primeiro plano (*foreground*) na narrativa: “aconteceu”, “morreu” etc.

2.3 Complicação ou desenvolvimento do relato

Compreende as etapas que conduzem à resolução do nó e desenvolve-se nos vv. 23-24 (neste último inicia-se o discurso direto, que utiliza a 2ª. pessoa do singular e a do plural, mantido até o final da perícopa). Em meio aos tormentos, o rico constata a distância que o separa de Abraão e Lázaro (e não a proximidade física que havia durante a vida terrena). A imagem do abismo entre o paraíso e o Hades demonstra que o juízo de Deus é irrevogável (ou seja, Abraão nada poderia fazer). Assim como observado para Lázaro, a situação religiosa do rico não é explícita. Podemos pensar que não era um judeu piedoso, pois não guardava os sábados. Mesmo assim, ele invoca a filiação de Abraão, supondo ser possível remediar sua situação. Na súplica a Abraão, ele mostra que ainda não percebera a invalidade dos valores terrenos, pois deseja que Lázaro venha prestar-lhe o serviço de refrescar a língua com gotas d'água (MORRIS, 1996, p. 238).

O discurso prossegue com verbos em geral no aoristo (que indica o 1º. plano), permitindo caracterizar o rico como protagonista e Abraão como antagonista. Lázaro aparece como figura de contraste.

2.4 Resolução

Intimamente ligada ao nó (v. 22), ocorre nos vv. 25-31. O autor sagrado resolve o suspense (a pergunta é: qual a razão pela qual o rico e Lázaro têm destinos tão diferentes após a morte?), remetendo diretamente às Bem-aventuranças (Lc 6,24-25, os “Ais”): os ricos e saciados têm sua consolação já em vida e, portanto, terão “fome” (=sofrerão tormentos) na vida eterna. Lázaro, por sua vez, recebeu em vida apenas os males, pois ficou no desejo de saciar sua fome à porta do rico. Só os cães, animais impuros e desprezíveis, o acompanhavam. Para ele está reservada a herança de Deus, a consolação no seio de Abraão.

A distinção que este faz entre a vida terrena e a vida no pós-morte é a mesma ensinada por Jesus nas Bem-aventuranças (2x “agora” em Lc 6, 20-23 e 2x “agora” em Lc 6, 24-26).

A perícopre encerra-se no v. 31, mas até aí apenas entrevemos a resposta que a narrativa pressiona o leitor implícito a dar. Sabendo que seus irmãos têm os mesmos valores que ele (VAN DER PLOEG, 1999, p. 177-182), o rico ainda suplica a Abraão, para que Lázaro lhes testemunhe e que “não venham para este lugar de tormento”. Abraão retruca com a afirmativa de que “têm Moisés e os profetas” e logo em seguida com a ordem bastante clara, na forma do imperativo do verbo escutar (v. 29): “escutem-nos”. Esta afirmação faz pensar que a comunidade cristã levou a sério o que Jesus afirmara sobre a perenidade da Lei e a importância dos mandamentos do Antigo Testamento (cf. a parábola do samaritano, Lc 10, 29-37) como guia para orientar a vida (GETTY-SULLIVAN, 2010, p. 11-15). O rico insiste ainda uma vez, enfatizando que alguém, ressuscitado dos mortos, seria capaz de convencer os irmãos. Jesus, porém, desmascara esta ânsia por milagres chamativos como debilidade na fé (cf. v.31). A resposta de Abraão não permite duvidar da dureza de coração dos ricos: se um homem não pode ser humano com as Escrituras na mão e um Lázaro à sua porta, não será o milagre de um visitante do outro mundo a revelar-lhe os horrores do inferno que o fará arrepender-se (HUNTER, 1960, p. 84, *apud* MORRIS, 1996, p. 239). Segundo Johan Konings (comunicação pessoal), este que vem dos mortos já seria uma alusão ao Cristo Ressuscitado. Assim, o leitor implícito é levado a completar a conclusão.

Não basta ser “filho de Abraão” (cf. v.25); é preciso “escutar” as Escrituras (= Moisés e os profetas) para levar uma vida justa, empreendendo ações que o permitam, na morte, ser levado pelos anjos ao seio de Abraão.

2.5 Conclusão

Não há conclusão no corpo da narrativa, pois o discurso direto, iniciado no v. 24, mantém-se até o v. 31. Tal como a exposição da cena, a conclusão é um elemento eminentemente narrativo, caracterizado pelo discurso indireto (com verbos na 1ª. e 3ª. pessoas).

3. Personagens, ponto de vista, trama

O rico é o protagonista (um típico rico) e um personagem estático. Desde o início demonstra ser incapaz de qualquer sentimento de solidariedade com um necessitado à sua porta. Não se diz que ele tenha cometido qualquer pecado grave, mas vivia exclusivamente para si. Nisto se achava a sua condenação (MORRIS, 1996, p. 237). Embora não tenha esquecido que é filho de Abraão, mostrou-se sempre desdenhoso para com as Escrituras, pois o narrador deixa claro que não observava o repouso sabático, ao regalar-se com requinte todos os dias. Seus cinco irmãos, mencionados apenas na segunda súplica a Abraão, poderiam ser classificados como comparsas (que ajudam a compor a cena), pois

certamente têm importância. Por um lado, suscitaram no rico uma derradeira tentativa de arrependimento. Por outro, representam para o leitor implícito o homem que está no mundo, que não considera os ensinamentos das Escrituras e nem os de Jesus.

Lázaro, a quem o rico sequer dirigia a palavra em vida, é figura de contraste (um típico mendigo), para enfatizar a personalidade e características do rico durante sua vida terrena e sua situação na mansão dos mortos. O contraste entre os dois fica ainda mais nítido pelo total silêncio de Lázaro em toda a narrativa. Em vida, não se queixara de sua situação difícil e no pós-morte não expressa ressentimentos contra o homem rico. Como salienta Morris, “a cada passo aceita o que Deus lhe envia” (MORRIS, 1996, p. 238). Os cães funcionam como agentes, pois realizam ações secundárias.

O patriarca Abraão, de evidente importância teológica, é o antagonista, aparecendo não só como o anfitrião do bem-aventurado Lázaro, mas também como aquele que destaca o valor das Escrituras.

Quanto ao ponto de vista, a narrativa apresenta focalização ou perspectiva interna, em que a informação que os personagens têm é idêntica à do narrador; portanto, o leitor sabe tanto quanto os personagens.

O desenvolvimento da trama culmina num processo de revelação (anagnórisis): respondendo à segunda súplica, Abraão revela ao rico (e ao leitor implícito/real) o valor das Escrituras e ordena que os cinco irmãos as escutem. Segundo Manson (1980, p. 474-482), os primeiros ouvintes da PRL podem ter reconhecido no rico um típico representante dos saduceus. Para refutar a doutrina deles, Jesus teria apelado exatamente para a única autoridade que reconheciam: a das Escrituras (cf. Mc 12,26-27).

4. Mensagem

O autor sagrado dirige a mensagem diretamente aos ricos, focalizando-a no diálogo entre o rico e Abraão. Ela está centrada num leitor ideal (imagem que surge durante o ato da leitura, criada pela narrativa) semelhante ao rico, que durante a vida não se preocupa com os ensinamentos de Deus, através de Moisés e dos profetas. Para Iser (1974, p. 34, *apud* TYSON, 1992, p.21), o leitor implícito é um conceito que incorpora todas as predisposições necessárias para que a obra literária exerça seu efeito; tais predisposições são causadas não por uma realidade empírica externa, mas pelo próprio texto. Como a PRL aparece no contexto do Evangelho segundo S. Lucas, o leitor implícito da parábola é necessariamente o mesmo que o do Evangelho. O contexto mostra que Jesus ensina não somente à multidão, mas aos discípulos, publicanos, pecadores, fariseus e escribas. Suas parábolas são marcadas por elementos tipicamente lucanos, como cenas da vida cotidiana e diálogos que dão às imagens de Jesus uma dimensão realista. Todos os ouvintes veem-se interpelados pelas reversões de situação que ocorrem nesses relatos. Todos são chamados a identificar-se com um ou outro personagem e a tornar-se testemunhas da verdade ensinada por Jesus. Se recusam, são considerados hipócritas e traidores, pois as lições se

situam num contexto de intimidade, à mesa com Jesus, partilhando o alimento e a vida (GETTY-SULLIVAN, 2010, p. 11-15).

Em Lc 16,14, imediatamente após sentenciar que não se pode servir a Deus e ao dinheiro, Jesus dirige-se especificamente aos “fariseus, amigos do dinheiro” (e, conseqüentemente, inimigos de Deus), para anunciar a Boa Nova do Reino de Deus e frisar a perenidade da Lei (Lc 16,16-17), iniciando pouco depois a narrativa. A PRL encontra-se numa série, em que ricos/riqueza/dinheiro são pontos importantes: o bom samaritano, o rico insensato, o grande banquete, o filho perdido e reencontrado, o administrador infiel e a parábola do fariseu e do publicano (Lc 18,10-14).

A mensagem mostra primeiramente que a situação pós-morte, tanto a do rico egoísta e hedonista como a do pobre Lázaro, é diametralmente oposta a que seria de esperar pela doutrina da retribuição; segundo esta, uma vida justa é abençoada por Deus com riquezas e uma vida pobre é o resultado da maldição de Deus. A parábola visa primeiramente levar os ricos a julgar se vivem de acordo com o que Deus ensina pelas Escrituras. Em segundo lugar, a narrativa quer demonstrar o que se deve fazer para conquistar a vida eterna. O leitor implícito é advertido a utilizar bem o presente e suas posses, buscando a salvação pela obediência à Palavra de Deus. Ele deve escutar o que dizem Moisés e os profetas (para que, numa abordagem já pragmática, suas ações na vida não terminem por lhes reservar o mesmo destino do rico). Isto é certamente uma difícil tarefa, a julgar pelas palavras finais de Abraão.

Referências

- DODD, Charles Harold. *Las Parabolas del Reino*. Madrid: Cristiandad, 1974
- GETTY-SULLIVAN, Mary Ann. *Les Paraboles du Royaume: Jésus et le rôle des paraboles dans la tradition synoptique*. Paris: CERF, 2010
- GOURGUES, Michel. *As Parábolas de Lucas: do contexto às ressonâncias*. São Paulo: Loyola, 2005
- MANSON, Thomas W. *I Detti di Gesù nei vangeli di Matteo e Luca*. Brescia: Paideia, 1980
- MORRIS, Leon. *Lucas: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1996
- SCOTT, Bernard Brandon. *Hear then the Parable: a commentary on the parables of Jesus*. Minneapolis: Fortress Press, 1989
- SKA, Jean Louis. Sincronia: a análise narrativa. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio. *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000, páginas 123- 148
- TYSON, Joseph B. *Images of Judaism in Luke-Acts*. Columbia: University of South Carolina, 1992
- VAN DER PLOEG, J.P.M. *Jesus nos Fala: as parábolas e alegorias dos quatro Evangelhos*. São Paulo: Paulinas, 1999.

“UMA LABAREDA DE JAVÉ”: CANTARES DE SALOMÃO E SUA RECEPÇÃO PELA POESIA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA NA RESISTÊNCIA AO MORALISMO RELIGIOSO SOBRE A EXPERIÊNCIA DE DEUS NA VIVÊNCIA DA SEXUALIDADE

*Flávia Luiza Gomes Costa**

Introdução

A reflexão sobre a tendência da religião em conservar sua postura moral e legalista quanto à sexualidade em contrapartida a novos questionamentos sobre a experiência de Deus na vivência do amor erótico-afetivo se faz urgente.

Numa leitura fundamentalista, a religião pode se ancorar na Bíblia fazendo uso de textos como os conformados no período pós-exílico no qual ocorre a implantação de um modelo moralista, legalista pelo poder sacerdotal que assume o governo em Jerusalém sob o domínio Persa. A sexualidade é usada para eliminar o convívio dos homens judeus com mulheres de outros povos. Especial atenção é dada à Lei da pureza e nisso tudo o mais atingido é o corpo.

Nessa época em que o amor humano, com toda sua sensualidade e sexualidade, é relegado ao nível profano, surge o Cântico dos cânticos, numa nítida contestação e resistência que se conforma num modelo erótico-afetivo centrado no corpo, no desejo e prazer como plena realização do amor que é chamado de “labareda de Javé” (8,6).

Atualmente os questionamentos podem ser exemplificados como na recente canção de Oswaldo Montenegro: “se o sexo é tão proibido por que ele (Deus) criou a paixão? Se Deus criou o desejo por que é pecado o prazer?”; na poesia, Adélia contesta: “nisto consiste o crime, em fotografar uma mulher gozando e dizer: eis a face do pecado. Por séculos e séculos os demônios porfiaram em nos cegar com este embuste”. A reflexão aponta para a necessidade de uma pastoral que não prescindia o principal princípio: o amor. E não oblitere sua vivência em todas as suas facetas considerando que o sentido espiritual do Cântico está em sua literalidade.

1. Cântico dos cânticos, poesia brasileira e MPB: um grito de resistência

Autoria do Cântico dos cânticos

O Cântico se apresenta como obra de Salomão, e assim foi entendido pela grande maioria dos leitores da Bíblia. Entretanto, uma análise do seu conteúdo e vocabulário

* Especialista em Teologia Bíblica e Mestre em Ciências da Religião. E-mail: lgflavia@hotmail.com

mostra que ele foi composto muito tempo depois do reinado de Salomão, entre os séculos V e III a.C., ao passo que Salomão reinou no século X a.C. O “de Salomão” pode ser entendido como dedicatória ou atribuição tradicional, pois Salomão foi uma espécie de patrono da sabedoria.

De acordo com o pensamento antigo sobre a questão de autoria, considerava-se mais honroso atribuir o próprio livro a um personagem famoso do passado, mesmo que isso pudesse soar anacrônico ou falso. Por outro lado o livro ganhava reputação e sua autoridade asseguraria melhor aceitação do escrito. Salomão era considerado patrono da sabedoria, pois na instância do seu reinado o estilo sapiencial foi inaugurado seguindo os moldes sapienciais da corte egípcia, onde havia vasta produção poética sobre o amor. Em I Reis 5:12 está escrito que Salomão compôs “mil e cinco cânticos”. Isso, certamente, não esteja fazendo referência a ele mesmo, mas a toda escola sapiencial que ele patrocinava em seu reinado.

Para uma apreensão salutar da mensagem veiculado no Cântico dos cânticos é preciso, assim, examinar um pouco o contexto do pós-exílio, por volta de 400 a.C., momento em que se deu a sua redação final.

Contexto histórico

Por meio do rei da Pérsia, Ciro, o império babilônico foi subjugado em 539 a.C. Os judeus que desde o ano de 597 a.C. começaram a ser deportados para a Babilônia como cativos, recuperaram a liberdade podendo regressar a Jerusalém com a derrocada dos caldeus. O afã, portanto, era retornar à pátria para reconstruir a cidade, o Templo e suas moradias, enfim voltar para casa no arcação do sonho da liberdade.

Todavia, nem tudo foram flores. Na verdade houve, somente, uma mudança de um domínio para outro com diferenças no modelo de repressão e escravização. Nesse tempo, chamado pós-exílico, os judeus, de fato, continuaram sob domínio, mas agora em casa, do império persa.

Debaixo da dominação persa, todos os povos repatriados, e não apenas os judeus, puderam novamente se reestruturar quanto à religião e costumes, porém não em relação a uma independência político-econômica.

Nesse regresso possibilitado do exílio, a liderança nacional dos judeus ficou nas mãos dos sacerdotes, que passaram a reestruturar a sociedade em torno da Lei e do Templo, regulando todos os setores da vida do povo. As regulamentações derrocam na implantação de um modelo moralista e legalista pelo poder sacerdotal que assume o governo em Jerusalém aproximadamente entre 450 e 400 a.C. (Esd 4).

Especial atenção é dada à lei da pureza (concentrada no livro do Levítico), principalmente por dois motivos: o primeiro era assegurar a separação dos estrangeiros, principalmente das mulheres estrangeiras, a fim de evitar a contaminação da raça. O segundo

motivo, com interesses políticos e econômicos, visava estratificar a sociedade judaica em termos de puro-impuro, ou seja, estabelecer critérios para julgar quem estaria mais próximo ou mais distante de Deus. Quem não estivesse em dia com as exigências da Lei, tinha que oferecer sacrifícios e ofertas no Templo para se purificar. Os sacrifícios custavam caro e os pobres permaneciam impuros ou se endividavam para conseguir a purificação.

A missão de Esdras, sacerdote responsável por liderar as regulamentações neste período, era implantar a obediência de uma nova versão da Lei judaica que garantisse a ordem interna e a submissão externa ao Império Persa (Esd 7:11-17). Portanto, esse modelo opressor se visualiza nos livros de Esdras, Neemias e em escritos contidos no Pentateuco que é um bloco de livros que também tem sua redação final nesta época.

Nenhum aspecto da vida, incluindo a sexualidade, escapou do controle do estado religioso onde as relações sexuais são regulamentadas do ponto de vista legal ou moral e não pelo amor e prazer. Nesse viés, o corpo passa a ser visto com desconfiança embutindo a ideia da sexualidade como uma espécie de tentação que para ser rechaçada culmina-se na proibição da nudez (Lv 18:19; 20:1 ss).

É nesse período que aparece e se codifica a definição de mulher impura, o que desencadeia um processo cujas conseqüências são sentidas ainda nos dias atuais. Com a Lei da pureza como centro das regulamentações o mais atingido foi o corpo e em especial o corpo da mulher, que, simplesmente por ser mulher, era impura, isto é, pecadora.

O livro de Levítico, veiculado para a finalidade da legitimação ideológica dessas práticas, apresenta as várias formas de impureza: a mulher é impura quando tem fluxo de sangue, seja por menstruação ou hemorragia, permanecendo em impureza por todo tempo em que tivesse a perda de sangue (Lv 15:19-25). Concomitantemente, tudo o que ela tocar ou quem nela tocar, enquanto com o fluxo de sangue, se torna impuro também (Lv 5:20; 15:21-22). Ainda segundo o livro de Levítico a mulher é impura quando dá à luz (em Lucas 2:22-24 pode-se visualizar essa vivência por parte de Maria.) observando uma diferença para a quantidade de dias dessa impureza dependendo do sexo do bebê: se for menino a mulher fica impura por 40 dias, mas se menina a impureza se prolonga para 80 dias. Durante este tempo a mulher ficava afastada do Templo, e, após, deveria apresentar sua oferta para ser purificada (Lv 12:1-8).

Ampliando a abrangência dos quesitos para a impureza, o ato sexual, tornava o homem e a mulher impuros por um dia (Lv 15:18). A lei da pureza atinge, assim, diretamente a relação erótico-afetiva bem como se mostra relegando o corpo a um estágio inferior, profano e indigno em todo seu aspecto humano em suas próprias funções. O controle sobre a vida das pessoas se impõe intimamente pela religião.

Dessa realidade, no entanto, não haveria como a mulher escapar. Menstruação, parto, vida sexual, faz parte da condição de ser mulher que, por sua vez, por si só, passa a ser razão de impureza. Em Levítico 15: 1-18 há também descrições sobre as impurezas do homem, mas neste caso elas são exceções e se referem a doenças e não enquanto à condi-

ção de ser homem. Ao contrário do caso das mulheres, onde as funções normais do seu corpo são designadas por impurezas. Dessa maneira, a mulher, só pelo fato de ser mulher, é impura.

A marginalização e opressão representada por essa legislação abrangiam a vida da mulher da adolescência à menopausa, passando a maior parte de sua existência excluída do convívio social como impura e causadora de impureza. Por causa dessa situação de impureza toda a família era prejudicada, pois o marido não podia deitar na mesma cama que a mulher. E como ficavam as crianças em contato contínuo com a mãe? Essa legislação “matava” as meninas justamente quando floresciam e se tornavam mulheres. Na narrativa evangélica que descreve a morte da menina de 12 anos parece haver a denúncia de toda essa legislação escravizadora, bem como o rompimento dela por Jesus, pois ao tocar a menina ela volta a viver (Mc 5:35ss).

Socialmente as mulheres são amplamente marginalizadas a partir dessa época com muito afinco. São excluídas do Templo, do culto e da Lei, levando em conta de que naquele tempo o Templo e o culto eram locais de vida social e política. Por sua condição de impura a mulher ficava privada de qualquer participação religiosa, política e social. Durante a vida adulta da mulher as possibilidades de participação e integração se davam em raros momentos propiciados pelos cumprimentos dos complicados rituais de purificação com o pagamento do sacrifício.

Nessa época em que a religião deixa, taxativamente, de ser expressão da vida humana concreta, a fim de tornar-se uma superestrutura acima e além das realidades visíveis, o amor humano, com todo seu cerimonial de paixão, sensualidade e sexualidade, é relegado para o nível profano, passando a ser apenas considerado como simplesmente humano sem qualquer aquiescência divina.

É nesse contexto que o sentido do Cântico deve ser avaliado e apreendido. Sua ênfase na beleza e grandeza do corpo liberta as pessoas das cruéis exigências da Lei de pureza. A importância que o livro atribui à mulher (a maioria dos poemas são colocados na boca da mulher; é ela quem toma a iniciativa para o amor) é um grito de libertação do sexo feminino ferozmente subjugado nesse contexto.

Apesar de muito se adequar o Cântico às celebrações de festas de núpcias, ao contrário, ele parece escapar dessa temática. Nos poemas não se fala em matrimônio e nem se descreve o casal em termos que possam supô-lo como esposos e nem à espera de sê-los. Embora o Cântico não estivesse fora de lugar nas festas de núpcias, como se veicula, há questões que não se coadunam com essa teoria. (ANDINACH, 1998).

O grito de resistência por excelência a respeito da vivência do amor erótico afetivo como uma experiência de Deus, o Cântico dos cânticos, “sai da boca de uma mulher amante, de uma mulher amada. O grito da paz alcançada com a entrega até o fim, até o desfalecimento, à pessoa amada, na busca do que faz linda a vida: o sono restaurador depois do amor feito com paixão e sofreguidão (RIZZANTE, 1995, p. 80).

Recepção do Cântico na poesia e MPB

Bem como é possível observar os reveses de tamanha construção social discriminatória em relação ao corpo e atingindo principalmente a mulher, também há, nitidamente, a recepção atual do mesmo grito de resistência do Cântico à opressão da mulher que oblitera sua feminilidade, sensualidade e sexualidade. Pode-se ouvir os ecos do Cântico na poesia brasileira contemporânea, como na voz de Adélia Prado que para início de conversa, afirma publicamente em entrevista : “penso todos os dias em sexo, na morte e em Deus”. (CONCEIÇÃO, 2005). E em seu poema “O modo poético, a afirmação transforma-se em fato: “(...) é em sexo, morte e Deus/ que eu penso invariavelmente, todo dia” (PRADO, 1991, p. 77). Sem dúvida, à semelhança de Cantares, a poesia de Adélia, entre outras, oferece novos paradigmas para a compreensão de Deus, do corpo e da sexualidade na vida concreta das mulheres e do modelo religioso a respeito do amor erótico-afetivo. Arvora-se descaradamente às avessas da tradicional teologia cristã que impõe modos de ser e de pensar que condicionam e castram na vivência da sexualidade e sensualidade na relação celebrativa do amor.

A mulher relegada a um lugar de submissão e subordinação às regras relativas à sexualidade, como bem intenta e modela a lógica do poder patriarcal, recebe na voz de Adélia a vez de questionar os meandros dessa teologia tradicional em sua negativa do prazer do corpo e da sexualidade, construindo uma abordagem sobre Deus que destoa da convencional.

Nas teologias cristãs, de modo geral, existem silêncios sobre as temáticas relacionadas ao corpo, corporeidade, sexualidade. A presença dessa tríade nas abordagens teológicas ou doutrinárias se faz sempre numa veiculação ao pecado. Isso fez perpetuar no imaginário cristão a noção do sexo como pecado e do corpo como lugar de impureza, feiúra e maldade, logo, pecaminoso, levando a negação do caráter sagrado do prazer, que por sua vez é vislumbrado como transgressão, pecado, ilegítimo.

Exatamente sobre essa questão se põe a indagação de Oswaldo Montenegro na música “a lógica da criação” que questiona sobre o motivo por se fiar em pecado o que o próprio Deus criou como o sexo e o prazer: “se o sexo é tão proibido por que ele criou a paixão/ se Deus criou o desejo por que é pecado o prazer”. Endossando a resistência, na voz da intérprete Elis Regina, cantora da MPB, tem-se várias músicas que autenticam o espaço da mulher e por não dizer sua preeminência na entrega ao prazer na vivência do amor no corpo explorando sua sensualidade se reconhecendo enquanto mulher legitimamente digna de viver a sexualidade, como canta em “Me deixas louca”:

Quando caminho pela rua lado a lado com você/ me deixas louca/ quando escuto o som alegre do teu riso/ que me dá tanta alegria, me deixas louca/ me deixas louca quando vejo mais um dia/ pouco a pouco entardecer/ e chega a hora de ir pro quarto escutar/ as coisas lindas que começa a dizer/ me deixas louca/ quando me pedes por favor que

nossa lâmpada se apague/ me deixas louca/ quando transmites o calor de tuas mãos/
pro meu corpo que te espera/ me deixas louca/ e quando sinto que teus braços se cruza-
ram em minhas costas/ desaparecem as palavras, outros sons encham o espaço/ você
me abraça, a noite passa/ me deixas louca. (REGINA, Elis. 1981).

Em Adélia, também como insinua algumas letras da MPB, vê-se a reescrita de uma “teologia” que relaciona sexualidade, o corpo, com a experiência religiosa. Sexo e Deus, para a poetisa, são elementos conjugados, que se misturam e não estão divididos, dualisticamente, entre bem e mal. Insta ressaltar a desenvoltura com a qual Adélia entrelaça tais temáticas, ao contrário do embaraço, quiçá, bastante nítido quando se trata dos estudos teológicos sobre sexualidade, corporeidade e a divindade mesmo com as premissas apresentadas e magistralmente orquestradas com ousadia no livro sagrado Cântico dos cânticos.

A partir da atestada pecaminosidade inferida à sexualidade e ao corpo em si, nessa herança perpetuada nas bases da construção teológica que se desemboca atualmente, percebe-se, desse modo, o erigir de questões que propõem refletir sobre o dilema que se estabelece a respeito de como continuar a vivência da religiosidade sem perder o prazer.

Adélia, como exemplo na poesia, à semelhança da continuidade da resistência e transgressão presente no Cântico, em seu poema “com licença poética” (PRADO, 1991, p. 11), deixa claro que recusa a condição de ser coxo na vida e aceita os subterfúgios que lhe cabem, em sua condição particular de ser mulher. Como entreve no poema, mulher que é desdobrável, que se coloca no mundo poético predominantemente masculino e que passa por percalços preconceituosos, pois, inicialmente, não recebe o mesmo prestígio que a poesia masculina. Porém prosseguindo em sua sina, a autora torna-se referência para a lírica contemporânea, bem como, para a mulher hodierna que pleiteia por um novo olhar, libertário, do feminino, que ao contrário, seja pura por ser integralmente mulher.

Na poesia de Adélia, há elementos que configuram transgressão e resistência às concepções negativas praticadas pelo cristianismo em relação às mulheres. Adélia é uma mulher que questiona o seu tempo e reage com a poesia, como reagem as teólogas, como reagem muitas mulheres inclusive a amada do Cântico que personifica a mulher oprimida e relegada à impureza por ser mulher. Pela poesia, ela se declara salva, ou seja, livre da opressão exporá toda sua liberdade de ser numa proposta libertária de fazer a experiência de Deus.

No entanto, repito, a poesia me salvará. / Por ela entendo a paixão / que Ele teve por nós,
morrendo na cruz. / Ela me salvará, porque o roxo / das flores debruçado na cerca /
perdoa a moça do seu feio corpo / Nela, a Virgem Maria e os santos consentem / no meu
caminho apócrifo de entender a palavra / pelo seu reverso, captar a mensagem / pelo
arauto, conforme sejam suas mãos e olhos. / Ela me salvará. Não falo aos quatro ventos,
/ porque temo os doutores, a excomunhão / e o escândalo dos fracos. A Deus não temo.
/ Que outra coisa ela é senão Sua Face atingida / da brutalidade das coisas? (Guia) (PRA-
DO, 1991, p. 61).

2. A pureza de ser mulher

A mulher tem a iniciativa e assume seus desejos:

O Cântico dos cânticos irrompe, sem titubeios, expondo toda sua resistência ao moralismo e legalismo religioso de sua época. A amada mostra-se ousada convidando seu amado ao amor em erotismo efervescente. A mulher, portanto, contra uma cultura e a opressão religiosa, outorga-se legitimamente na iniciativa para o encontro amoroso em nada pudico e totalmente despido de recato.

Que me beije com beijos de sua boca! / Teus amores são melhores do que o vinho, / o odor de teus perfumes é suave, / teu nome é como óleo se espalhando, / e as donzelas se enamoram de ti... / Arrasta-me contigo, / corramos! / Leva-me, ó rei, aos teus aposentos / e exultemos! / Alegremo-nos em ti! / Mais que o vinho, / lembraremos teus amores! / Com razão se enamoram de ti... (1:2-4)

O poema é marcado, como os que seguem, pelo tom de ternura apaixonada que dominará toda a coleção. O livro inicia-se de forma abrupta, em clima de total erotismo e passionalidade dando lugar a algo inédito para aquele tempo, pois discorre de um convite para o amor erótico fruto da iniciativa da mulher que livremente expressa seu desejo pelo amado, com intensidade e sem limites, tabus ou restrições.

Esse instante de deleite e contemplação por parte da amada, que deseja os beijos, amores, cheiro e simplesmente o prazer de falar sobre o amado, conduz a uma ação urgente, mas, não menos esperada como trajetória audaciosa e intrínseca à embriaguez da paixão.

O desejo latente se escancara com toda passionalidade na iniciativa da amada por meio de um convite nada encabulado para que seu amado corra juntamente com ela ao lugar íntimo. Corramos depressa para um lugar retirado e íntimo, um aposento! Esse é o convite da amada, que não se mostra convencional, mas impelida pelo sentimento que parece a tudo relativizar por sua supremacia e que faz felizes os que percebem e valorizam a dádiva do amor e não deixa de vivê-lo nem mesmo pela implementação de um moralismo regado à ideologia religiosa. Para essa amada que subverte a ordem, o aposento é como o recipiente do precioso conteúdo do amor. Conteúdo que urge que tem pressa, por se derramar, por se conformar e consumir.

O prólogo como porta de entrada para o livro propõe grande ousadia. A legitimidade de a mulher tomar a iniciativa para o amor até hoje pode causar estranheza. E a isso acrescido de todo erotismo em plena embriaguez de vinho, perfume e óleos se espalhando, amor que busca o secreto, a intimidade, e exulta. É, entretanto, apenas o começo.

No poema “Casamento”, como em Cântico, Adélia apresenta uma mulher que tem a iniciativa para o sexo como indivíduo atuante dizendo sim ao prazer com o amado.

“Há mulheres que dizem:/ meu marido, se quiser pescar, pesque,/ mas que limpe os peixes./ Eu não. A qualquer hora da noite me levanto,/ ajudo a escamar, abrir, retalhar e salgar./ É tão bom, só a gente sozinhos na cozinha,/ de vez em quando os cotovelos se esbarram,/ ele fala coisas como ‘este foi difícil’/ ‘prateou no ar dando rabanadas’/ e faz o gesto com a mão./ O silêncio de quando nos vimos a primeira vez/ atravessa a cozinha como um rio profundo./ Por fim, os peixes na travessa,/ vamos dormir./ Coisas prateadas espocam:/ somos noivo e noiva”. (PRADO, 1991, p. 252).

Na imagem do pescador, que evoca os discípulos de Jesus, e do peixe, que é símbolo dos cristãos, é perceptível a associação do homem e da mulher como um ritual religioso. A cozinha se transforma no local da liturgia que acolhe o homem e a mulher que estão em comunhão num ritual que tem seu ápice no sexo na cama no clímax do prazer: “Coisas prateadas espocam”. Adélia insinua quanto de religioso e divino tem a união erótica afetiva a partir da alusão a símbolos sacros cristãos.

O sexo é partilhado, homem e mulher estão no mesmo nível, pois a relação só acontece pelo desejo dos dois. Mas há uma ressalva significativa na escolha dessa mulher que decide dizer sim. Sobre ela está a primazia da ação que desemboca na religiosidade do momento que conduz para um final de verdadeira celebração, onde, juntos, homem e mulher atingem o orgasmo. Não há submissão, pois a mulher faz porque quer e a cumplicidade entre os dois evidencia-se também no ato de descamarem os peixes juntos e não apenas a mulher trabalha na cozinha. Cumplicidade que se estende à relação sexual. É por causa dessa mulher autônoma que decide pela iniciativa de dizer sim enquanto outras diriam não, que o momento se desenrola. Sem o consentimento e iniciativa da mulher de se levantar a qualquer hora da noite para “escamar, abrir, retalhar e salgar”, não haveria noivo e noiva, mas provavelmente, uma história bem menos erótica.

Há nesse poema uma força feminina atuante, ao contrário do que normalmente existe: passividade e resignação ou ainda a obrigatoriedade da negação e a conseqüente revolta e descontentamento imputado pelo imperativo paradigma da mulher contida. Adélia, como o prólogo do Cântico, apresenta uma mulher que transgredir, pois não hesita em ir atrás dos seus desejos e é responsável pelo erotismo do momento. A beleza no sim desta mulher está no aspecto de não ser um sim imposto por modelos externos, por teorias masculinas, pela moral construída sob bases que limitam preconceituosamente a mulher em seu ser. Este sim expressa a postura da mulher que assume a construção de sua história fluindo na autoria de sua própria vida sem limites aos fluxos da vida na mulher. “Hoje é sim, amanhã pode ser não, porque amanhã é outro dia fora e dentro de si mesma”. (STEINER, 2005).

Essa mulher autônoma, que sabe quando quer e como vivenciar o que deseja entendendo-se enquanto indivíduo sexual que não refuta de si mesma esse direito, é de igual modo, descrita por Maria Lúcia Dal Farra (1994) no belo poema “Culinária”:

Deito a manteiga na panela/ e entremeio/ (ao calor do fogo)/ os temperos./ O alho desprende aromas/ e/ amarelo/ empresta à cebola a parte de que/ carece/ na imensa analogia dos cheiros/ nem salsa, nem coentro!/ Invade já a casa/ o sabor da lembrança futura.

A comida é o dispositivo usado pela mulher de Dal Farra para levar o homem que deseja para a cama, pois a escolha dos alimentos é que determina o instante do erotismo. Ela tem a iniciativa, é responsável por preparar com detalhes os entremeios das preliminares deitando a manteiga na panela e...

A imagem criada pela poetisa faz referência ao ato sexual: “a manteiga derretendo na panela caracteriza a lubrificação, o órgão sexual se apresenta quente, e o alho (o masculino) penetra a cebola (o feminino) e ambos tornam-se unos”. (VITAL, 2009). A salsa e o coentro que geralmente são utilizados para aliviar o hálito de alho e cebola não conseguem inibir o cheiro que exala pela casa. Cheiro que alude ao prazer na união do homem e da mulher no sexo que não pode ser contido.

A continuidade dessa quebra de paradigma que inverte e compreende a mulher como participante ativa no prazer sexual, encontra seu revés, do mesmo modo, em músicas contemporâneas como a de composição da cantora Paula Fernandes intitulada “Pássaro de fogo”. A mulher construída nesse poema musical toma a iniciativa fazendo o convite para a vivência do amor que culmina num desafio ousado ao propor ao amado: “permita sentir/ se entrega pra mim”. Seguindo ao convite a mulher descrita por Paula Fernandes, como a de Cantares que pede para ser levada aos aposentos do amado para a consumação do amor, se declara desejosa da vivência do prazer admitindo o seu desejo de que ele toque-a entregando seu corpo com paixão: “Cavalgue em meu corpo, minha eterna paixão”.

Conclusão

Num tempo em que a mulher era desprezada e reprimida socialmente, com a anuência e a conformação pela própria Lei de Deus, o Cântico explode num elogio a ela, revelando toda a sua beleza, valor, legitimando a vivência plena de suas funções enquanto mulher outorgando-lhe o prazer em sua sexualidade.

O anseio do Cântico em restaurar a dignidade da mulher e sua plenitude em poder perceber-se mulher, com leveza no sentido literal, não é difícil, a modos similares na intencionalidade, de se averiguar em guarida na poesia contemporânea brasileira bem como na MPB.

A força atuante outorgada à mulher por esses poemas que transgridem a Lei de Deus deve ser compreendida no âmbito de que a mulher tem o direito de escolha no contexto sexual, bem como de assumir seus desejos, vivenciá-los livre dos estigmas pecaminosos imputados a essa experiência como distanciamento de Deus.

O artigo vislumbra a necessidade da veiculação da temática nas pastorais para promover a eliminação de comportamentos repressivos e pautados em equívocos em suas bases. Uma pastoral que não veicule a pureza e a sacralidade no distanciamento da vida e das realidades concernentes ao humano e que por vezes, quem sabe, não considere mais puro e sacro afirmar como canta Ivan Lins em “Daquilo que eu sei”:

não fechei os olhos/ não tapei os ouvidos/ cheirei, toquei, provei/ ah eu!/ usei todos os sentidos/ só não lavei as mãos/ e é por isso que eu me sinto/ cada vez mais limpo!

Referências

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.

A BÍBLIA DO PEREGRINO. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2006.

ANDINACH, Pablo. *Cântico dos cânticos: o fogo e a ternura*. Petrópolis: Vozes, 1998.

DAL FARRA, Maria Lúcia. *Livro de Auras*. São Paulo: Iluminuras, 1994.

GALLAZI, Sandro. *Ensaio sobre o pós-exílio: mecanismos de opressão; a resistência da casa e da mulher*. 2ª ed. São Leopoldo: Oikos, 2008.

PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano, 1991.

PRADO, Adélia. *Entrevista: conversas com a escritora Adélia Prado sobre a interface teologia e literatura*. Belo Horizonte, 15 de fev., 2005. Entrevista concedida a Douglas Rodrigues da Conceição.

RIZZANTE, Ana Maria. *Eu serei para ele como aquela que dá a paz: uma chave de leitura do Cântico dos cânticos*. Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana, Petrópolis, nº 21, p. 78-88, 1995.

STEINER, Neusa Cursino dos Santos. *A poesia de Adélia Prado: Religião, tradição e transgressão*. Disponível em: <http://www.uesc.br/seminariomulher/anais/PDF/NEUSA%20CURSINO%20DOS%20SANTOS%20STEINER.pdf>. Acesso em: 22 de março de 2013.

STORNILO, Ivo. *Como ler o Cântico dos cânticos: o amor é uma faísca de Deus*. São Paulo: Paulus, 1991.

STORNILO, Ivo. *O mistério do amor humano: o mais belo cântico de Salomão*. São Paulo: Paulus, 2003.

VITAL, Egberto Guillermo Lima. *Segredos culinários: da mesa para a cama*. Disponível em: http://artigocientifico.com.br/uploads/artc_1250538032_41.pdf. Acesso em: 15 de março de 2013.

GNOSTICISMO NO EVANGELHO DE JOÃO

Flávio Schmitt*

Resumo: *Os estudos da tradição joanina do Novo Testamento, especialmente do Evangelho de João, apontam para um processo de elaboração e redação do evangelho em diferentes fases e épocas. Este processo estaria diretamente relacionado com os conflitos enfrentados pela comunidade cristã com a sinagoga judaica. O presente estudo investiga a relação entre a presença do gnosticismo e as etapas de formação do Evangelho de João segundo a teoria de Senen Vidal. Além de caracterizar o que seriam os “elementos gnósticos” no evangelho, apresenta a teoria da redação de Vidal. Trata-se de um trabalho de revisão bibliográfica que tem por objetivo discutir as tensões presentes no processo de formação do evangelho, bem como a influência gnóstica. O texto apresenta uma estrutura em três partes. A primeira trata do gnosticismo, a segunda da teoria da formação do evangelho e a terceira discute a influência gnóstica.*

Palavras-chave: *Gnosticismo, Evangelho de João, comunidade primitiva.*

Introdução

O gnosticismo é um fenômeno religioso cuja descrição original esteve condicionada aos interesses e perspectivas do cristianismo. As primeiras descrições de práticas religiosas relacionadas ao gnosticismo estão carregadas da perspectiva apologética cristã.

Somente no século XIX, com o surgimento dos estudos da História das Religiões, o gnosticismo passou a ser estudado e compreendido como uma forma de manifestação própria, apresentando elementos éticos, filosóficos e religiosos¹.

As descobertas de Nag Hammadi² trouxeram novas perspectivas para a compreensão das “escrituras gnósticas”, do gnosticismo e da relação dos mesmos com a literatura cristã, em especial com os livros canônicos.

* Doutor pela EST.

¹ Enquanto as religiões místicas prometiam a salvação por meio da iniciação, o gnosticismo promete a salvação por meio do conhecimento. Como ideias centrais do gnosticismo são consideradas: concepção transcendente de divindade, o mito de Sofia, a criadora do cosmos; o Demiurgo, criador da realidade pervertida; o dualismo cósmico e antropológico; a compreensão de que o ser humano forma parte da divindade; e a ideia de um salvador. Cf. GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. A Bíblia e seu contexto. São Paulo, SP: AM edições, 1994. p. 364.

² Sobre as “Escrituras Gnósticas” encontradas em Nag Hammadi recomendamos o livro As escrituras gnósticas, de autoria de Bentley Layton, publicado pela editora Loyola em 2002.

1. Gnosticismo

As primeiras leituras do gnosticismo apontam para uma compreensão onde o gnosticismo é considerado como um fenômeno cristão, resultado da influência da filosofia grega e da religiosidade helenista (ECHEGARAY, 1994, p.364).

Nesta linha de interpretação do gnosticismo podemos situar os Pais da Igreja e os principais conflitos enfrentados pelo cristianismo. Hipólito de Roma, Irineu de Lyon estão entre os autores cristãos que apontam e refutam, enquanto cristãos, os erros da doutrina gnóstica (LAYTON, 2002, p. xxv).

Ao perceber a existência e presença de seitas que insistem no valor do conhecimento como veículo da salvação, condenam tais doutrinas como heresias cristãs. Nesta compreensão não há espaço para percepção de um fenômeno pré-cristão ou mesmo não cristão (SIMON; BENOIT, 1987, p. 276).

Na explicação das origens do gnosticismo estão argumentos que apontam para o mundo grego, especialmente da filosofia grega. Além de fazer a origem do gnosticismo remontar à cultura grega, os Pais da Igreja também tentam descrever o que seria uma história desta doutrina herética, essencialmente diabólica e demoníaca.

Esta perspectiva também foi adotada pelos historiadores da Igreja. Na ausência de fontes do próprio gnosticismo, toda interpretação do fenômeno era derivada das informações fornecidas pelos Pais da Igreja (SIMON; BENOIT, 1987, p. 278).

1.2. *Religionsgeschichte* – “Escola da História das Religiões”

Esta compreensão do gnosticismo marcada pelo selo cristão foi completamente transformada pelos estudos da *Religionsgeschichte* – “Escola da História das Religiões”. Nesta escola, a concepção clássica sobre a origem do gnosticismo cede lugar para a compreensão de um fenômeno da história das religiões.

Nesta perspectiva, o gnosticismo não é mais compreendido como uma seita herética do cristianismo primitivo, mas como uma das muitas formas de expressão religiosa conhecida na Antiguidade.³

Outra linha de estudo dos temas da literatura gnóstica será efetuada pela linha de interpretação da filosofia existencialista. Nesta pesquisa, mais do que os temas da gnose, a atenção passa a estar voltada para a “atitude básica, existencial, assumida pelo homem nos diferentes sistemas gnósticos” (SIMON; BENOIT, 1987, p. 281).

³ Entre os principais pesquisadores estão: W. Bousset, R. Reitzenstein, P. Wendland e M. Lidzbarski. No âmbito da teologia está R. Bultmann. Na filosofia G. Widengren e Hans Jonas.

Os estudos mostram que entre os temas fundamentais do gnosticismo estão:

- 1º uma teoria do conhecimento: o conhecimento de si e o conhecimento de Deus, de fato idênticos, implicam a certeza da salvação;
- 2º um dualismo essencial, que leva à depreciação do cosmo;
- 3º um mito do “Salvador-Salvado”;
- 4º um mito da ascensão da alma (SIMON; BENOIT, 1987, p. 282).

2. Evangelho de João

Uma das características do evangelho de João diz respeito ao entrelaçamento entre o estilo e a teologia. Segundo Brawn (BROWN, 2004, p. 460), a presença poética está limitada à fala mais solene de Jesus, onde o discurso divino está presente. Por outro lado, o autor de João também emprega metáforas. É no emprego das metáforas que se abre a possibilidade para mais uma interpretação da narrativa.

Depois do prólogo (1,1-1,18), onde Jesus é apresentado como ser divino que é luz e Filho do unigênito de Deus (1.14,18), segue o livro dos sinais (1.19-12.50), onde a primeira parte trata do tema da vida (2-4). Segue com o tema da luz que culmina com a narrativa do bom pastor (5-10). João 11-12 tratam da ressurreição de Lázaro de sua repercussão.

A segunda parte do livro está reservada para o “livro da glória” (13.1-20.31), onde estão inseridos a narrativa da ceia e o último discurso de Jesus (13-17) e o relato da paixão e morte (18-19) e as cenas em Jerusalém e o destaque à fé no ressuscitado (20.1-29). O epílogo (21.1-25) conclui o evangelho (BROWN, 2004, p. 480).

“Entre os estudiosos do NT do século XX tornou-se predominante a convicção de que o pano de fundo religioso do evangelho de João é sobretudo o gnosticismo” (HOERSTER, 1996, p. 44).⁴ Porém, os documentos mais antigos do gnosticismo gentio datam do século VII ou VIII e estão relacionados com os mandeus, como afirma Hoerster:

Neles encontramos o mesmo dualismo luz-trevas, de cima-de baixo, morte-vida, Deus-mundo. O conceito da verdade tem importância especial nesses escritos. Descreve o relacionamento com o ser supremo e também com as outras pessoas, e pode também se tornar o poder de salvação personificado (HOERSTER, 1996, p.45).

Em seu atual estágio, a pesquisa bíblica reconhece que os evangelhos passaram por um processo redacional. Mesmo que este processo tenha acontecido de forma diferente entre os sinóticos e com o evangelho de João, o processo em si revela alguns recursos utilizados pelos redatores. Da mesma forma, aponta para os interesses e objetivos que o acompanham. No caso do quarto evangelho, pode-se identificar toda uma estratégia literária para consolidar e criar a identidade da comunidade joanina.

⁴ O autor chama atenção para o fato de que não dispomos de escritos que provem a existência de um gnosticismo gentio na época do surgimento do NT.

No livro *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, Senen Vidal apresenta quatro etapas redacionais no processo de elaboração do evangelho de João. Nesta teoria estão sintetizadas as ideias de vários pesquisadores, entre eles O. Culmann, M. Boismark, R. Bultmann, R. Brown, Klaus Wengst, R. Brown.

Segundo Vidal, as quatro etapas redacionais podem ser assim caracterizadas:

Primeira Etapa: **Tradição Básica** (TB). Nesta fase do processo os textos tem origem muito diversa e estão relacionados com ações ou ditos de Jesus. Corresponde aos textos mais primitivos. Estes textos também estão na base dos demais evangelhos canônicos. Com os sinóticos tem em comum a coleção de milagres e os relatos da paixão. Nesta primeira fase estaria sendo utilizada uma fonte utilizada no livro dos sinais e na paixão de Jesus.⁵

Esta primeira etapa pré-evangélica começa com o surgimento da comunidade em torno do testemunho do Discípulo Amado até o ingresso de judeus antitemplo (At 2.46; 3.1, samaritanos, movimento batista e gentios.

Segunda Etapa: **Primeiro Evangelho** (1E). Nesta etapa do processo aparece o primeiro trabalho redacional. Além da *tradição básica*, a história de Jesus é interpretada como sendo a própria trajetória da comunidade joanina. A caminhada de Jesus é vista como reflexo da própria caminhada da comunidade. Nesta trajetória o contexto ganha destaque. Nesta fase o evangelho tem como pano-de fundo o conflito com a autoridade farisaicas e a expulsão da sinagoga (9.22; 16.2). Esta etapa corresponde ao contexto histórico dos anos 80 d.C..

A diferença mais evidente entre a *tradição básica* e o *primeiro evangelho* está na linguagem e na concepção global. Na linguagem é possível distinguir *relatos* (narrativas) e *discursos*. Os discursos tanto acompanham quanto se afastam da temática dos relatos de milagres (VIDAL, 1997, p. 21).

Nesta etapa Jesus se distancia do ser judeu. Mesmo que apresente as Escrituras, Moisés, e a Lei como sendo suas, ainda assim fala de “vossa Lei” (8.17); 10.34). Também denomina seus antepassados do deserto de “vossos pais” (6.49). Distanciamento semelhante pode ser verificado quando Jesus fala da Páscoa (2.13, 6.4, 11.55), das festas (5.1, 6.4) e da purificação (2.6) (WENGST, 1988, p. 50.). O Jesus joanino reprova os judeus e seu desconhecimento de Deus (5.37-47); 8.19,55). Da mesma forma, os judeus também deixam claro que não aceitam Jesus (9.18ss). Distanciamento e hostilidade marcam a etapa.

Terceira Etapa. **Segundo Evangelho** (2E). Nesta etapa a comunidade joanina faz uma releitura de seus próprios escritos sob um novo olhar. Esta nova ótica da memória da comunidade teria sido motivada pela situação de perseguição. Esta etapa corresponde aos anos 90-100, marcada por grandes perseguições aos seguidores de Jesus.

⁵ Bultmann fala de uma fonte pré-gnóstica de diálogo de revelação. BULTMANN, Rudolf Karl. *Das Evangelium nach Johannes*. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.

Nesta etapa do processo de construção do evangelho que o Evangelho de João se distancia dos sinóticos. Aqui desaparece o material feito de imagens e parábolas presente nos sinóticos e centrado no tema do Reino de Deus. No lugar desta temática entra em cena a revelação das realidades do mundo celeste. Agora Jesus é identificado como emissário divino. Na raiz desta compreensão está a perspectiva dualista. Aqui ocorre a separação radical entre o mundo de baixo e o mundo celeste. O mundo de baixo é marcado pela carne e pelo terreno. Este mundo está determinado pelas trevas, pela maldade, pela mentira e pela morte. Já o mundo celeste é dominado pelo espírito. É determinado pela verdade, pela luz, pela bondade pela vida. Jesus, como filho de Deus, pertence ao mundo divino, celeste. Foi enviado como emissário. Ele realiza a revelação da realidade divina. A aceitação (fé) ou não (incredulidade) desta revelação resulta em salvação ou condenação (VIDAL, 1997, p. 333).

Segundo Brown, é nesta fase da redação do evangelho que acontece uma mudança geográfica da comunidade. Por causa da perseguição aos seguidores de Jesus na Palestina, a comunidade teria migrado para Éfeso, na Ásia Menor. Um indício dessa mudança pode ser percebido em João 7.35, quando judeus se perguntam se Jesus está indo para dispersão/diáspora para ensinar os gregos (BROWN, 1984, p. 57ss).

Quarta Etapa: **Terceiro Evangelho** (3E). Nesta etapa o evangelho é alvo de uma nova edição. Novas glosas são acrescentadas ao texto. Nesta fase a comunidade passa por um processo de institucionalização apostólica. A comunidade emprega um grande esforço na ética do amor fraterno e vive na expectativa dos acontecimentos escatológicos futuros (5.28-29, 6.39).

Nesta etapa há um interesse do evangelho em legitimar a tradição e as comunidade joaninas (13.23-26). O aspecto ético também se torna importante (15.1-17). O amor intercomunitário é apontado como chave para a coesão da comunidade diante da ameaça interna quanto externa (13.34s).

Alguém em profunda sintonia com a teologia e espiritualidade joanina decidiu fazer uma edição final para o Evangelho. Uniu os *Livros dos Sinais* e o *Livro da glorificação*, ligando-os entre si, através de reflexões e informações contidas no capítulo 12 (11,55-12,50). Acrescentou o *Prólogo* (1,1-18), fez um *Apêndice* (21,11-23), onde insiste na primazia do amor (21,15-17) e fez uma nova *Conclusão* (21,24-25). Esta edição final pode ter sido realizada por volta do ano 100 (ALMEIDA, 2013, p. 85).

Esta teoria acerca da formação do evangelho de João, não obstante sua natureza, permite explicar, com maior ou menor grau de possibilidade, algumas das características presentes no quarto evangelho, em especial naquelas onde este evangelho mais se distancia dos evangelhos sinóticos.

Além disso, permite explicar de alguma forma a origem da própria linguagem joanina. Por apresentar uma forma diferente de falar de Jesus e de testemunhar sua prática, faz sentido buscar na releitura gnóstica do evangelho a explicação para alguns dos elementos nele presentes.

3. O gnosticismo joanino

Conforme Hoerster (HOERSTER, 1996, p. 46), a discussão acerca da influência gnóstica no evangelho de João vai da afirmação de que um “personagem de salvação, como aparece nos escritos gnósticos, não pode ser comprovado em épocas pré-cristãs” (C. Colpe), passando pela hipótese de que o evangelho de João não pode ter sido influenciado pelos mandeus (R. Bultmann) e da negação desta possibilidade (W. G. Kümmel), até a afirmação de que João é influenciado por um suposto gnosticismo judaico (R. Schnackenburg).

Na tradição cristã primitiva, coube a Irineu (180 d.C.) transmitir a informação onde o discípulo amado é identificado com João, um dos doze, que viveu em Éfeso (BROWN, 2004, p. 501). Contudo, há grande resistência em acolher a ideia de que João, testemunha do ministério público de Jesus, tenha escrito e que seja o discípulo amado.

A explicação da figura do discípulo amado em João também encontra eco na tradição gnóstica. Na tradição gnóstica existe a figura do príncipe. O livro de *Atos de Tomé* narra o que vem sendo denominado de “hino da pérola”, “poesia da pérola”, “hino da alma” ou ainda “hino de Judas Tomé Apóstolo no país dos indianos”.⁶ Este mito helenista ou conto popular apresenta a “entrada da alma humana na encarnação corporal e seu despojamento final do corpo” (LAYTON, 2002, p. 433).

No mito um jovem príncipe é mandado por seus pais para procurar e trazer uma preciosa pérola que se encontra no fundo do mar e guardada por um dragão.

O (1) rei do (2) Oriente (Pártia) envia (3) o príncipe pela estrada (4) da satrapia de Mesene (“Meson”) ao (5) Egito, a fim de (6) obter uma pérola preciosa. O príncipe (7) é intoxicado e embebedado pelos (8) egípcios. Mas (9) é despertado por (10) uma mensagem do rei. Ele (11) pega a pérola e (12) retorna ao Oriente, onde veste (13) um manto de *gnosis* (14) ascende ao palácio do rei, (15) entrando no reino de paz (LAYTON, 2002, p. 443).

O sentido figurado desta poesia pode ser assim resumido:

A pérola que pertence ao rei representa a alma ou o espírito do ser humano, presa do dragão. O príncipe é o salvador, enviado pela divindade em busca da pérola perdida. Ele se disfarça para não ser reconhecido pelos poderes escravizantes. Muda as suas vestes, deixa pra trás o que o identifica como ser divino. Mas ele sofre o mesmo destino da pérola. Esquece de onde vem. Neste momento ele é um salvador que mesmo necessita de salvação. A mensagem salvadora lhe é transmitida pela referida carta. Esta muda a sua situação. No momento em que lembra de sua qualidade de príncipe, ele é um salvador que foi salvo. Depois de ter raptado a pérola é transformado de novo em ser divino que o é visivelmente” (BRAKEMEIER, 1971 , p. 220s.).

Esta figura do rei no mito gnóstico certamente apresenta uma afinidade maior com o próprio Jesus do que com o discípulo amado. Que a comunidade joanina tenha interpretado Jesus como sendo o príncipe e salvador enviado pela divindade não parece

⁶Todos esses títulos são criação dos pesquisadores modernos. Esses títulos não constam nos manuscritos antigos.

ser uma interpretação de todo desprovida de analogias. Afinal, a releitura da trajetória de Jesus no prólogo do evangelho de João aponta para alguns dos elementos presentes na narrativa gnóstica.

No entanto, por mais central e decisiva que possa ser a relação entre Jesus e o príncipe do “Hino da Pérola”, há outros elementos no evangelho de João que fazem bem mais sentido numa perspectiva gnóstica que cristã. Nesse sentido, cabe mencionar de modo especial os dualismos presente no evangelho, seja na dimensão cósmica ou antropológica.

Do ponto de vista antropológico, o dualismo joanino se expressa na visão de ser humano. Coube a Saturnino (DREHER, 1993, p. 33) a afirmação de que o Salvador não nasceu, não teve corpo nem forma e que foi visto em forma humana apenas na aparência. Também é de Saturnino a compreensão de que havia duas estirpes de seres humanos. Uma formada pelos anjos bons, e outra formada pelos anjos maus. Os anjos maus recebiam o apoio dos demônios. Porém, o Salvador teria vindo para destruir estes demônios e salvar os bons.

Do gnóstico Basíides (DREHER, 1993, p. 34) são criticados os ensinamentos que dizem ser a mente o primogênito do Pai. A razão teria gerado a mente e esta, por sua vez, teria gerado a prudência. A prudência teria gerado a sabedoria e o poder. Da sabedoria e do poder teriam nascido as virtudes, os príncipes e anjos. Tanto a profecia quanto as leis teriam vindo destes príncipes.

Basíides também ensinava que a salvação diz respeito à alma. A alma, originária das esferas celestes, se encarna no corpo como consequência das quedas sofridas no universo celeste e por meio das quais perde suas propriedades divinas. Para retornar à “pátria celeste”, a alma necessita do salvador, do príncipe que lhe comunica a “gnosis”, o conhecimento secreto que possibilita o retorno.

O corpo é naturalmente corruptível. Por isso também não há a necessidade de cuidados com relação as coisas imoladas aos deuses. Pelo contrário, a matéria, enquanto corruptível, também é desprezível.

Do ponto de vista cósmico, o dualismo gnóstico influenciado por Saturnino irá afirmar que existe um Pai absolutamente desconhecido e que criou anjos, arcanjos, virtudes e potestades. Tanto o mundo, quanto o que nele existe, foi criado por anjos.

Coube ao gnosticismo a difusão de um medo cósmico. Ao apresentar o mundo como algo absolutamente negativo, ao qual o “espiritual, divino, o bom e o belo não pertencem” (BRAKEMEIER, 1971, p. 212). Estes são elementos de outro mundo. Por isso, cabe ao ser humano superar a escravidão do corpo. Para evitar que a matéria e os poderes diabólicos absorvam o espírito, o ser humano precisa ativar sua “centelha divina”, sair do estado de embriguês na qual se encontra e acessar a gnose, o conhecimento.

Independente do lugar e do tipo de gnosticismo que tenha influenciado a comunidade joanina, os elementos gnósticos presentes no evangelho de João dificilmente podem ser explicados sem levar em consideração as teorias que procuram reconstruir o pro-

cesso de formação do evangelho. Nesse sentido, o argumento de Vidal, segundo o qual os elementos gnósticos foram inseridos no evangelho por ocasião dos ajustes redacionais ocorridos na Ásia Menor, por ocasião da terceira etapa, resultando no Segundo Evangelho (2E) apresentam elementos consistentes.

Conclusão

A compreensão do gnosticismo, posterior a Nag Hammadi (LAYTON, 2002, p. xxvi), não mais questiona a autonomia deste fenômeno presente no Egito, na Ásia Menor e possivelmente também na Palestina. Além da presença do gnosticismo nas sociedades contemporâneas ao surgimento das comunidades cristãs primitivas, a influência das ideias gnósticas na literatura cristã é visível, inclusive no evangelho de João.

Ao apresentar as quatro etapas redacionais no processo de elaboração do evangelho de João, Vidal também nos proporciona elementos para compreender a presença de elementos gnósticos no quarto evangelho, especialmente na linguagem e concepção antropológica e cósmica presente em João.

Por ocasião da releitura da prática de Jesus feita pela comunidade joanina na Ásia Menor, os cristãos vindos da religiosidade gnóstica, não tiveram dificuldades em identificar a figura do príncipe e salvador na pessoa de Jesus. Da mesma forma como os judeus fizeram a releitura da vida, morte e ressurreição de Jesus a partir das tradições judaicas, especialmente a tradição messiânica; os cristãos gentios também o fizeram partindo de sua própria experiência religiosa, fundamentada em narrativas de natureza gnóstica.

Como resultado deste processo de encontro entre diferentes tradições e releituras, surge uma vasta literatura classificada como gnosticismo cristão e que não recebeu acolhida entre os livros oficiais da Igreja. Ainda assim, há no cânon cristão elementos gnósticos, como no evangelho de João, bem como a crítica aos hereges e às doutrinas contrárias aos ensinamentos oficiais.

Referências

ALMEIRA, Maria Aparecida de Andarade. *Profeta e Luz: Categorias Intercambiáveis para consolidar a identidade de Jesus na Literatura Joanina*. São Bernardo do Campo, UESP, 2013. (Tese de Doutorado).

BOISMARD, M. E.; LAMOUILLE, A. *L'Évangile de Jean*. Paris: Édition du Cerf, 1977.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Mundo Contemporâneo do Novo Testamento*. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1971. 141 p. (Polígrafo).

BROWN, Raymond Edward. *A Comunidade do Discípulo Amado*. São Paulo: Paulinas, 1984. 216 p.

BROWN, Raymond Edward. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo, SP: Paulinas, 2004. 1135 p. (Bíblia e história Série maior).

- BULTMANN, Rudolf Karl. *Das Evangelium nach Johannes*. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. 563 p. (Kritisch-exegetischer Kommentar ueber das Neue Testament 2. Abtlg.).
- CULLMANN, Oscar. *Der Johanneische Kreis: zum Ursprung des Johannes evangeliums*. Tuebingen: J. C. B. Mohr, 1975. 111 p.
- CULLMANN, Oscar. *A formação do Novo Testamento*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1990. 121 p.
- DREHER, Martin N. *A Igreja no Império Romano*. São Leopoldo: Sinodal, 1993. 96 p. (História da Igreja v. 1).
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. *A Bíblia e seu contexto*. São Paulo, SP: AM edições, 1994. 565 p. (Introdução ao estudo da bíblia; 1).
- HOERSTER, Gerhard. *Introdução e síntese do Novo Testamento*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 1996. 197 p.
- LAYTON, Bentley. *As escrituras gnósticas*. São Paulo: Loyola, 2002. 584 p.
- SIMON, Marcel; BENOIT, André. *Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: Pioneira, 1987. 350 p. (Biblioteca Pioneira de ciências sociais História. 10).
- VIDAL, Senén. *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1997. 656 p. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 93).
- VIDAL, Senén. *El primer escrito cristiano: texto bilingüe de 1 Tesalonicenses con introducción y comentario*. Salamanca: Sígueme, 2006. 126 p. (Biblioteca de Estudios Bíblicos Minor, 9).
- WENGST, Klaus. *Interpretación del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1988. 658 p. (Biblioteca de Estudios Bíblicos).

ANÁLISE NARRATIVA DE 1Rs17,1-24

*Junior Vasconcelos do Amaral**

Resumo: Os livros dos Reis, como a maioria dos livros bíblicos, são constituídos por narrativas. Como parte importante da chamada Historiografia Deuteronomista, os livros dos Reis (1 e 2), elaboram, por uma cronologia contínua, a sucessão dinástica dos reinos judaítas e israelitas, desde Davi até Sedecias, último rei de Judá. Grosso modo, os Livros dos Reis estão divididos em três seções, de acordo com Römer (2008, p. 102): Reinado de Salomão (1Rs 1-11), a história de Israel e Judá até a queda do Reino do Norte (1Rs 12-2Rs 17) e a história de Judá até o exílio e o fim da monarquia do Sul (2Rs 18-25).

O presente trabalho busca analisar narrativamente a perícopes de 1Rs 17,1-24, que se encontra inserida na história de Israel e Judá, tratando-se, especificamente, do proêmio do ciclo do profeta Elias, que se desenrolará até o 2Rs 1,18. A perícopes em questão servirá de corpus textual para a aplicação do método sincrônico de análise narrativa, que pode ser estudado em seus pormenores em diversos títulos e trabalhos recentes em Teologia Bíblica¹.

Palavras-chave: Análise Narrativa. Historiografia Deuteronomista. Elias. Profetismo.

1. Introdução

A partir do método sincrônico de Análise Narrativa, buscar-se-á elaborar a leitura atenta da perícopes de 1 Rs 17, 1-24. O que se propõe neste trabalho é compreender a intriga estabelecida pelo autor do Primeiro livro dos Reis, no que tange à missão de Elias, o profeta de Yahweh, no exterior, na visita à viúva de Sarepta. O que se deseja aqui é perceber os pormenores

* Doutorando em Teologia Sistemática pela FAJE – Belo Horizonte, MG. Bolsista da CAPES e pesquisador do Grupo de estudos ligado ao CNPq “Bíblia em Leitura Cristã”. Email: jvsamaral@yahoo.com.br

¹ VITÓRIO, J. Narratividade do livro de Rute. *Estudos Bíblicos* 98 (2008), p. 85-106; ALETTI, J-N. *L'art de raconter Jésus-Christ*, Paris: Seuil, 1989; MARGUERAT, D.; BORQUIN, Y. *Como leer los relatos bíblicos*. Iniciación al análisis narrativo. Bilbao: Sal Terrae, 2000; WÉNIN, A. De l'analyse narrative à la théologie des récits bibliques. *Revue théologique de Louvain*, 39 (2008), p. 369-396; ALETTI, J-N. La construction du personnage Jésus dans les récits évangéliques: Le cas de Marc. In: FOCANT, C.; WÉNIN, A. (Ed.) *Analyse narrative et bible*. Deuxième colloque international du RRENAB. Louven: University, 2005. p.19-42). O foco deste método está voltado para os recursos literários utilizados pelo narrador, no processo de elaboração do texto, tendo como perspectiva o efeito a ser produzido nos leitores, naqueles que ouvem a Palavra. A análise narrativa preocupa-se, portanto, com a tríade: narrador – texto – leitor. “Orienta-se de forma prioritária sobre o leitor ou a leitora, e o modo no qual o texto os fazem cooperar no deciframento do sentido”. MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. *Como leer*; p. 17. A análise narrativa detém-se na observação do leitor sobre os expedientes utilizados para narrar a história, de forma a permiti-lo entrar na narratividade, no universo narrativo. Importa para o (a) leitor (a) apenas o texto, no qual o autor deixou impressões indelévels de sua capacidade narrativa. Cf. MARGUERAT, D. Entrer dans le monde du récit. Une présentation de l'analyse narrative. *Transversalités*. 59 (1996), p. 1-17

res da narrativa, seus coloridos múltiplos, e sua intenção fundamental, isto é, a transmissão da teologia deuteronômista, em sua perspectiva própria, na qual se observará a hegemonia de Deus sobre as realidades controversas, isto é, à idolatria. O que se perceberá é, que no fim de todo conflito entre Yahweh x Baal, será o Deus de Israel aquele que garantirá sua supremacia, sua plenipotência e vencerá Baal, aniquilando seu poder e a possível crença nele.

2. O texto de 1Rs 17,1-24²

1 Elias, tesbita, um dos habitantes de Galaad, disse a Acab: “Pela vida de Iahweh, o Deus de Israel, a quem sirvo: não haverá nestes anos nem orvalho nem chuva, a não ser quando eu o ordenar”. 2 A palavra de Iahweh foi-lhe dirigida nestes termos: 3 “Vai-te daqui, retira-te para o oriente e esconde-te na torrente de Carit, que está a leste do Jordão. 4 Beberás da torrente que ordenei aos corvos que te deem lá alimento.” 5 Elias partiu, pois, e fez como Iahweh ordenara, indo morar na torrente de Carit, a leste do Jordão. 6 Os corvos lhe traziam pão e carne de manhã, pão e carne a tarde, e ele bebia da torrente. 7 Depois de certo tempo, a torrente secou, porque não chovia mais na terra. 8 Então a palavra de Iahweh lhe foi dirigida nestes termos: 9 “Levanta-te e vai a Sarepta, que pertence a Sidônia, e lá habitarás. Eis que ordenei lá, a uma viúva, que te dê o sustento.” 10 Ele se levantou e foi para Sarepta. Chegando à porta da cidade, eis que estava lá uma viúva apanhando lenha; chamou-a e disse: “Por favor traze-me num vaso um pouco d’água para eu beber!” 11 Quando ela já estava indo para buscar água, ele gritou-lhe: “Traze-me também um pedaço de pão na tua mão!” 12 Respondeu ela: “Pela vida de Iahweh, teu Deus, não tenho pão cozido; tenho apenas um punhado de farinha numa vasilha e um pouco de azeite na jarra. Estou ajuntando uns gravetos, vou preparar esse reto para mim e meu filho; nós o comeremos e depois esperamos a morte.” 13 Mas Elias lhe respondeu: “Não temas; vai e faze como disseste. Mas, primeiro, prepara-me com o que tens um pãozinho e traze-mo; depois o prepararás para ti e para teu filho. 14 Pois assim fala Iahweh, Deus de Israel: A vasilha de farinha não se esvaziará e a jarra de azeite não acabará, até o dia em que Iahweh enviar a chuva sobre a face da terra.” 15 Ela partiu e fez como Elias dissera, e comeram, ela, ele, e sua casa, durante muito tempo. 16 A vasilha de farinha não se esvaziou e a jarra de azeite não acabou, conforme a predição que Iahweh fizera por intermédio de Elias. 17 Depois disso, aconteceu que o filho dessa mulher, dona da casa, adoeceu e seu mal foi grave que ele veio a falecer. 18 Então ela disse a Elias: “Que há entre mim e ti, homem de Deus? Vieste à minha casa para reavivar a lembrança de minhas faltas e causar a morte do meu filho!” 19 Ele respondeu: “Dá-me teu filho.” Tomando-o dos braços dela, levou-o ao quarto de cima onde morava e colocou-o sobre seu leito. 20 Depois clamou a Iahweh, dizendo: “Iahweh, meu Deus, até a viúva que me hospeda queres afligir, fazendo seu filho morrer?” 21 Estendeu-se por três vezes sobre o menino e invocou Iahweh: “Iahweh, meu Deus, eu te peço, faze voltar a ele a alma deste menino!” 22 Iahweh atendeu à súplica de Elias e a alma do menino voltou a ele e ele reviveu. 23 Elias tomou o menino, desceu-o do quarto de cima para dentro da casa e entregou-o à sua mãe, dizendo: “Olha, teu filho está vivo.” 24 A mulher respondeu a Elias: “Agora sei que és homem de Deus e que Iahweh fala verdadeiramente por tua boca!”

² BIBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2010.

3. A intriga

A intriga, também conhecida como enredo, de 1Rs 17,1-24, que compreende todo o capítulo 17 do primeiro livro dos Reis e constitui uma estrutura unificadora, é composta por uma breve introdução (17,1), por três ações diferentes (17,2-22), que se desenrolam em três episódios, conhecidos como micronarrativas (vv. 2-6; vv. 7-16; vv. 17-22) um clímax narrativo (v. 23) e um desfecho também breve (v. 24) (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 56; 72).

O *prólogo* ou *situação inicial* (17,1) introduz o chamado ciclo de Elias. O narrador afirma que Elias, o tesbita, um dos habitantes de Galaad foi falar com Acab, o rei. Tal narrativa está enquadrada no amplo relato do reinado de Acab (1Rs 16,29-22,40), que governou Israel entre os anos 874 e 853 a. C.

Elias, cujo nome significa “Yahweh é meu Deus”, era galaadita, de Tesbi “das proximidades da fronteira do deserto, estava impregnado da tradição mais rigorosa do javismo” afirma Bright (2004, p. 301). Tesbi, na Transjordânia, lugar conhecido hoje por Il-Istib, Lisdib, ao norte de Jacó, pertencia a uma família profundamente javista (ARNALDICH, 1961, p. 443). Segundo Bright (2004, p. 301), a Bíblia caracteriza Elias como uma figura solitária, austera, de pelo espesso, com cinto de couro cingido aos rins (2Rs 1,8), possivelmente um nazireato numa preparação ritual perpétua para a guerra, homem que frequentava lugares desertos para aparecer, de forma inesperada, onde quer que houvesse uma batalha de Yahweh, passando todos os profetas de Baal ao fio da espada. Embora, tais informações caracterizem mais o personagem Elias, é mister conhecer seu caráter rigoroso, fruto, evidente, de sua origem galaadita, indicada no v. 1.

Elias viveu no século IX a. C., no Reino do Norte, e viveu seu ministério nos tempos dos reis Acab e Ocozias.

Acab, primeiro descendente da família de Amri, subiu ao trono no ano de 874 a. C., e desposou Jezabel, filha de Etbaal, rei de Tiro e grande sacerdote de Astarte (1Rs 16,31). Acab pagou as vantagens políticas dessa união submetendo-se à vontade de Jezabel, que demonstrou dominar seu marido impondo-lhe violentamente o culto a Baal e fazendo-o matar a Nabot, que o impedia de estender suas propriedades na zona de Jezrael (1Rs 21,1-16).

Nessas circunstâncias aparece Elias, que anuncia ao rei Acab o castigo da seca, por causa da introdução ao culto de Baal (1Rs 16,32-33). Elias afirma a Acab: “Pela vida de Yahweh, o Deus de Israel, a quem sirvo: não haverá nestes anos nem orvalho nem chuva, a não ser quando eu o ordenar.” (17,1).

O *primeiro ato* (17,2-6) consiste na primeira intriga episódica no interno da grande intriga, correspondente ao anúncio feito por Yahweh a Elias. O Senhor pede para que Elias se retire para o oriente, ao leste do Jordão, na torrente de Carit, a fim de se esconder do castigo infligido sobre aquela terra. A promessa referendada por Yahweh, indica que os corvos alimentem o profeta, com pão e carne. Elias assim o fez, seguiu em direção da

torrente de Carit, a leste do Jordão, e lá os corvos o alimentavam, servindo-o com pão e carne, de manhã e a tarde. Elias saciava sua sede com a água da torrente.

O *segundo ato* (17,7-16) ou a segunda intriga episódica, corresponde à seca que atinge também a torrente de Carit. O narrador procura justificar que não chovia mais na terra. Yahweh, por sua vez, ordena que Elias se dirija para Sarepta, povoado de Sidônia, no estrangeiro. Tal como havia ordenado aos corvos, que alimentassem o profeta (v.4), agora Yahweh ordena uma viúva que lhe dê sustento. Da mesma forma que no primeiro ato (v.5), Elias partiu, agora para Sarepta. Junto à porta da cidade estava a viúva apanhando a lenha. Elias pede-lhe água para beber. Quando ela ia buscar o vaso com água, Elias pede-lhe um pão para comer. Ela, por sua vez, retruca dizendo que não tinha nada para comer, mas tinha apenas um punhado de farinha e azeite, com os quais faria pães para comer e aguardaria a morte. Contudo, Elias é reticente. “Não temas; vai faze como disseste”. Com sua profecia, Elias convence a viúva, que vai para casa, cozer os pães. Ela foi obediente a Elias. Eles todos comeram. A vasilha não se esvaziou e a jarra de azeite não acabou. Todos foram saciados.

O *terceiro ato* (17,17-22) consiste na morte do filho da viúva, seguido posteriormente por sua ressurreição. Quando o rapaz morreu, a viúva ficou desconsolada, indagando Elias sobre o que existia entre eles. “Vieste à minha casa para reavivar a lembrança de minhas faltas e causar a morte do meu filho!” (v. 18). O profeta, por sua parte, tomando o filho da viúva em seu colo levou-o ao quarto de cima da casa. Lá clamou ao Senhor para que devolvesse a alma ao jovem. Yahweh atendeu a súplica de Elias e a alma do menino voltou a ele e ele reviveu.

O *clímax* narrativo (v.23) consiste na ação de Elias descer do quarto de cima com o menino e entregá-lo a sua mãe, dizendo a ela: “Olha, teu filho está vivo.”

O *desfecho* (v. 24) corresponde à resposta da viúva ao profeta Elias: “Agora sei que és homem de Deus e que Iahweh fala verdadeiramente por tua boca!”. Trata-se de uma exclamação de fé na ação de Deus, por seu profeta.

4. Personagens

A intriga episódica de 1Rs 17,1-24 não é a única história contada na intriga unificadora sobre o profeta Elias (1Rs 17,1-2Rs1,18), cuja figura única, além da do próprio Acab, é o profeta Elias, cujo ciclo começa precisamente em 1Rs 17,1. O relato do reinado de Acab caracteriza-se pelos contínuos enfrentamentos entre o rei de Israel e o próprio profeta de Yahweh. Pode-se dizer que a viúva de Sarepta e seu filho são figuras secundárias. O amplo marco narrativo da crônica do rei Acab está subordinado ao par Elias-Acab, de acordo com Asensio (2004, p. 35). Yahweh, por sua vez, aparece em toda obra deuteronomista como Senhor da história e o condutor de todos os acontecimentos. Contamos, portanto, com cinco personagens na intriga episódica de 1Rs 17,1-24, citadas na ordem da narrativa: Elias, Acab, Yahweh, a viúva de Sarepta e o filho da viúva.

Com fortes evidências, dois personagens se destacam na narrativa de 1Rs 17,1-24: Elias, o profeta, e a mulher, a viúva de Sarepta, embora esta seja secundária no enredo sobre a profecia de Elias, aqui, nesta intriga ela desempenha um papel importante. No *terceiro ato*, o jovem, filho da viúva, entra em cena, trata-se de um personagem plano, sem muitos detalhes narrativos. Sobre ele pouca coisa é descrita pelo narrador, a não ser sua morte prematura e depois sua reanimação.

a) *O profeta Elias*. A narrativa destaca, com matiz dramático, o heroico personagem chamado Elias, proveniente do Reino do Norte (v.1), de Tesbi, da região de Galaad. Elias é servo de Yahweh (v.1), torna-se profeta do Senhor e, com isso, fiel defensor da fé javista (“pela vida de Yahweh, o Deus de Israel”). Trata-se, narrativamente falando, de um personagem redondo, delineado por vários traços. Destarte, pode-se dizer que Elias é, com toda clareza, um javista radical, que não abre espaços, em sua vida profética, à idolatria, isto é, ao culto de Baal. Embora sendo javista de origem e adesão de fé, ele não se esquiva de sair para o estrangeiro para anunciar a profecia de Yahweh (v. 9-10). Como profeta, Elias, não demonstra resistência em sair de sua terra, ele não sofre de xenofobia. Em sua profecia, demonstra-se temente a Deus, fazendo constantemente a vontade de Yahweh valer, torna-se obediente a Deus (v.2; 4; 5; 10). Elias se torna arauto da ação de Yahweh na história dos homens. Com seu profetismo levado às últimas consequências, denuncia, anuncia, realiza milagres em nome de seu Deus (v. 1; 13-14; 19-22; 24). Nesse sentido, no desfecho da intriga, a viúva testemunhará a autenticidade da missão de Elias, exclamando com fé: “Yahweh fala verdadeiramente por tua boca!” Dessa forma, “uma estrangeira reconheceu o profeta Elias como homem de Deus e põe sua fé no Senhor do qual ele é porta-voz (17,25)” diz Asensio (2004, p. 66). Elias é, portanto, profeta a serviço da esperança (v.14), da confiança (v.13) e da vida (v.21).

b) *Acab*: O que se percebe é que a mensagem inicial do profeta Elias é dirigida a ele e nada mais se diz no texto. Acab era o rei, mas não estava reinando segundo o direito e a justiça (*mispat e tsedaqah*), por isso a profecia de Elias é ambivalente, isto é, de *denúncia*, por causa do pecado de Acab, de se misturar com o baalismo, e de *desgraça*, com a seca iminente, que duraria um tempo, até que a ordem de Yahweh pusesse fim a esta situação caótica.

c) *Yahweh*: pode ser considerado o verdadeiro protagonista de toda narrativa deuteronomista. É Yahweh o Senhor da história, não Baal. Ele é o motivo pelo qual Elias, o tesbita, prossegue viagem para anunciar ao rei a iminente catástrofe da seca. É Yahweh que ordena ao profeta ir à torrente de Carit, depois o ordena a dirigir-se para Sarepta, para ser alimentado pela viúva pobre. É, claramente, Yahweh quem devolve a vida ao jovem filho da viúva. Ele é quem vivifica o profeta em sua missão de anunciar, denunciar e interceder. Yahweh, portanto, é o Senhor do Cosmos, de tudo o que é criado, dos homens. É Senhor da Vida.

d) *A viúva de Sarepta*. É uma protagonista às avessas. Ela é mulher, pobre, viúva, estrangeira e anônima. Contudo, destaca-se fundamentalmente por sua hospitalidade e

solidariedade. Ela é hospitaleira para com o profeta. Ouve de Yahweh a ordem de acolher e alimentar o profeta, destinado à Sarepta, tornando-se solidária (v. 9b). Ela se faz dócil ao apelo de Elias (v. 10-11). Embora sendo mulher realista à sua situação vital, de pobreza e carestia (v. 12), não deixa de acolher com fé a palavra de Elias (v. 15). Além de tudo isso, demonstra uma fé baseada na retribuição³ (v.18). Embora fosse estrangeira, de Sarepta na Sidônia, acolheu no íntimo de sua casa o profeta de Yahweh (v. 19). Por fim, é convicta de que Elias não é um homem qualquer, mas verdadeiramente um profeta de Deus (v. 24).

e) *O filho da viúva*: é em um personagem associado a sua mãe, a viúva de Sarepta. Ele também não tem nome. O que se sabe apenas é que é órfão de pai, filho de uma mulher pobre e que, na sequência da narrativa, ficará doente e morrerá, mas pela força de Yahweh e a ação profética de Elias, se levantará novamente para a vida. O jovem filho da viúva não diz sequer nenhuma palavra, mas se torna “objeto” dos cuidados da mãe, do profeta e de Yahweh. Mesmo não exercendo influência considerável na narrativa, como sua mãe que é hospitaleira e cordial para com o profeta, o jovem é aquele que recebe de Deus e do profeta, bem como de sua mãe, o cuidado, o carinho, e a atenção, palavras sinonímicas para referir-se ao amor. Ele é, assim, receptor da ação amorosa de Deus e dos homens. Justamente, por que Deus ama o estrangeiro, o órfão e a viúva.

O que se pode perceber nas entrelinhas da narrativa é que os três personagens concretos, o profeta, a viúva e o filho da viúva, são atingidos por três carências contingenciais da humanidade. Tais realidades são categorias humanas queridas por Deus, na perspectiva teológica do deuteronomista, de acordo com Kramer (2010, p. 247). O profeta é *estrangeiro* em Sidônia, contudo é gentilmente atendido, alimentado e hospedado pela viúva. A viúva é *pobre*, todavia recebe do profeta a certeza da saciedade e da fartura. O menino, por fim, é *órfão* de pai, filho de uma pobre mulher, cuidado por ela, mas se torna alvo da solidariedade profética de Elias, que o reanima, depois de haver morrido. Tais personagens estão simbolicamente entrelaçados pela trilogia: *estrangeiridade - viuvez - orfandade*.

5. Focalização

A intriga episódica de 1Rs 17,1-24 contém apenas duas formas de focalização: a focalização zero e a focalização externa. Ambas as focalizações se intercalam na narrativa.

A *focalização externa*, que corresponde ao sobrevoo aproximado do narrador, no qual ele observa os detalhes e personagens, pode ser encontrada dos versículos 1º ao 6º: “Elias, tesbita, um dos habitantes de Galaad, disse a Acab: ‘Pela vida de Yahweh, o Deus de Israel, a quem sirvo: não haverá nestes anos nem orvalho nem chuva, a não ser quando eu o ordenar’... Os corvos lhe traziam pão e carne de manhã, pão e carne de tarde, e ele bebia

³ Retribuição é um dos temas da lista de conteúdos teológicos estudados por Cássio Murilo Silva na Obra histórica Deuteronomista. Cf. também SILVA, 2012, p. 4.

da torrente”. O narrador possibilita ao leitor vislumbrar a realidade narrada: pensando como era um habitante de Galaad? Por que Elias proferiria tais palavras a Acab? Como é que os corvos trariam para Elias o alimento de dia e a tarde?

Os versículos 8 e 9 correspondem ainda à focalização externa, pois a palavra de Yahweh é dirigida a Elias: “Levanta-te e vai para Sarepta, que pertence a Sidônia, e lá habitarás...” É possível observar Deus anunciando o sustento que Elias receberá de uma viúva quando estivesse em Sarepta. O versículo 10, um misto de *focalização zero e focalização externa*, diz que “Ele se levantou e foi para Sarepta”. Logo em seguida a focalização muda para externa, “Chegando à porta da cidade, eis que estava lá uma viúva apanhando lenha...”, continuando até o versículo 14.

Dos versículos 10 a 14, o narrador prefere os diálogos entre os personagens, o profeta e a viúva. A focalização do diálogo é muito interessante. O apelo do profeta, livre de preconceitos diante da estrangeira de Sarepta, mulher e viúva, é correspondido com a generosidade desta. Essa focalização evidencia a fé de Elias e a abertura e a hospitalidade da mulher que não tinha fé javista. A cena de diálogo se conclui com a profecia deuteronomista “A vasilha de farinha não se esvaziará e a jarra de azeite não acabará, até o dia em que Yahweh enviar a chuva sobre a face da terra”. O narrador inclusive oferece ao leitor o sentido radical da fé no Deus de Israel, Ele é providente no tempo certo, em que a justiça e o direito reinarem sobre a terra.

Dos versículos 17 a 24, o narrador privilegia a *focalização externa* com a introdução de outro diálogo entre Elias e a viúva. O versículo 17, “Depois disso, aconteceu que o filho dessa mulher, dona da casa, adoeceu e seu mal foi tão grave que ele veio a falecer”, serve de moldura para o retrato dialogal que se segue até o versículo 24. O leitor parece enternecer-se com a situação miserável da viúva, que perde, por destino da sorte, seu único filho. A focalização do diálogo é surpreendente. A mulher diz a Elias: “Que há entre mim e ti, homem de Deus? Vieste à minha casa para reavivar a lembrança de minhas faltas e causar a morte do meu filho!” A viúva atribui a desgraça presente à interferência de Elias⁴. O narrador brinda o leitor com a reação visceral da viúva, que percebe a morte de seu filho como retribuição pelos seus pecados de outrora. A cena se desenrola no “close up” do narrador com a ação de Elias, que leva o filho da viúva para o quarto de cima, colocando-o sobre o leito. Elias invoca o nome de Yahweh, que atende à súplica de Elias e devolve a alma ao menino. Elias devolve o menino para sua mãe. O clímax narrativo, “olha, teu filho está vivo”, é seguido pela conclusão, agora por parte da mulher, que afirma que Elias é um homem de Deus e que fala verdadeiramente como seu porta voz.

A *focalização zero* pode ser percebida apenas nos versículos 7, no começo do 10, e nos versículos 15 e 16. O versículo 7 afirma que “depois de certo tempo, a torrente secou,

⁴ BIBLIA DE JERUSALÉM. Nota de rodapé. Um homem de Deus é como uma testemunha: por sua presença as faltas ocultas são reveladas e atraem o castigo.

porque não chovia mais na terra”. A afirmação é muito ampla, não definindo assim os limites temporal e espacial. O início do versículo 10 diz que Elias se levantou e foi para Sarepta. Apenas diz que viajou, não se sabe por onde foi e como ele viajou. O narrador prefere ocultar tais informações, pois elas não são importantes para a narrativa. Por fim, os versículos 15 e 16 afirmam que a viúva fez como Elias disse e que ela, ele e sua casa comeram durante muito tempo. A vasilha de farinha não se esvaziou nem a jarra de azeite acabou, conforme o profeta havia dito.

6. Temporalidade

A narrativa de 1Rs 17,1-24 é situada temporalmente e espacialmente: “Elias, tesbita, um dos habitantes de Galaad, disse a Acab (...) não haverá nestes anos nem orvalho nem chuva...” (v. 1). O narrador tinha em mente o rei Acab. A situação é de seca, porém não se pode determinar o período de tal estiagem.

Em relação à espacialidade, o versículo 3 afirma: “Vai-te daqui, retira-te para o oriente e esconde-te na torrente de Carit, que está à leste do Jordão”. O versículo 9 apresenta outra decorrência espacial: “Levanta-te e vai a Sarepta, que pertence a Sidônia, e lá habitarás”.

Outras indicações temporais ocorrem no decorrer da narrativa episódica de 1Rs 17,1-24. “Depois de certo tempo, a torrente secou, porque não chovia mais na terra” (v. 7). O final do versículo 15 afirma que Elias, a viúva, seu filho, e sua casa, comeram, durante muito tempo. Tal indicação parece vaga, o narrador parece utilizar o recurso de *elipse*, para uma economia narrativa. “Depois disso, aconteceu...” Não dá para situar a temporalidade, apenas afirmar que depois de certo tempo fatos posteriores aconteceram.

No que tange ao *tempo da narração*, chama a atenção do leitor o tempo empregado pelo narrador nos diálogos entre os dois personagens, o profeta e a viúva. O primeiro diálogo (vv. 10-14), mais rápido em relação ao segundo (vv. 18-24). Dos 24 versículos escritos pelo narrador, 50% é diálogo entre Elias e a viúva de Sarepta.

O versículo 1 traz uma espécie de *prolepse*, isto é, uma antecipação do que acontecerá no futuro: “a não ser quando eu o ordenar”. A profecia do versículo 14 serve de *prolepse*, no sentido de antecipar o que será narrado no versículo 16: “A vasilha de farinha não se esvaziou e a jarra de azeite não acabou, conforme a predição que Yahweh fizera por intermédio de Elias”. Percebe-se também o recurso de *elipse*, isto é, a economia narrativa, principalmente dos versículos 2 a 10, nos quais o narrador comenta duas viagens, até à torrente de Carit e da torrente de Carit até Sarepta, nada se diz sobre o itinerário.

7. Contexto

Pode-se observar na intriga em questão alguns contextos ou panos de fundo nos quais a narrativa fora projetada pelo narrador.

a) A *seca*: “... Não haverá nestes anos nem orvalho nem chuva,” (v. 1). Essa profecia é endereçada ao rei Acab e, conseqüentemente, a toda casa de Israel. Um rei israelita tinha a função de ser garante da justiça, como representante de Yahweh, lembra Asensio (2004, p. 48). Acab, em contrapartida, introduzira em sua “casa”, por causa de sua esposa, a idolatria a Baal. “... desposou ainda Jesabel, filha de Etbaal, rei dos sidônios, e passou a servir Baal e a adorá-lo...” (1Rs 16,31). Como signo de castigo a Acab a profecia de Elias se destina. O castigo será a falta de chuva, uma estiagem que só cessará na “segunda ordem de Yahweh” (v. 1), afirma Von Rad (1973, p. 330). A chuva negada e concedida são os marcos e os temas de fundo de 1Rs 17 e 18. “A chuva negada ou o anúncio da seca, provoca o desterro donde realiza os primeiros milagres; a chuva concedida exige primeiro uma grande expiação e reconciliação” (GONZÁLES; SCHÖKEL, 1973, p. 125). Neste sentido, aqui já se evidencia o conflito fundamental da trama: Yahweh x Baal.

b) A *chuva*: “a não ser quando eu o ordenar” (v. 1): Por que a temática implícita da chuva? Precisamente, porque os baalins eram considerados deuses da fecundidade, deuses que serviam aos agricultores com as chuvas. Também, o Baal de Tiro era senhor da chuva, e pela chuva senhor das colheitas, e pelas colheitas, senhor das vidas humanas. Este contexto claramente é conflituoso. Pois, foi Yahweh Deus que tirou seu povo do Egito (Ex 13,9) e o guiou pelo deserto (Dt 8,12). Ele mesmo quem doou a terra que dá a cada ano uma nova colheita e assegura esta com a chuva. Yahweh é o Deus cósmico, que promete a chuva a seu tempo, tal como uma de suas bênçãos fundamentais: “Yahweh abrirá o seu bom tesouro para ti, o céu, para dar no tempo oportuno a chuva para a tua terra, abençoando todo trabalho da tua mão; ... “ (Dt 28,12). Mas, “se o povo abandona o Senhor por causa dos baalins, o Senhor fará sentir a nulidade destes deuses retirando a chuva com sua palavra”, afirmam Gonzáles e Schokel (1973, p. 125). Esta será a mostra do poder e do castigo do Senhor para seu povo.

c) Contexto de *esterilidade-seca, viuvez-morte-orfandade, estrangeiridade*: três grandes contextos brotam da narrativa. A seca, ligada à esterilidade. A realidade externa, as regiões do Carit e de Sarepta são afetadas pela estiagem. A viuvez da mulher é outra vez lembrada com a morte de seu filho órfão. Três são os sinais nefastos na intriga: a viuvez, a morte e orfandade do filho da viúva. Por fim, sobressai ainda outra categoria querida por Deus, a estrangeiridade. O estrangeiro é representado pelo profeta em Sarepta, que ficava em Sidônia.

d) Contexto *religioso e político*: Elias x Acab. A palavra de Deus é dirigida por Elias, o profeta, ao rei, Acab. Segundo Jensen (2009, p. 77) Elias encarna a posição de fidedigno militante de Yahweh. Por isso se levanta em confronto com Acab, promotor do culto de Baal, adorador de Baal. Nas teias da narrativa, encontramos o conflito entre Yahweh e Baal, sacramentados nas pessoas de Elias e Acab. O primeiro não tem medo, o segundo renegou o temor de Yahweh. Por trás destas figuras, de Elias, o arauto do javismo, e Acab, defensor do baalismo, vê-se nitidamente o componente ético. Elias faz opção radical por Deus-Yahweh, buscando praticar o bem. Acab faz opção por Baal e suas práticas serão contestadas. Por fim, ambos receberão as recompensas de suas opções.

e) Contexto de promessa e cumprimento: (vv. 14 – 16): O profeta, porta voz de Yahweh, prometeu. A palavra do Senhor foi cumprida. Os versículos 14 a 16 atestam este binômio promessa-realização. Elias disse que a farinha e o azeite não acabariam (v. 14), o narrador afirma que a mulher cumpriu o que fora dito pelo profeta (v.15) e, assim, a realização foi comprovada: “A vasilha de farinha não se esvaziou e a jarra de azeite não acabou”.

e) Teologia da retribuição (v. 18): a mulher de Sarepta reproduz a teologia da retribuição, quando diz que ao adentrar em sua casa o profeta reavivou suas lembranças do passado, atraindo sobre si o olhar de Deus, que a castigou com a morte de seu filho. Evidencia-se aqui a tradição corrente do ato de Deus recompensar o justo com a benevolência e ao ímpio com o castigo.

f) Ressurreição-fé (v. 17-24): este microrrelato da morte e ressurreição do menino suscita a fé tanto da viúva quanto do leitor implícito da narrativa, e, com isso, também a fé do leitor atual. A ação do profeta é consequência de sua fé em Yahweh. Não é o profeta quem restitui a vida ao menino, mas o Senhor. Devolvendo a vida ao filho, sua mãe nasce para a verdadeira fé, no Deus de Israel, o Deus que dá a vida e que chama à morte (1Sm 2,6).

Os contextos de seca e de chuva futura podem ser tanto metafóricos quanto factuais. Segundo o comentário de Arnaldich (1961, p. 443), a seca foi total, aludindo a 2Sm 1,21, porque Deus, Senhor supremo dos elementos naturais, quis castigar a Israel pelo culto idolátrico de Baal. Dessa seca nos tempos de Acab (Lc 4,25-26; Tg 5,17-18) lembra também Menandro de Efeso, citado por Flavio Josefo (*Ant. Iud.* VIII, 13, 2.). Evidente que o importante é perceber que seca e chuva iminente perpassam a narrativa de 1Rs 17,1-24. Em primeiro lugar, a seca consiste em um castigo pedagógico de Yahweh para o representante do povo, o rei Acab. Em segundo lugar, a seca assola não apenas a torrente de Carit, ao leste do Jordão, mas à terra de Sidônia, a casa de Baal. Aqui, os ditados se aplicam bem: “Em casa de ferreiro, espeto é de pau”, ou ainda, “Santo de casa não faz milagre”. Tanto a saciedade da fome (vv. 15-16), ligado ao contexto da seca, quanto à ressurreição do filho da viúva, ligado a ação de Yahweh pelo profeta, acontecem no reino de Baal. Yahweh age mesmo na casa de seu adversário, pois ele sim é todo poderoso.

8. Ponto de vista do narrador

Com precisão, as digitais do narrador e teólogo deuteronomista se encontram na narrativa de 1Rs 17,1-24. Duas grandes perspectivas se sobressaem: a) da Palavra de Deus, a Dabar, e b) da palavra do profeta Elias, que garante a saciedade e ressuscita o menino em sua falta de respiração (*neshama*).

a) A *Dabar* de Yahweh “a não ser quando eu o ordenar” (v. 1), “ordenei aos corvos” (v. 4), “ordenei a uma viúva...” (v. 9).

Nas linhas do texto, o narrador quer mostrar a supremacia da Palavra de Yahweh. Para Arnaldich (1971, p. 443), a palavra de castigo a Israel, pela introdução oficial do culto

a Baal na nação (1Rs 18,18), é um brado de “triunfo do javismo”, em detrimento da fraqueza do poder de Baal, pois até mesmo em Sarepta, na Sidônia, a seca assola os baalistas (1Rs 17,14). A seca, afirma Jensen, já visualiza algo da ineficácia de Baal. “Mas o desfecho da situação virá de uma maneira que mostrará ainda mais a superioridade do poder de Yahweh sobre Baal”, conclui Jensen (2009, p. 78).

A palavra de Yahweh é performática. Ele devolverá a chuva no tempo certo, quando ele próprio ordenar. A palavra de Yahweh tem poder sobre a natureza e os animais (v. 4). Deus ordena aos corvos que alimentem o profeta junto à fonte de Carit. “Os corvos traziam pão e carne de manhã, pão e carne de tarde, e ele bebia da torrente” (v. 6). Por fim, a palavra de Yahweh é dirigida à viúva de Sarepta, a fim de que ela alimente o profeta quando lá chegar (v. 9). O versículo 15 confirma que a viúva fez o que Elias pediu, e “comeram, ela, ele, e sua casa, durante muito tempo”.

b) A *palavra* do profeta: “A vasilha de farinha não se esvaziará...” (v. 14), “Yahweh, meu Deus, faze voltar a ele a alma deste menino” (v. 21b).

No ínterim da cena que vai do versículo 6 a 15, pode-se ler que também a viúva de Sidônia foi vítima da imperfeição de Baal. Contudo, ela teve a garantia da palavra do profeta, o porta voz de Deus: “A vasilha de farinha não se esvaziará, e a jarra de azeite não acabará, até o dia em que Yahweh enviar a chuva sobre a terra” (v. 14). Segundo Gerhard Von Rad (1973, p. 330-331),

o que é determinante na vida ou na morte do povo de Deus é a palavra do mesmo Deus pronunciada na história. A teologia deuteronômista da história foi a primeira a revelar claramente em que consiste o fenômeno da história da salvação: uma sucessão de acontecimentos criados pela intervenção contínua da palavra de Deus que julga, que salva e que os leva a um determinado fim, a uma realização.

Portanto, palavra do profeta é consignada por Deus. Elias é arauto da esperança e mediador da graça (v. 14). Os dois versículos seguintes (vv. 15-16) atestam que todos eles comeram com saciedade, o profeta, a viúva, e toda a sua casa. Houve fartura e farinha e azeite não se extinguiram.

Contudo, a viúva parece ignorar o milagre da farinha e do azeite. Ao cabo de um tempo seu filho caiu enfermo, sem respiração (*neshama*). Segundo Arndt (1971, p. 444), por razões literárias, pela forma com que se introduz o relato, por não ter esta relação com o que precede, já que a mulher permanece incrédula, finalmente, pela analogia com a mulher sunamita (2Rs 4,8ss), se suspeita que o presente episódio foi adicionado e desenvolvido também pelos discípulos (narrador) de Eliseu.

A mulher embate com o profeta por ter se intrometido em sua vida, atraindo sobre ela a atenção divina, que a castiga pelos pecados passados. Há aqui, ainda, o ponto de vista da teologia da retribuição: que afirma que os maus receberão o mal e os justos o bem.

Todavia, a palavra do profeta não é desanimadora. Três vezes se estendeu sobre o menino, como num verdadeiro gesto profético⁵, tal como o profeta Eliseu sobre o menino, filho da sunamita (2Rs 4,33-35), no relato análogo. O versículo 20 denota a crise de fé momentânea do profeta, que questiona o Senhor: “Yahweh, meu Deus, até a viúva que me hospeda queres afligir, fazendo seu filho morrer?” Elias também tem medo, sente pavor diante das vicissitudes, mas sua fé é maior. Destarte, ele invoca a Yahweh: “Yahweh, meu Deus, eu te peço, faze voltar a ele a alma deste menino!” (v. 21). A súplica do profeta Yahweh Deus escutou. O menino reviveu (v. 22).

O gesto profético de Elias, convalidado por seu clamor fiducial a Yahweh, e o filho devolvido redivivo aos braços de sua mãe, fazem com que ela exclame a Elias: “Agora sei que és homem de Deus e que Yahweh fala verdadeiramente por tua boca”. Tais palavras de convicção são paralelas às palavras do clímax narrativo da intriga, proferidas pelo profeta: “Olha, teu filho está vivo”. Desse modo, desfecho narrativo e clímax se coadunam na certeza de que a fé no Deus de Israel não é mera credence ou idolatria, mas é práxis libertadora e soteriológica.

9. Conclusão

O ciclo do profeta Elias é narrativamente dizendo um período fértil do narrador e teólogo deuteronomista. A intriga de 1Rs 17,1-24 se insere na intriga completa do ciclo do profeta Elias, como uma porta de acesso. Fato é que se conhece este lado javista inveterado do profeta, que, mesmo no estrangeiro, não se deixa contaminar pelo baalismo, nem por ideologias contrárias à fé em Yahweh. Ele é também tolerante e encontra diante de si várias realidades adversas: a seca, a mulher estrangeira e pobre, a morte do filho da viúva, mostrando-se sempre dócil e humanamente sensível.

Como resposta à realidade de estiagem, o profeta denuncia a abertura à idolatria por parte do rei Acab, sua profecia é dirigida a ele (1Rs 17,1). A seca não assola apenas Israel e a fonte de Carit, mas a terra de Baal, como símbolo da derrota do mesmo deus da fertilidade e da chuva. Como resposta à realidade da mulher estrangeira, o profeta é tolerante e é recebido com muita hospitalidade. A vida da viúva de Sarepta é ressignificada pela presença do profeta em sua terra, em sua casa. Como resposta à realidade de morte do filho da viúva, Elias clama a Deus que lhe devolva a vida. O profeta de Yahweh é homem de fé. Portanto, três vidas se parecem entrelaçarem numa mesma intriga, numa narrativa repleta de símbolos, expressões, perdas, reparos, sofrimentos e alegrias, tal como o retrato de nossa vida.

⁵ A LXX diz três vezes o profeta respirou (insuflou) sobre o infante, como para fazer passar o calor e a vida, ele rezava neste instante. Cf. PIROT, 1949, p. 671.

O método de análise narrativa nos ajuda a perceber os meandros da tessitura, do tecido narrativo. A questão crucial é deixar-se ser afetado pelo texto, impactado por ele. A análise narrativa não pergunta pela história por detrás do texto, mas pela história que o texto quer contar. A pergunta pela intenção do texto é pertinente. Perceber sua introdução, a moldura da narração, suas ações, seu clímax e por fim seu desfecho são questões que o método considera indispensável e produtora para o hermenêuta.

Por fim, vale considerar que este método busca uma pragmática. Considerar a intenção do texto para nós hoje é de fundamental importância. O que o narrador deuteronomista deseja, indubitavelmente, é que assim como Elias nos coloquemos íntegros diante do projeto do Deus de Israel e o sirvamos de todo nosso coração e com toda intensidade de nossa alma, a fim de que nossa profecia hoje seja também performática, trazendo esperança, fidelidade e vida a quem a escutar.

Referências

- ARNALDICH, L. *Libros históricos del Antiguo Testamento*. Madrid: BAC, 1961.
- ASENSIO, V. M. Nabot: a grandeza dramática do fraco. In: VV.AA. *Personagens do Antiguo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004.
- BIBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2010.
- BRIGHT, J. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 2004.
- GONZÁLES, M. I.; SCHOKEL, L. A. *Los libros Sagrados* – Reyes. Madrid: Crisandad. 1973.
- JENSEN, J. *Dimensões éticas dos profetas*. São Paulo: Loyola, 2009.
- KRAMER, P. Estrangeiro, órfão e viúva na legislação Deuteronomica. Programa de uma sociedade igualitária, de solidariedade e de partilha. *Rev. Inter. Mob. Hum.* Brasília, Ano XVIII, nº 35, (2010) jul/dez, p. 247-264.
- MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009.
- PIROT, L. *La Sainte Bible*. Texte Latin. Paris: Letouzey et Ané, 1949.
- VON RAD, G. *Teologia do Antiguo Testamento*. São Paulo: Aste, 1973.
- RÖMER, T. *A chamada história deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- SILVA, C. M. D. Deuteronomio, portal da História Deuteronomista. *Telecomunicação*. Porto Alegre, v. 42, n. 1, (2012), jan/jun. p. 1-13.

A NARRATIVA DA MULHER CANANEIA NA VOZ DOS INTÉRPRETES DE ONTEM E DE HOJE

*Katia Rejane Sassi**

Resumo: *O presente trabalho consiste numa análise de comentários e sermões do período patrístico, medieval, das eras moderna e pós-moderna sobre a narrativa da mulher cananeia. Tem como objetivo reconstruir o caminho percorrido pelo texto bíblico de Mt 15,21-28, descortinando as visões e ideologias inscritas no mesmo. Por ser uma narrativa paradigmática que transpõe fronteiras de gênero, etnia e religião, busca responder as questões: Como este texto foi recebido e proclamado na voz dos intérpretes de todos os tempos e dos vários ambientes? Até que ponto os contextos históricos e culturais, bem como os métodos de interpretação das Escrituras influenciaram ou condicionaram a acolhida deste texto no passado e nos dias de hoje? Através da pesquisa nas “Sources Chrétiennes” (Fontes Cristãs) e em roteiros homiléticos, busca-se analisar o conteúdo central da pregação e a visão da mulher que é veiculada. Garimpando os comentários e sermões sobre a cananeia, nos diferentes períodos do cristianismo, percebe-se que a leitura foi condicionada pelos “óculos” dos intérpretes, marcada pelo contexto histórico, cultura androcêntrica e métodos de interpretação. Porém, diferentes e novas vozes interpretativas aparecem no cenário.*

Palavras-chave: *Mulher. Sermões. Interpretação. Androcentrismo*

Introdução

A narrativa da mulher cananeia (Mt 15,21-28) é um texto paradigmático para nossos dias. O encontro de Jesus, um judeu, com esta mulher estrangeira e pagã provoca uma transformação, uma libertação. Pela argumentação e insistência de uma mulher anônima, Jesus deixa-se tocar pelo clamor da vida, converte-se de ideias e conceitos fechados e transpõe fronteiras de gênero, etnia e religião. Mas será que foi esta a interpretação da história da mulher cananeia ao longo do cristianismo?

O presente estudo apresenta uma visão panorâmica da interpretação desta narrativa bíblica ao longo da história, a partir da análise de comentários e sermões antigos e atuais. Mesmo encontrando dificuldades em reconstruir historicamente o caminho percorrido pelo texto bíblico de Mt 15,21-28, notamos que o mesmo formou uma história de interpretação.

* Katia Rejane Sassi, mestrandia em Teologia Bíblica pela EST, bolsista do CNPq-Brasil. E-mail: katiassassi@yahoo.com.br

I Período patrístico

Nos primeiros quatro séculos cristãos prevaleceram os modelos interpretativos da escola de Alexandria e de Antioquia. Na voz dos intérpretes Orígenes, Hilário de Poitiers, João Crisóstomo e Jerônimo, a mulher cananea foi conteúdo de seus comentários e pregações.

1.1 Uma interpretação alegórica

A escola cristã catequética de Alexandria se caracterizava pelo emprego do método de interpretação alegórico das Escrituras, que não levava em consideração o contexto histórico e cultural em que o texto foi escrito (LOPES, 2007, p. 142). Nesse modelo de interpretação alegórico, encontramos dois comentários sobre a mulher cananea, na voz dos intérpretes Orígenes e Hilário de Poitiers.

A maior parte das obras de Orígenes (c.185-254) são comentários da Bíblia. Ele comenta o texto de Mt 15,21-28 sob o enfoque da aproximação mútua de Jesus e da cananea. Orígenes (1970, p. 357) interpreta Tiro e Sidônia como o território estrangeiro onde reina o pecado e, no território de Israel, reina Deus. E a mulher cananea sai destes territórios. Neste sentido, é preciso haver uma conversão, um movimento de saída, um retorno à virtude.

Mas, quando ela se dirige de livre vontade e aceita a palavra de Jesus, reclamando ter direito, ao menos, às migalhas, como um cachorrinho, porque ela reconhece como seus mestres aqueles que são de raça superior, então ela obtém uma segunda resposta que atesta a grandeza de sua fé e lhe promete o cumprimento daquilo que ela deseja (ORÍGENE, 1970, p. 363).

Na sua explicação alegórica, Orígenes (1970, p. 369) designa as “almas de elite”, “superiores”, “mais espirituais” sob o nome de filhos, e os outros que não tinham estas qualidades, são nomeados como cachorrinhos. Mas neste caminho de conversão é preciso reprová-la sua condição de cachorro, de ser um indigno do pão dos filhos, e, com resignação, voltar-se para o Senhor.

Hilário (antes de 356-367/368), doutor da Igreja e bispo de Poitiers, teólogo considerado um notável em seus sermões (DROBNER, 2003, p. 194), interpreta o texto de Mt 15,21-28 relacionando-o com as perícopes anteriores e posteriores.

Para Hilário (1979, p.37-39), a cananea é considerada como a imagem dos prosélitos saindo de seu território, isto é, deixando os pagãos pela nacionalidade de outro povo, e a filha pela qual ela reza ou pede é a multidão de pagãos. Ela não precisa de cura, mas ela pede socorro para sua filha, isto é, para a multidão de pagãos, prisioneiros da dominação de espíritos impuros. A filha da cananea é imagem da Igreja, e a cura do povo, que se segue, é uma analogia com os pagãos doentes. E a confirmação dos fatos segue nas perícopes posteriores:

...depois de prefigurar o povo pagão na filha da cananeia, sobre a monta-nha (Mt 15,29), homens prisioneiros de doenças de várias espécies são apresentados ao Senhor pelas multi-dões: são homens não crentes, e por isso doentes, que os crentes formam para a adoração e a prostração e aos quais a salvação é dada e – para conceber, louvar, estudar e seguir a Deus – todas suas funções físicas e morais são restauradas (POITIERS, 1979, p. 41).

Nos longos comentários de Orígenes e Hilário de Poitiers, perce-bemos uma espiritualização do texto de Mt 15,21-28. Eles apresentam al-gumas semelhanças na interpretação alegórica: os territórios de Tiro e Si-dônia representam o estado espiritual onde reina o pecado, o mal e o vício; as pessoas que vivem numa parte desta região são conside-radas pro-sélicas; os filhos de Israel são como mestres, raça superior e de elite; os pagãos são qualificados de cachorros e raça inferior.

Em relação as duas cana-neias, mãe e filha, elas são colocadas nas condições de mulheres e de pa-gãs. A filha doente é imagem dos pa-gãos, dominados por espíritos impu-ros que precisam de cura. É também uma prefiguração da Igreja dos gen-tios. A mãe cananeia é apresentada como modelo de conversão, saindo da condição de cachorro e do seu ter-ritório para tornar-se filha, pelas vir-tudes. Mas só obteve uma resposta de Jesus pela sua atitude de prostração e resignação. É importante ressaltar que a virtude foi fortemente reco-mendada na antiguidade e constitui parte essencial do ensinamento moral dos Pais da Igreja.

1.2 Uma interpretação literal

Alguns séculos depois, mais voltada ao sentido literal do texto bíblico, surge a escola de Antioquia. Essa escola tornou-se fa-mosa por sua abordagem literal das Escritu-ras (LOPES, 2007, p. 135). Neste modelo de interpretação literal, encontramos dois ser-mões so-bre a mulher cananeia, na voz dos in-térpretes João Crisóstomo e Jerônimo.

João Crisóstomo (c.350-407), bispo e doutor da Igreja, atri-buiu um grande valor ao sentido li-teral da Bíblia e sua exegese foi mais espiritual e prática (DROBNER, 2003, p. 194). Na sua homilia sobre o texto de Mt 15,21-28, salienta que essa mulher era mãe, suplicava em favor de sua filha gravemente atormentada pelo demô-nio. Depois de contar sua desgraça, ela só apela para a compaixão do Se-nhor e a reivindica a grandes gritos. A mãe é que na realidade sofre aflita ao ver sua filha naquela condição (CRI-SÓSTOMO, 1955-1956, p. 105).

A mulher que corre para ele, que lhe roga e suplica, que não se havia educado na lei nem nos profetas, dá testes de reverência e piedade; a esta não se digna o Senhor em responder-lhe. Diante disso, Crisóstomo ressalta a cons-tância da oração da mulher cananeia, pois ela não se calou, não afrouxou seu fer-vor, mas insistiu ainda mais. E aplica esta reflexão para a prática:

Realmente não é isso que nós faze-mos. Apenas vemos que não alcan-çamos o que pedi-mos, desistimos de nossas súplicas quando, por isso mesmo, mais deveríamos insistir. [...] O silêncio mesmo poderia tê-la desesperado de sua intenção; muito mais aquela resposta. [...] A mulher não ficou desconcertada (CRISOS-TOMO, 1955-1956, p. 107).

Crisóstomo (1955-1956, p.107), mais uma vez, realça a confiança e força da mulher, acima daquela dos apóstolos. Para ele, quando o Senhor se digna falar à mulher, a desconcerta mais que com seus silêncios. Já não chama ovelhas aos israelitas, senão filhos; e a ela, em troca, só a chama de cão. Ele ressalta a atitude da cananeia que, diante das palavras do Senhor, sabe compor sua defesa. Ela filo-sofa e mostra uma constância e uma fé a toda prova. Ela reconhece que tem o direito de participar, ter alguma parte nas migalhas...

Ele sabia o que a mulher tinha de contestar. Para mostrar sua admirável filosofia, ele teve, até então, negado o dom da saúde da filha. Por que se ele não tinha a intenção de dá-la, tampouco após isto teria dada nem teria pela segunda vez replicado (CRISOSTOMO, 1955-1956, p. 108).

Jerônimo (347/348-419/420), que a princípio era um seguidor de Orígenes, deixou seu método pelo literal (DROBNER, 2003, p. 194). Porém, permitiu-se alegorizar algumas vezes e cita, em suas obras, comentaristas de antes dele que têm a mesma interpretação (LOPES, 2007, p. 8.). No seu comentário sobre Mt 15,21-28, inicia dizendo que Jesus deixa os caluniadores (escribas e fariseus) e passa para outra região para curar Tiroenses e Sidônios. Mas uma mulher sai deste país para obter a cura de sua filha.

Ao se dirigir a Jesus como “Filho de Davi”, Jerônimo (1977, p. 331) interpreta que a mulher já tinha saído de seu país, trocou de lugar e de fé, ou seja, ela renunciou ao erro de Tiro e de Sidônia. E ainda, a filha da Igreja (representante da Igreja dos gentios), era a alma dos crentes cruelmente atormentados pelo demônio, ignorando o Criador.

Jerônimo admira algumas qualidades da mulher cananeia, mas como representando a Igreja:

Admiramos, na pessoa da mulher de Canaã, a fé, a paciência, a humildade da Igreja: a fé que lhe faz acreditar na possibilidade de cura de sua filha, a paciência que, depois de tanta recusa, a faz perseverar em suas orações, a humildade que a faz comparar-se não com os cachorros, mas com os cachorrinhos (JÉROME, 1977, p. 333).

Porém, Jerônimo coloca na boca da cananeia, suas próprias palavras:

Eu sei, disse ela, eu não mereço o pão dos filhos, eu não posso partilhar de todo seu alimento, nem sentar-me à sua mesa com o pai. Eu me contento com os restos reservados aos cachorrinhos, a fim de chegar, por essas humildes migalhas, à grande honra de participar do pão inteiro. Ó admirável reversão! (JÉROME, 1977, p. 334-335)!

Nos extensos sermões de João Crisóstomo e Jerônimo, em sua interpretação literal e às vezes alegórica, eles procuram, inicialmente, explicar os silêncios e as respostas duras de Jesus. A demora de Jesus em atender à súplica da cananeia em favor de sua filha é entendida não no sentido de magoar a mulher, mas de recompensá-la, evidenciando-lhe as qualidades: a fé, a humildade e a perseverança.

Na sua maneira de ver, Crisóstomo aponta para um elemento transgressor em sua época: a mulher sabe compor sua defesa – ela filosofa, insiste em participar como

filha, mes-mo através das “migalhas”. Porém, esta dimensão questionadora da mulher cananea parece que, facilmente, é esquecida por ser muito incômoda.

Ao entrarmos em conta-to com estes sermões e comentários sobre Mt 15,21-28, do período pa-trístico, perguntamo-nos pela “ma-trística”. Poucas mulheres, Mães da Igreja, são visíveis na história dos primeiros séculos, como: Macrina, Melânia, Perpétua, Felicidade, Blandina e outras. Estamos conscientes de que muitas mulheres cristãs não sa-biam escrever, nem por isso deveria se obscurecer sua importante contri-buição à Igreja primitiva.

Apesar de as Igrejas antigas não guardarem escritos femininos, des-cobrimos no tempo dos pais a ação e o testemunho de mulheres que fo-ram verdadeiras mães para as comu-nidades cristãs. [...] De algumas, te-mos referência nos escritos dos pais. De outras, apenas sabemos que exis-tiram (GUIMARÃES, 1994, p. 10).

Num segundo momento, de-ve-mos levar em conta que os dirigen-tes da Igreja Antiga e os intérpretes do texto da mulher cananea foram homens, filhos do seu tempo. “As fontes relativas ao cristianismo pri-mitivo foram escritas e formuladas num contexto de cultura e de cosmo-visão androcêntrica. No mundo em que elas surgiram, a mulher era um ser à margem” (DREHER, 1990, p. 274).

2 Período medieval

No período da Idade Média (século 5 a 16), muitos cristãos não conheciam a Bíblia ou tinham contato com ela através da tradução da Vulga-ta e dos escritos patrísticos. A história registra que preva-leceu o método alegórico de interpre-tação da Bíblia difundido pela esco-la de Alexandria (LOPES, 2007, p. 149).

Já Lutero e os primeiros refor-madores deram prioridade à Escritu-ra em relação à Tradição. Eles rom-peram com a hermenêutica alegórica medieval e sua pregação e ensino são marcados pela busca do sentido literal de cada passagem das Escrituras, a partir da gramática e do contexto (LOPES, 2007, p. 161).

Neste longo período da his-tória, encontramos escassos registros do texto bíblico de Mt 15,21-28 em forma de sermões, meditações e co-mentários. Nas vozes esparsas dos intérpretes Beda, Julião de Vézelay, *Isaac de l'Étoile* e Jean Tauler, o texto da mulher cananea aparece em vários sermões da época.

Beda, o Venerável (c. 673-735), monge, doutor da Igreja, em sua Homilia sobre os Evangelhos, I, 22,4 dá ênfase à frase final de Jesus: “Ó mu-lher, grande é a tua fé; faça-se como desejas”. Beda ressalta como qualida-des da mulher cananea sua grande fé, paciência, perseverança e humildade.

Esta mulher era dotada de uma paciência verdadeira-mente fora do comum. Ao seu primeiro pedido, o Senhor não responde uma palavra. Ape-sar disso, longe de cessar de rogar, ela implora-lhe com re-dobrada insistência o socorro da sua bondade. [...] Vendo o ardor da nossa fé e a tenaci-dade da nossa perseverança na oração, o Senhor acabará por ter piedade de nós e con-ceder-nos-á o que desejamos (BEDA, 2012).

Ao se referir sobre a filha da cananeia “atormentada por um demônio”, Beda relaciona o demônio com o nefasto desassossego dos pensamentos e, uma vez desfeitos os nós dos pecados, a serenidade do espírito voltará, bem como a possibilidade de agir corretamente.

Julião de Vézelay (c.1080-c.1160), monge beneditino, prega sobre a oração da cananeia. Primeiramente, ressalta que Jesus veio para salvar e sabia que numa parte de Tiro e Sidônia habitava uma alma escolhida: uma mulher cananeia. E, por uma só alma, Jesus se pôs em busca e parte ao seu encontro. Ele toma um longo caminho e vai à frente dela; não se cansa, não viaja a cavalo, mas a pé, e este caminhar pode fazer seu corpo sagrado transpirar (VÉZELAY, 1972, p. 355). Na sua visão, se a mulher não tivesse saído desses territórios, não teria encontrado o Cristo, nem recebido a cura de sua filha, nem escutado finalmente este elogio vindo do céu: “Ó mulher, é grande tua fé”.

Ao pregar sobre a filha da cananeia, Vézelay (1972, p. 365) destaca que não é menino, mas menina e atormentada pelo demônio do meio dia, ou seja, aquele que provoca o fogo abrasador nos corpos expostos aos raios do céu. Para ele, assim é a adolescência e a juventude.

Isaac de l'Étoile (c.1105/1120-1178), monge cisterciense e teólogo do século XII, compara a partida de Jesus para a região de Tiro e Sidônia (Mt 15,21) com “o verbo se fez homem e veio habitar conosco” (Jo 1,14), da saída de Jesus de junto ao Pai para vir ao mundo (Jo 16,28). Assim, ele saiu de sua pátria para “se esvaziar de si mesmo, tornando a condição de servo” (Fl 2,6-7), a fim de ser encontrado pelos que saem do seu território para irem ao seu encontro nesta mesma região.

...na condição de escravo e à semelhança da carne do pecado. [...] Ele veio ao pecador, mas sem entrar no pecado; ele veio ao doente, mas sem contrair o princípio da doença; ele veio para a sentença, mas sem ir até a culpa. Ele veio enfim como Salvador, livre do pecado... (L'ETOILE, 1974, p. 223).

Em sua pregação, convida os irmãos a saírem da sua própria iniquidade, pois, a exemplo da mulher cananeia, todos têm necessidade de médico. Por fim, Isaac deixa claro que a mulher cananeia simboliza a Igreja, predestinada eternamente, destinada à glória no fim dos tempos (Rm 8, 30) e que, sem interrupção, roga pela sua filha, quer dizer, por cada um dos eleitos.

Jean Tauler (c. 1300-1361), dominicano, reflete que o gemido da mulher: “Senhor, Filho de Davi, tem misericórdia de mim!” é uma força que vem das profundezas. Jean destaca que a mulher, acossada, penetra ainda mais profundamente no abismo. Por isso se prostra e se humilha, mas mantém a confiança e diz: “É verdade, Senhor, mas até os cachorros comem as migalhas que caem da mesa dos seus donos” (TAULER, 2012).

Aplicando para sua realidade, Tauler aponta o caminho que conduz a Deus, assim como fez a pobre mulher, humilde e perseverante:

Ah! Se também pudésseis penetrar assim tão verdadeiramente no fundo da verdade, não através de comentários sábios, palavras complexas ou mesmo dos sentidos, mas no fundo de vós mesmos! Nem Deus, nem qualquer criatura conseguiria des-prezar-vos, ani-quilar-vos, se perma-necêsseis na verdade, na humildade confiante. Poderiam sujeitar-vos a afrontas, ao desprezo e a recusas grosseiras, que vós iríeis perseverar, iríeis insistir, animados por uma to-tal confiança, e iríeis aumentar sem-pre o vosso zelo. É disto que tudo depende, e aquele que chega a este ponto é bem sucedido (TAULER, 2012).

Nos extenso período histórico da Idade Média, encontramos poucos comentários ao texto da mulher cana-neia. Uma pequena amostra de quatro sermões, escritos em diferentes épo-cas, aponta para algumas caracterís-ticas subjacentes na interpretação. Há uma concepção de mulher construída através dos séculos e uma ideia de pecado, a partir do arquétipo de Eva. Esta construção é anterior ao cristia-nismo e marcou, profundamente, as bases doutriniais nos períodos patrístico e medieval. Além de Eva, dois modelos femininos foram bastante difundidos na Idade Média: a figura de Maria Madalena, a pecadora convertida, e o ideal de Maria, a virgem santa e mãe. “Não por acaso, vemos que o culto mariano, a canonização de mulheres e a reclusão nos conven-tos se elevam significativamente com esse tipo de reinterpretação” (MACEDO, 1992, p. 76).

3 Modernidade e pós-modernidade

A partir do século XVII, vários fatores externos conduziram a mudanças e a um profundo impacto na hermenêutica bíblica. Segundo Scholz (2006, p. 53-54), a descoberta da dimensão histórica da Bíblia resultou no método histórico-crítico, dominante no cenário europeu ao longo dos dois últimos séculos.

Percebemos que a hermenêutica bíblica acompanhou estas mudanças pós-modernas e surgiram diversos novos tipos de interpretação e abordagem das Escrituras. Abriu o campo para as hermenêuticas das minorias, como a feminista, dos homossexuais, das minorias raciais e das culturas desprezadas.

A partir de retalhos de homilias e comentários, buscadas na internet ou subsídios homiléticos, percebemos a acolhida do texto de Mt 15,21-28 nos dias de hoje. Na pluralidade de interpretações, optamos pela igreja católica romana trazendo algumas amostras de leitura feita por grupos com tendência mais conservadora e mais libertadora. Neste estudo não serão abordadas as igrejas evangélicas, mas sabemos que as hermenêuticas nascidas na pós-modernidade atingiram também os arraiais evangélicos no mundo.

3.1 Grupos com tendência mais conservadora

Numa homilia referente ao 20º Domingo do Tempo Comum (*ciclo A do Ano Litúrgico*) encontramos uma interpretação que justifica a humilhação da mulher a partir

da humilhação de Jesus. O conteúdo central da homilia analisada recai sobre a demora de Deus, a humilhação e confiança da mulher cananeia.

Ela se humilha para poder obter a libertação da filha. São o amor e a confiança que move a mulher, fazendo-se pequenina e criatura que adora o criador, que aceita sua condição. Ela confia que Deus dá de comer às suas criaturas, mesmo não sendo dignas. É essa atitude de humilhação e de pequenez diante de Deus que está a chave da explicação desse evangelho (RICARDO, 2012).

O gesto destacado na homilia é da mulher que se prostra diante de Jesus, como sinal de humilhação. Mesmo diante das reações bruscas de Jesus, a mulher insiste e persiste. No final do episódio, Jesus enaltece a atitude da mulher e glorifica sua fé, assim como ele mesmo foi glorificado na ressurreição. Por isso, a lição da cananeia é de aceitar as realidades e os silêncios de Deus como provação da fé.

Outra homilia provém do Movimento de Renovação Carismática Católica, do blog da comunidade Canção Nova.

... aparece uma mulher e rasga o coração na presença de Nosso Senhor Jesus Cristo; ela segue o exemplo dos maiores homens e mulheres da Sagrada Escritura, ou seja, rasga as vestes na presença do Senhor, ou seja, rasga o coração e se desnuda, retirando todas as máscaras, diante d'Aquele que ela acredita poder salvar sua filha, que está possessa (PACHECO, 2012).

Ressalta a fé da mulher diante da insensibilidade e petulância dos apóstolos. Quanto a Jesus, diz apenas que ele faz de conta que é insensível à súplica da mulher aflita, mas faz isso para experimentá-la.

3.2 Grupos com tendência mais libertadora

Na Revista Vida Pastoral, destinada aos sacerdotes e agentes de pastoral, encontra-se o roteiro homilético do 20º Domingo do Tempo Comum, sobre o evangelho de Mt 15,21-28. Sob o título “Não excluir o estrangeiro e o diferente”, Faria (2011, p. 56) sugere que a mulher cananeia mudou a mentalidade de Jesus.

Na cena, o autor destaca: os discípulos, figurantes que pedem a expulsão da inoportuna estrangeira; a marca da profissão de fé judaica em Deus que veio salvá-los; as três intervenções da mulher, contrastadas com as três respostas de Jesus.

Não seríamos ousados se afirmássemos que a mulher cananeia mudou o modo de pensar de Jesus e de seus discípulos em relação aos estrangeiros, considerados como cães pelos judeus por serem, em sua ótica, impuros e não merecedores do pão reservado aos filhos (FARIA, 2011, p. 56).

Como pista de ação, afirma que Deus não aceita nenhuma discriminação. Por isso, Israel foi escolhido como povo eleito, mas não pode se valer dessa prerrogativa para discriminar os estrangeiros. “Nós, os cristãos, podemos incorrer nesse mesmo erro quando nos julgamos os melhores e os únicos que serão salvos” (FARIA, 2011, p. 58).

No IHU da Unisinus, encontramos o comentário correspondente ao Evangelho do 20º Domingo do Tempo Comum, da teóloga Lucia Weiler. No olhar dessa mulher biblista, Jesus nas suas andanças pela sua terra natal, também fez uma coisa ainda mais difícil. Ele ultrapassou fronteiras humanas, fronteiras de raça, religião e preconceito.

Após situar, geográfica e historicamente a região de Tiro e Sidônia, Weiler (2012) tece comentário sobre a insistência da mulher e as diferentes reações de Jesus e dos discípulos. “Seu amor de mãe pela sua filha a leva a quebrar as possíveis fronteiras da sua tradição e das brigas dos povos na procura da saúde de sua filha”.

Por fim, Weiler enfatiza que o encontro de transformação e libertação só aconteceu quando Jesus “desce” ao nível humano, *tornando-se aprendiz e discípulo da mulher estrangeira, excluída. E confirma sua cidadania* teológica: “Mulher, grande é tua fé! Seja feito como queres!” (Mt 15, 28). Neste sentido, Jesus se deixou tocar pelo grito da mulher pagã, e convida a escutar Deus onde a vida clama e sofre discriminação; ali onde as pessoas sofrem a separação da vida social e cultural.

Nestes poucos séculos e décadas que caracterizam os períodos da modernidade e pós-modernidade, notamos um florescimento, uma pluralidade de hermenêuticas. As novas leituras das Escrituras, feita por homens e mulheres, denunciam as interpretações tradicionais que encobrem e defendem os interesses da classe burguesa, masculina e branca. No entanto, observamos que, na sua grande maioria, os comentários e homilias encontradas, ainda são elaborados por homens (bispos, padres e diáconos).

Várias intérpretes feministas, principalmente latino-americanas, pela prática da leitura da Bíblia que parte de uma hermenêutica de suspeita e de gênero, reinterpretam os textos numa perspectiva libertadora e criativa. Isso prova que não há uma única verdadeira interpretação do texto ou discurso, mas muitas interpretações igualmente válidas. A partir do método histórico-crítico e de uma abordagem feminista, as mulheres analisam o texto da cananeia com novos contornos de interpretação.

Conclusão

Analisando a interpretação dos comentários e sermões dos períodos patrístico, medieval e das eras moderna e pós-moderna, sobre o texto da mulher cananeia, percebe-se que a leitura está condicionada pelos “óculos” dos intérpretes. Inseridos num contexto histórico e numa cultura androcêntrica, foram influenciados na interpretação do texto e da vida.

Revisitando os séculos cristãos, percebemos claramente que nenhuma leitura é neutra. Ela não vem isenta de pré-compreensões e pressupostos. Até há pouco tempo, tem predominado nos sermões e comentários sobre a mulher cananeia, o fruto do pensamento dos bispos, doutores, santos e teólogos da Igreja, ficando no esquecimento ou desconsiderando vidas e contribuições de leigos e de mulheres.

A recepção do texto de Mt 15,21-28 na história do cristianismo é um pequeno exemplo para demons-trar o processo interpretativo de qual-quer texto bíblico. Ao reconstruir o sentido do texto, deparamo-nos com silêncios históricos e escassez de fontes. Além de limitadas, as fontes que encontramos são filtradas pela concepção androcêntrica.

A cananeia, em tempos modernos e contemporâneos, quer ser uma mensagem salvífica, a partir da novidade trazida por Jesus de Nazaré. Seu projeto libertador tem por finalidade o amor e a vida em abundância. Acredito que a construção de espaços mais democráticos, inclusivos e justos para com todas as pessoas, passa por uma proposta de um novo modelo interpretativo, capaz de gerar discursos mais críticos e libertadores.

Referências

BEDA. *Ó mulher, grande é a tua fé; faça-se como desejas*. Disponível em: <<http://www.diocesedeb lume-nau.org.br/blogs/ralk/2011/08/03/o-mulher-grande-e-a-tua-fe-faca-se-como-desejas-sao-beda-o-veneravel/>>. Acesso em: 9 dez. 2012.

CRISOSTOMO, Juan. *Homilias sobre el Evangelio de San Mateo*. Tradução de Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, v. 2, 1955-1956.

DREHER, Martin N. O Novo Testamento escrito por homens e a mulher na história da Igreja. In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo: Sinodal, 1990. n. 3, p. 273-287.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Tradução de Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2003.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Conversando com os pais e mães da Igreja*. Petrópolis: Vozes: 1994.

JÉROME. Commentaire Sur Saint Matthieu. *Sources Chrétiennes*. Traduction de Émile Bonnard. Paris: Cerf, v. 2, n. 242, 1977.

L'ETOILE, Isaac de. Sermons. *Sources Chrétiennes*. Traduction de Gaston Salet. Paris: Cerf, v. 2, n. 207, 1974.

LOPES, Augustus Nicodemus. *Uma breve história da interpretação: A Bíblia e seus intérpretes*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. 2. ed. São Paulo: Contexto. 1992.

ORIGÈNE. Commentaire Sur L'Évangile Selon Matthieu. *Sources Chrétiennes*. Traduction de Robert Girod. Paris: Cerf, n. 162, 1970.

PACHECO, Pe. *Senhor, dá-nos a fé da mulher cananeia*. Disponível em: <<http://blog.cancaonova.com/homilia/2010/08/04/senhor-da-nos-a-fe-da-cananeia>>. Acesso em: 9 dez. 2012.

POITIERS, Hilaire de. Sur Matthieu. *Sources Chrétiennes*. Traduction de Jean Doignon. Paris: Cerf, v. 2, n. 258, 1979.

RICARDO, Pe. Paulo. *A humilhação da mulher cananeia*. Disponível em: <<http://www.pr.gonet.biz/index-read.php?num=946>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

SCHOLZ, Vilson. *Princípios de interpretação bíblica: introdução à hermenêutica com ênfase em gêneros literários*. Canoas: Ed. ULBRA, 2006. 236 p.

TAULER, Jean. *Mulher, gran-de é a tua fé!* Disponível em: <http://www.diocesedeb Blumenau.org.br/detalhe_00500.php?cod_select=2055&cod_002=5>. Acesso em: 9 dez. 2012.

VÉZELAY, Julien de. Sermons. *Sources Chrétiennes*. Traduction de Damien Vorreux. Paris: Cerf, v.2, n. 193, 1972.

WEILER, Lucia. *Mulher siro-fenícia: um encontro transgressor e revelador*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/espiritualidade/comentario-evangelho/500189-domingo-14-de-agosto-evangelho-de-mateus-15-21-28>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

CIRCULARIDADE CULTURAL NA BÍBLIA HEBRAICA: QUANDO O OUTRO ME ENSINA SOBRE DEUS

*Kenner Terra**

Resumo: *Para a escola russa de semiótica, a cultura é fenômeno interativo sem existência isolada e com um campo conceitual unificado fundado no processamento, na troca e na armazenagem de informações. A partir deste dado, podemos nos aproximar das tradições da Bíblia Hebraica levando em consideração suas imagens sobre Deus (Deuses) como resultado desta circularidade cultural (M. Bakhtin). Nesta comunicação, pretende-se mostrar como a dinâmica da formação das tradições do(s) judaísmo(s) antigo(s), solo do movimento de Jesus, formataram seus discursos teológicos em diálogo com as culturas do Mundo Antigo. A partir deste dado, afirmar-se-á nesta comunicação a postura de tolerância e respeito diante das plurais maneiras de conceber o Divino, pois estas, na dinâmica cultural, enriquecem-se mutuamente. Palavras-chave: Mundo Antigo, Circularidade Cultural, Bíblia Hebraica, Divindade(s)*

Palavras-chave: *Mundo Antigo, Circularidade Cultural, Bíblia Hebraica.*

Introdução

Como mostra Othamar Kel (1995, p. 12-16), seguindo sólidas pesquisas, há muito se tem colocado a Bíblia Hebraica no solo firme das culturas do Mundo Antigo. Depois do frenesi dos paralelismos rápidos da escola das Religiões Comparadas, a pesquisa tem desenvolvido sua maturidade e superado a querela “Babel-Bíblia”, que em muitos pontos apresentava-se tão otimista e simplista como as afirmações conservadoras daqueles que não percebiam temas e teologias na Bíblia Hebraica em comum com a literatura e cultura material dos povos do entorno do antigo Israel. Uma coisa não podemos negar, os discursos teológicos e a maneira como Israel pensou, no decorrer da sua história, a sua fé e a imagem da sua divindade têm continuidades e descontinuidades com os imaginários religiosos dos povos do Mundo Antigo, especialmente os que estão no eixo da região do Crescente Fértil. Encontramos nas tradições judaicas ecos e a criativa recepção das teologias egípcia, cananeia, hitita, mesopotâmica, persa e posteriormente a helênica. Isso há muito já tem se percebido através dos testemunhos textuais e na cultura material da região siro-palestinese.

*Teólogo, mestre e doutorando em Ciências da Religião (UMESP), professor de Literatura Bíblica na Unigranrio, membro do Grupo de Pesquisa Oracula (www.oracula.com.br), da ABIB (Associação Brasileira de Interpretação Bíblica) e da REJU (Rede Ecumênica de Juventude). Pesquisador bolsista CNPq.

Os estudos culturais revelaram, nos últimos anos, a dinâmica da cultura. Sabe-se que suas fronteiras são porosas, permitindo trocas e circularidades¹ desde as relações culturais mais antigas (GINZBURG, 1989)². Por isso, podemos perceber que os discursos sobre a divindade e as teologias que dão vida a fé do povo de Israel não se sustentam a partir de posições puristas.

A partir destes dados, podemos nos aproximar das tradições da Bíblia Hebraica levando em consideração seus discursos sobre Deus (Deuses) como resultado desta circularidade cultural. Neste *paper*, pretende-se mostrar como a dinâmica da formação das tradições do (s) judaísmo (s) antigo (s), solo do movimento de Jesus, construiu seus discursos teológicos em diálogo com as culturas do Mundo Antigo. A partir deste dado, afirmar-se-á a postura de tolerância e respeito diante das plurais maneiras de conceber o Divino, pois estas, na dinâmica cultural, enriquecem-se mutuamente.

1. Cultura: anexação e formação de textos

Os modernos estudos culturais têm percebido como a cultura é um organismo complexo e dinâmico, o que não permite que tratemos os grupos humanos de maneira monolítica. Para a exegese e pesquisas históricas, esta perspectiva torna-se fundamental porque elimina a utilização de *tipos-ideias* tais como Judeu, Cristão, Mulher, Homem, Grego etc. Outro avanço que nos ajuda na compreensão do passado, são as pesquisas culturais realizadas pelos estudos da linguagem. Entre eles estão os semioticistas russos, da Escola de Tártu-Moscú.

Para esta escola, *Cultura* é “fenômeno interativo sem existência isolada e com um campo conceitual unificado fundado no processamento, na troca e na armazenagem de informações” (MACHADO, 2003, p.28). Neste sentido, a cultura é interativa e traz para o centro de si outros mundos (LOTMAN, 2003, p.110). E como a cultura é uma organização de significantes e significados, ela por si já é um texto. Como diz Irene Machado,

“a cultura como texto implica a existência de uma memória coletiva que não apenas armazena informações como também funciona como um programa gerador de novos textos, garantindo assim a continuidade” (MACHADO, 2003, p. 102).

Como diz I. Lotman, fundador da escola de Tartú-Moscú, a cultura é a anexação de textos, e os textos são unidades básicas da cultura (LOTMAN, 1996). Um texto não é um fenômeno isolado, mas pertence a um grande sistema, denominado por Lotman como *Semiosfera*. O semioticista russo define semiosfera, por analogia ao conceito de biosfera,

¹ A ideia de circularidade cultural foi muito bem exposta na obra de Bakhtin, na qual mostra a interação da cultura não hegemônica (popular) e hegemônica (erudita) na idade Média e Renascimento. Mesmo que o autor russo estivesse preocupado com o corte temporal medieval e renascentista, suas pesquisas foram importantíssimas para diversos estudos culturais, inclusive foram fontes frutíferas para a Nova História Cultural. Cf.: BAKHTIN, 2002.

² Conferir também: HALL, 1997.

como o funcionamento dos sistemas de significações de vários tipos e níveis de organização ou ainda como “o espaço semiótico fora do qual é impossível a existência da semiose” (LOTMAN, 1996). Como bem diz Lotman, “o texto é não somente o gerador de novos significados, mas também um condensador de memória cultural. Um texto tem a capacidade de preservar a memória de seus contextos prévios” (LOTMAN, 2007, p.22). Esse processamento se faz possível através de *tradução de tradições* (LOTMAN, 1993, p.19). Por isso, “cultura é memória, ela relaciona-se necessariamente com a experiência histórica passada. (...). A própria existência da cultura pressupõe a construção de um sistema de regras para a tradução da experiência imediata em texto” (LOTMAN; USPENSKI, 1981). Os textos da cultura refletem estes encontros e trocas, os quais se processam a partir da tradução de tradições, que é feita criativamente, dando aos signos anteriores novos contornos, que por si são cheios de possibilidades.

Por isso, nos textos da Bíblia Hebraica há sistemas de signos (ínteiros ou parciais) das culturas circunvizinhas, tornando-os sua parte constituinte. Estes estariam na *semiosfera* que é refletida no texto. Assim podemos repetir a afirmação de Lotman:

o texto cumpre a função de memória cultural coletiva. Como tal, mostra, por um lado, a capacidade de enriquecer-se ininterruptamente e, por outro, a capacidade de atualizar alguns aspectos da informação depositada nele e esquecer outros temporalmente ou por completo (LOTMAN, 1993, p.19).

2. Do plural para o sempre plural:

Javé e os deuses e deusas no imaginário israelita

Como mostram as pesquisas atuais, o monoteísmo em Israel é muito ressentido. E isso se percebe através da presença de indícios de outras divindades nos discursos teológicos da Bíblia Hebraica como também na cultura material da região siro-palestinese que pertencem ao tempo em que Israel se formou e fortaleceu-se naquela região.

Hoje em dia defende-se que Israel originalmente não era um fenômeno étnico não cananeu. Sabe-se, através da cultura material das regiões da Palestina, que o grupo que conheceríamos mais tarde em inscrições e na própria Bíblia como Israel era em parte continuidade das nações cananeias, talvez como fruto de um “nomadismo interno”. Esta teoria diz que a origem de Israel está no declínio das cidades e em seminômades que se assentaram nas montanhas de Efraim, como dizem os autores do livro “A Bíblia Desenterrada”³. Se os escritores bíblicos tentaram diferenciar Israel e Canaã, as pesquisas aproximam-nos dando-nos fortes indícios de que a religião vivida por aqueles que hoje chamamos de pagãos da terra prometida, muito nos ensinou sobre as formas de pensar a divindade. Esta afirmação torna-se mais contundente ao olharmos os textos de Ugarit, nos quais encontramos testemunhas do panteão dos cananeus, ou de parte deles, nos conhecidos Ciclos de Baal. Nestes

³ Cof.: FINKELSTEIN, I. & SILBERMAN, 2001.

aparecem expressões tais com El, El Shaday e Asherá. Em Gn 14,18 aparece, por exemplo, a expressão El 'Elyon, revelando-nos como estamos em espaços de imaginários religiosos comuns. Precisamos levar em consideração que os primeiros israelitas designavam seu deus como El, o que mostra participação na cultura e religião cananeias.

Uma questão muito discutida é a presença de uma divindade feminina ao lado de Javé, a cananita Asherá. Em alguns textos da Bíblia Hebraica percebemos muito bem isso. Em Gn 49, 25 encontramos as bênçãos dos *shadayim waraham*, dos “seios e do útero”. Em Dt 33,2 fala-se de Asherá vir à sua destra de Javé. As pesquisas falam da existência do culto à Asherá no templo de Samaria, à luz de Am 8,14, 1Rs 16,33 e as inscrições de *Kuntillet Ajrud* (DEVER, 2005, p. 214). Não é sem razão que os deuteronomistas exortam a não plantar uma Asherá junto do altar do Senhor (Dt 16,21-22).

A religião Israelita por trás dos textos, por mais que em alguns momentos postos oficiais tentassem bloquear, era muito mais plural do que se imagina. Basta-nos olhar os textos que falam das reformas de Ezequias e Josias e encontramos a presença de diversas divindades e cultos ao lado de Javé dentro do ambiente do próprio templo.

- Ezequias (2 Rs 18, 1-4): הכבֹּת (bamôt) – Altos, המטִּטְסֵבֹת (matstsebot) – estátuas, האֲשֵׁרָה ('ash' rá) – os bosques, הַחֲשֻׁתָּן (N^o hushtan) – o culto à serpente (Nm 21, 4-9).

- Josias (2 Rs 23, 1-7): בָּעַל (baal), אֲשֵׁרָה (la 'Asherah) – o bosque אֶבְרַת הַשָּׁמַיִם (Tsba' Hashamain) – exército do céu. No verso 7 fala-se da destituição das cabanas onde mulheres faziam roupas para Asherá.

A arqueologia contribuiu para pintar-se este quadro. Com os achados dos sítios de *Khirbet el Qom*, *Kuntillet Ajrud* e *Tell Miqneh* percebeu-se a presença de outras divindades no culto dos israelitas, mesmo depois das reformas: “Yahwe de Samaria e sua Asherah” . “eu te bendigo por Yahwe de Teman (Edom), e por sua Asherah” (*Kuntillet Ajrud*)” (CROATTO,2001, 29-39). *Pode-se falar até mesmo em um polijavismo, pois além de encontrarmos um pano de fundo politeísta na história de Israel também há diversos Javés, que poderiam ser cultuados norte a sul de Israel de maneiras diferentes.*

Como diz Dietrich:

YHVWH, na origem, era provavelmente um deus da montanha da região desértica do sul da Palestina, avançando para a função de deus pessoal de família israelitas; para o posto de deus nacional de Israel; para função de deus da fertilidade da terra cultivável; para o deus dos céus provedor de direito e salvação; para o rei dos deuses; para criador do cosmo e dirigente da história; para o senhor sobre a morte e, por fim, para função de juiz universal (REIMER, 2009, p. 39).

Os requícios de politeísmo na Bíblia Hebraica, seja nas tradições tribais ou nos cultos posteriores, mostram como era povoado por divindades o mundo religioso Israelita. A própria ideia da corte celeste mostra-nos isso (Sl 82,2s; 95,3; 1Rs 22,19-23). Com isso, percebe-se que no decorrer da história de Israel Javé pertencia a um grupo de divindades da guerra e da tempestade como Baal, Anat, Hadad, Reshet e Camos (GERSTENBERGER,

2007, p.184). Esta estrutura religiosa israelita, refletida na Bíblia Hebraica, foi possível pela aproximação cultural e tradução de traduções de imaginários religiosos de povos cananitas, o que também aconteceu em relação com os povos egípcios, os “entre rios”, os persas e helênicos.

Com o tempo, o javismo, dentro no desenvolvimento do monoteísmo, que tem seu ápice no período exílico e pós-exílico, acaba assimilando categorias e traduzindo para dentro de sua teologia perspectivas e conceitos de divindades tais como El, Baal, Marduc, Asherá e outras. No século IX a.C, por exemplo, desenvolve-se em Israel uma série de conflitos em relação à divindade Baal, e há a baalização do culto javista sob o governo de Acabe e Jezabel, o que Haroldo Reimer chama de “sincretismo oficial” (REIMER, 2009, p.41). Neste período, encontram-se Elias e Eliseu, Jotão e Jeú, que para Crüsemann é o tempo dos primeiros relampejos do monoteísmo bíblico (CRÜSEMANN, 2001, p.779-790).

3. A construção da Imagem de Javé: aprendendo com o outro a respeito do Divino...

O contato e encontros culturais foram importantes para religião de Israel, porque marca um longo processo de tradução de traduções, muitas vezes dentro de relações de poder e vassalagem. Isso é tão claro para alguns pesquisadores a ponto de Gerstenberger dizer que não há nenhuma qualidade que Javé não tenha tomado de empréstimo das religiões vizinhas (2007, p. 330)⁴.

Mesmo no exclusivismo Javista, presente nas reformas do séc. VII a.C com fôlego do código deuteronomista, percebe-se que a exclusividade que nega o outro não diminui a possibilidade de trocas e apropriações.

Se por um lado, primordialmente Israel está marcado pela continuidade cananita e Javé é ladeado por membros de seu panteão na *semiosfera* do mundo palestinese, por outro a religiosidade israelita acaba traduzindo funções e atributos das divindades cananitas para Javé. A divindade feminina, por exemplo, comum nas culturas do Mundo Antigo, como também em Israel, mesmo que sendo suprimida, deixou na própria imagem de Javé Macho/Patriarca seu perfume imaginário em textos como Is 42,14; 66,9; Os 11,3-4: “vou gritar como mulher que dá a luz, vou gemer e suspirar” (Is 42,14).

O Javé guerreiro, por vezes tratado como Senhor da guerra que desce ensanguentado da batalha (Is 63,1-6; Sl 18; Sl 135) e como homem guerreiro (Ex 15,3) é fruto da circularidade cultural geradora de trocas e representa uma expressão teológica organizada a partir da aprendizagem imaginária da cultura mesopotâmicas e também egípcia. Um exemplo é o deus guerreiro Reshef, do norte da Mesopotâmia e adorado até no Egito (GERSTENBERGER,

⁴ Ele supera este inicial simplismo dizendo no mesmo parágrafo que “em cada época, sociedade e cultura, há novas possibilidades de dirigir-se a Deus e falar de Deus, fazendo uso de meios e modelos linguísticos e intelectuais disponível nos respectivos contextos e situações” (GERSTENBERGER, 2007, p.331).

2007, p. 177). Esta mesma imagem encontra-se numa estela de Ugarit, onde se vê Baal segurando uma enorme lança e em posição de combate (GERSTENBERGER, 2007, p. 177). O mesmo Javé do combate é também deus fertilidade, da chuva, dos raios (Sl 135,7), que eram funções e expectativas teológicas vinculadas à Baal (CRÜSEMANN, 2001).

O Javé de Dt 10,16-18 é “Deus de todos os deuses”, “Deus grande”, “o poderoso”, “o temível”, que não faz acepção de pessoas e realiza justiça. Estes atributos ao lado de Sl 2, Is 49,22; 60,1-22 etc. falam de um Deus crido em categorias reais comuns aos cerimoniais das cortes orientais, como aparecem nas inscrições onde encontram-se títulos divinos assírios, babilônicos, hititas e egípcios. Nos textos de Ugarit, depois de uma batalha Baal assume o posto real sobre todos os deuses. Nos textos mesopotâmios Marduc, nas epopeias da criação, é colocado como senhor sobre os deuses e rei entronizado (GERSTENBERGER, 2007, p.274).

As tradições escatológicas e apocalípticas do Segundo Templo, a partir das quais se constrói as ideias do Deus que depois da ressurreição individual julgará para condenação, dentro de um quadro de vida após a morte, só podem ser pensadas à luz das relações e assimilações culturais com o mundo persa, que tem em seu *corpus* literário o Gathas, parte antiga do Avesta (SOARES, 2009, p.7).

A caminhada de fé da história de Israel é marcada pela troca e constante aprendizado, mesmo com os mais odiados. No mesmo mundo literário que nega, demoniza ou excluiu as outras expressões religiosas, percebe-se a sutileza da assimilação, recepção, tradução e incorporação da expressão das outras maneiras de pensar a divindade. É como uma espécie de vocação de expressar a fé, que na dinâmica cultural, não permite purismos e formação de fronteiras rígidas. Pelo contrário, na tradição teológica da Bíblia Hebraica o outro ensina e ajuda na compreensão das facetas da divindade. Diante disso tudo, restamos entrar no jogo da cultura, a mesma de onde brotam as religiões, e aceitar que podemos apreender com as expressões do outro, pois além de me ajudar na leitura do mundo também me faz perguntas e leva-me a pensar sobre meu mundo a partir de preocupações diferentes e desconhecidas.

Assim, vê-se que Israel em sua história de formação de discursos sobre a Divindade entrou na ciranda das outras culturas e dançou com os tambores africanos do Egito, vestiu a indumentária mesopotâmica da Babilônia, aprendeu a cantar louvores com os hinários iranianos da Persa, ou seja, aprendeu a se relacionar com o Divino com ajuda das outras formas religiosas.

Conclusão

A voz do poeta mineiro pode nos servir como fonte, ao lado da Bíblia Hebraica, como convocação séria para dividirmos nosso espaço em recíproca contribuição para construção, ou melhor, expressão da verdade. Não uma verdade que se acha além do túnel histórico-cultural, através do qual desembocaremos em alguma afirmação ou afirmações inquestionáveis,

como coisas ontologicamente dadas. Pelo contrário, esta se realiza no próprio processo natural do encontro das culturas, que se enriquecem e ensinam reciprocamente sobre como interpretar o mundo e tratar as coisas sagradas e suas divindades. Isso por quê:

A porta da verdade estava aberta
mas só deixava passar
meia pessoa de cada vez.

Assim não era possível atingir toda a verdade,
porque a meia pessoa que entrava
só conseguia o perfil de meia verdade.
E sua segunda metade
voltava igualmente com meio perfil.
E os meios perfis não coincidiam.

Arrebentaram a porta. Derrubaram a porta.
Chegaram ao lugar luminoso
onde a verdade esplendia os seus fogos.
Era dividida em duas metades
diferentes uma da outra.

Chegou-se a discutir qual a metade mais bela.
Nenhuma das duas era perfeitamente bela.
E era preciso optar. Cada um optou
conforme seu capricho, sua ilusão, sua miopia.
(DRUMMOND DE ANDRADE, 1985, p. 52)

Diante das múltiplas possibilidades de pensarmos a divindade, configuradas nas culturas por meio de suas religiões, resta-nos seguir sua dinâmica entendendo que nosso discurso somente é a *metade*, que se completa e se enriquece coma as outras metades que voltam do *lugar luminoso*. O problema é que somos sempre tentados a *arrebentar a porta* e acharmos que a nossa opção, que é sempre *caprichosa, iludida e míope* é a única digna de ensinar, intocável e fonte pura para aonde todos devem ir buscar sabedoria, perdendo de vista que há muitas outras fontes que tem muito a ensinar. E se levamos os estudos culturais a sério, e a própria Bíblia Hebraica, o outro sempre nos ensinou e sempre nos ensinará.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Annablume, 2002.
- CROATO, Severino. *La diosa Asherá en el antiguo Israel. El aporte epigráfico de la arqueología*. *RIBLA*, n. 38, 29-39, 2001.
- CRÚSEMANN, Frank. Elias e o surgimento do Monoteísmo no Antigo Israel. *Fragments de Cultura*, n. 5, 779-790, 2001.

- DEVER, William G. *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*. Michigan/ Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005.
- DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. *Contos Plausíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FINKELSTEIN, I. & SILBERMAN, 2001. FINKELSTEIN, I. & SILBERMAN, N. A. *A The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Israel and Origins of Its Sacred Texts*. New York: The Free Press, 2001.
- GERSTENBERGER, E. *Teologias do Antigo Testamento. Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2007.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano das idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- HALL, Jonathan M. *Ethnic identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- KEEL, Othamar. Do meio das Nações. A Bíblia como porta de entrada de culturas antigas do Oriente Próximo. *Concilium*, n. 257, p. 10-21, 1995.
- LOTMAN, I. Tese para uma análise da semiótica da cultura (Uma aplicação aos textos Eslavos). In: IRENE Machado. *Escola de semiótica. A experiência de Tartú-Moscou para o estudo da cultura*. São Paulo: Ateliê Editorial/FAPESP, 2003.
- LOTMAN, I. *La Semiosfera. Semiótica de La Cultura Del Texto*. Vol. I. Madrid: Fronesis, 1996.
- LOTMAN, I. *La semiosfera I*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.
- LOTMAN, I. *As três funções do texto. Por uma teoria semiótica da cultura*. Belo Horizonte: FALE/ UFMG, 2007.
- LOTMAN, I. La semiótica de La cultura y El concepto de *texto*. *Escritos*, n.19, p. 15-20, 1993.
- LOTMAN, Iuri e USPENSKI, Bóris. Sobre o Mecanismo Semiótico da Cultura. In: *Ensaio de Semiótica Soviética*. Lisboa: Livros Horizontes, 1981.
- MACHADO, Irene. *Escola de semiótica. A experiência de Tartú-Moscou para o estudo da cultura*. São Paulo: Ateliê Editorial/FAPESP, 2003.
- REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma. Estudos sobre o Monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2009
- SOARES, Dionísio Oliveira. As influências persas no chamado judaísmo pós-exílico. In: *Revista Theos* 2 (2009): 1-24.

O DEUS FALSO ESTÁ NO TEMPLO: CRÍTICAS SOBRE A RELIGIÃO OFICIAL NA PROFECIA DE OSÉIAS E AMÓS

Leandro Ortunes*

Resumo: *Analisando com um olhar das Ciências da Religião, subsidiada pela leitura crítica e da exegese dos textos sagrados, nosso objetivo será apresentar uma das características em comum na profecia de Oséias e Amós. Analisaremos o problema político e a conjuntura dos grandes reinados da época que afetaram diretamente a política interna do reino de Israel. Após uma breve exposição sobre o contexto social buscaremos apontar trechos das falas presentes nos livros de Oséias e Amós que condenam a religião do templo, isso devido ao comprometimento da religião com o projeto Estatal. Também abordaremos o papel da economia na sociedade e na religião. Não podemos cair em um materialismo ao resumir que todo fenômeno religioso provem de uma alienação que favorece o desenvolvimento de um mercado de exploração. Mas também não podemos ocultar o papel que a economia teve na formação do estado de Israel, nas suas crises e até mesmo na religião.*

Palavras-chave: *Templos de Jeroboão. Profetas Oséias e Amós. Prostituição religiosa. Bezorro de Ouro.*

Introdução

Neste texto, buscaremos apresentar elementos que moldaram a religião do Israel antigo ao ponto de ser rejeitada por boa parte dos profetas. Em nossa análise, abordaremos as críticas ao culto formal nas palavras da profecia atribuídas aos profetas Amós e Oséias.

Religião e política sempre foram duas instituições com grande poder de dominação sobre o povo. São duas instituições que deveriam ter como seu alvo maior o bem comum à sociedade. Entretanto, as relações de poder e o desejo pela manutenção da classe dominante – *Status quo* – acabam por alterando todo o princípio fundamental destas instituições.

1. O Bezorro e o Culto

Para analisarmos as alterações na forma do culto à Javé e a grande crítica dos profetas em relação aos templos, devemos primeiramente compreender a evolução do sistema econômico, político e religioso da época.

* Leandro Ortunes é mestrando em Ciências Sociais (PUC-SP), especialista em Ciências da Religião (PUC-SP) e em relações Internacionais (FAAP).

Primeiramente, temos vários indícios que a vida do povo hebreu não foi nada fácil. A terra prometida de onde emanaria leite e mel, na verdade, era uma terra em sua grande parte árida, o que fez com que o ciclo da chuva se torna-se algo essencial para a sociedade, tanto para os lavradores da terra quanto para os pastores:

Pastoreio e agricultura, em parte, convivem próximos. Após as colheitas, os rebanhos de ovelhas e cabras costumam pastar sobre a terra cultivável. Na época das chuvas, os rebanhos costumam distanciar-se da terra agricultável, que então está sendo preparada para semeadura. As chuvas permitem que os rebanhos adentrem regiões áridas e mais desérticas. (SCHWANTES, 2009, p.76)

Obviamente, em alguns momentos, principalmente na época da seca, estas economias paralelas acabavam entrando em conflito. O agricultor precisava de um espaço fixo e cercava a terra, tomando-a como sua propriedade. Por outro lado, o pastor não reconhece o sistema de propriedade privada. É direito do pastor o acesso a qualquer pedaço de terra, desde que não entre em conflito com outro pastoreio. Um exemplo deste tipo de conflito é descrito no episódio de Abraão e Ló.¹

A sociedade seria fortemente impactada após uma adaptação entre os pastores que possuíam também seus campos cultiváveis.² Ao inserirem o boi como força de trabalho, maximizaram suas produções e, conseqüentemente, ampliaram suas cercas. O grande problema ocorreu com o aumento da produção através da utilização do boi. O excedente da produção não era direcionado para suprir a demanda dos que estavam perdendo suas terras, mas era direcionado para o comércio.

Iniciou-se, então, uma migração do sistema exclusivamente tribal para uma sociedade comercial, com um desenvolvimento econômico que criaria riquezas - mas empobreceria muitos. As terras mais férteis também se tornaram alvo de disputa entre os produtores. Esse novo sistema socioeconômico criou um ambiente favorável para que a elite dominante estabelecesse uma forma de governo sobre o povo. Temos então uma implicação da economia sobre a forma de governo.

Na época de Samuel percebemos que os anciãos o procuraram para a proclamação de um rei. Não há indícios claros a qual grupo social estes anciãos pertenciam. Mas a história de Saul é marcada pela figura do boi, seja na criação ou no recolhimento para o sacrifício a *Yahweh*. No primeiro livro de Samuel, temos uma passagem que revela a criação de bois provavelmente pertencente a Saul. “*Eis que Saul vinha do campo atrás dos bois; e disse Saul: Que tem o povo, que chora?*” (1Sm 11:5a, ARC).

Mais adiante, como forma de protesto, conta a história que Saul matou alguns bois e os repartiu em pedaços dizendo que assim aconteceria também com os bois de

¹ Gn 13

² GOTTWALD, Norman Karol. *As tribos de Iahweh: uma sociologia de Israel liberto*, 1250-1050 a.C. São Paulo: Paulus, 1986, p.448.

quem não entrasse na batalha contra os amonitas (cf. 11:5-7). O gado neste período já era um tema de extrema importância para sociedade, não somente para o corte ou para sacrifício, mas também para o próprio arar da terra. Podemos supor que grupos formados por donos de bois e de terras para pastagem sustentavam a política de Saul a partir de 1Sm 11, pois os donos de bois são convocados para a batalha (cf. 11:7).

O rei Saul é o resultado dessa situação e do surgimento de uma nova classe: a dos que trabalhavam na agricultura com a ajuda do boi. Por isso, não é suficiente dizer que surgiram reis em Israel para enfrentar inimigos. (VASCONCELLOS; SILVA, 2003, p.92)

Os donos de bois formaram uma elite, um novo tipo de classe que se diferenciava dos simples camponeses, mas que estava ligada à figura do novo líder de Israel. Após a convocação da batalha, também temos a convocação para o ritual a *Yahweh* e a um banquete com a seguinte frase: “*Traga cada um o seu boi ou a sua ovelha*” (1Sm 14:34b, BJ). Essa passagem fornece mais subsídio para identificar a estreita relação entre Saul e os donos do gado e entender a rejeição do mesmo pelas pessoas “sem valor” ao dizerem: “*Como poderá esse nos salvar-nos?*”³ Percebemos então, a grande importância dos criadores de gado para eleição de Saul. O poder econômico centralizado por estes serviria para moldar o sistema político de Israel como vimos na eleição de Saul. Com tamanha importância econômica, o gado tornou-se símbolo do poder político-econômico, chegando ao ponto de ser escolhido como representação da divindade.

Este símbolo será duramente criticado pelos profetas. Por isso, devemos levar em conta que a crítica à representação da divindade, através da figura do boi, vai além do conceito de idolatria utilizado atualmente. A grande crítica profética vai além da imagem. Ela toca em todo sistema opressor que elege esse símbolo e o torna Deus.⁴

2. Os templos do norte

Com o cisma político entre Israel e Judá, Jeroboão estrategicamente busca ter para seu reino um santuário nacional. A mesma estratégia de Davi para centralização de culto é adotada por Jeroboão, pois uma vez que este tinha seu reino independente do templo de Jerusalém, seria necessário possuir também um templo independente do palácio de Judá. A escolha das cidades de Dã e Betel⁵ nos fornecem indícios que estes locais já eram considerados sagrados em tradições anteriores. Por outro lado, a possível escolha dos Bezerros está relacionada aos mecanismos de produção da época como abordamos no item anterior. Não

³ A passagem de 1Sm 10:27 foi traduzida como “Vagabundos” na versão BJ e transcrito como “filhos de Belial” na versão ARC. Poderíamos traduzir como os filhos das pessoas sem proveito ou das pessoas sem valor.

⁴ SILVA, Rafael Rodrigues da. *Desvelando os Enigmas da Bíblia: Os Dez Mandamentos*. São Paulo: Paulus, 2010. DVD. 45min.

⁵ RAD, Gerhard Von. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Targumim, 2006, p.68-69.

se tratava de uma substituição do Deus, mas sim uma forma de representá-lo quando Jeroboão proclama: “*Aqui está Elohim*⁶ que te fez sair da terra do Egito”.

A partir deste cisma religioso, a tradição deuteronomista irá focar a figura do bezerro como alvo de crítica descrevendo como um dos pecados de Jeroboão. Além dos templos alternativos construídos, Jeroboão também escolheu sacerdotes que não pertenciam à tribo de Levi⁷ e alterou as datas e as festas religiosas. Mas não encontramos⁸ uma substituição da divindade e, sim, uma alteração na forma da religiosidade. Na profecia atribuída a Oséias temos a devida distinção entre um Deus e Javé, representado como boi:

Quando Efraim falava, era o terror, mas tornou-se culpado por causa de Baal e morreu. E agora continuam pecando: eles constroem pra si uma imagem de metal fundido, com prata, ídolos de acordo com sua habilidade [...] a propósito deles dizem: “Homens sacrificam, eles abraçam bezerros”. (Os 13:1-2, BJ)

Notamos que há uma crítica ao culto a *Baal*, em seguida ao culto de ídolos na forma de bezerros. Porém, não é mencionado o nome de outro Deus estrangeiro, o que nos propõe que o bezerro era considerado o próprio Javé ou *El*. A profecia produzida no reino do Norte também criticará este ato, mas com fortes indícios de problemas sociais e não somente teológicos. O alerta de Oséias é claro: este Deus é falso e será destruído:

Rejeita o teu bezerro, Samaria! Minha ira inflamou-se contra eles. Até quando serão incapazes de pureza? Porque ele é de Israel, um artista o fez, ele não é Deus. Sim, o bezerro de Samaria será desfeito em pedaços. (Os 8:6, BJ)

Os indícios de que a crítica profética não é meramente teológica são encontrados na passagem anterior a esta condenação, pois é mencionado o sistema político que estava totalmente instável neste período (cf. 8:4). Em Amós também é mencionada indiretamente a figura do bezerro no culto e a um Deus estrangeiro:

Naquele dia definharão pela sede as belas virgens e os jovens. Aqueles que juram pelo Pecado de Samaria e aqueles que dizem “Viva o teu Deus em Dã e viva o caminho de Bersabéia! Cairão e não mais se levantarão. (Am 8:13-14, BJ, grifo nosso)

⁶ Nas traduções para o português da bíblia esta passagem é traduzida como: “Eis teus Deuses que te fizeram sair do Egito” (1Rs 12:28). Entretanto, a palavra Deuses é mesma traduzida em outras passagens como Deus, isso devido a palavra ser El (divindade) *hîm* (plural). Por isso, é importante destacar que as traduções variando entre Deuses e Deus acabam por tendenciar o texto para um conceito de idolatria e falsos Deuses. Contudo, percebemos neste texto e em várias passagens que não se tratava de uma troca de Deus, mas sim uma forma de representa-los fisicamente. Jeroboão não trocou a divindade “Aqui está *Elohim*”, mas apenas a representou. A crítica profética também irá além da imagem, mas focará o sistema de exploração que a religião favoreceu.

⁷ Tribo exclusiva que fornecia homens para eleição dos levitas (funcionários do templo) e dos sacerdotes (cf. Nm 35.)

⁸ Cf. 1Rs 12:26-33

Para perceber a crítica deveremos, primeiramente, analisar o trocadilho realizado entre a palavra “pecado” (*ashema*) e a divindade *Ashima*⁹, divindade de *Hamá*. A profecia altera propositadamente o nome da divindade pela palavra “pecado”, uma vez que utilizam de uma mesma raiz. Após a crítica ao Deus de Samaria (*Ashima*), a profecia menciona o Deus de Dã, isso sem nomeá-lo. Mas sabemos que em Dã estavam presentes os bezerros de ouro construídos a pedido de Jeroboão¹⁰. Da mesma forma, encontramos também uma crítica que vai além das imagens no templo quando junto à condenação ao culto. Há uma denúncia de injustiça (cf. 5:7).

Fica evidente que o poder econômico conseguiu alterar desde a estrutura social até a religião de Israel, de um sistema de clãs para a cidade, de uma religião que defendia a justiça e a não representação visual da divindade, para uma religião opressora e que elegeu o símbolo do poder econômico para representar o Deus dos antigos. Para nosso estudo é importante levar em conta todos estes fatores para compreender a revolta dos profetas contra os templos do reino do Norte.

3. Prostituição Religiosa

A prostituição religiosa, presente principalmente no livro de Oséias nos traz reflexões sobre uma troca de Divindade por parte do povo. Entretanto, destacamos que, a prostituição religiosa não se resume somente ao culto aos “falsos Deuses”. É preciso compreender os elementos que levam a um Deus ser chamado de falso e o simbolismo da prostituição no contexto social da profecia de Oséias.

Também devemos levar em conta a prostituição no contexto ritual da época. Algumas prostitutas¹¹ serviam nos templos através de rituais da fertilidade, conhecidos como ritos das colheitas, que eram presentes no povo cananeu.¹² Assim como *Baal* – a divindade da chuva – fecundava a terra, o rito da fertilidade utilizava a relação sexual entre homem e mulher, o que demandava a necessidade de prostitutas para o templo.

A aceitação de *Baal* como um Deus também tem sua provável explicação de uma forma antropológica. Como descrevemos, o povo hebreu estava estreitamente ligado ao pastoreio, o que proporcionou um Deus que garantiria a defesa do pastor, assim como o mesmo defende suas crias: “*Yahweh é meu pastor e nada me faltará*” (Sl 23:1, BJ) é o Deus guerreiro que protege seu povo das ameaças e lhe concede novos territórios.

⁹ 2Rs 17:30

¹⁰ 1Rs 12:30

¹¹ Importante ressaltar que o conceito de prostituta na Bíblia Hebraica não se resume à prática da venda do ato sexual por dinheiro. As prostitutas dos templos certamente possuíam um aspecto diferente, sendo elas de grande importância religiosa para a o culto.

¹² SAMPAIO, Tânia Mara, *Movimentos do Corpo Prostituído da Mulher*. São Paulo: Loyola, 1999, p.87.

Mas quando a lógica do pastoreio é quebrada e o povo passa a viver dentro das cidades, a figura do Deus do campo se perde e a classe sacerdotal transmite uma imagem deficiente do Deus antigo. O *Yahweh* do pastor não é bem assimilado diante das necessidades de quem vive na cidade, principalmente dos que vivem exclusivamente da agricultura e dependem da chuva em uma terra árida.

Por este motivo, *Baal*, que já era um Deus cultuado na região, foi aceito pelo povo. Ele é o Deus da chuva e essa era a demanda dos que lavravam o solo. A imagem de *Yahweh* dos antigos se perdeu no tempo de Amós e Oséias e no contexto social do povo de Israel. Isso também aconteceu em Judá, no reino do Sul. A prova disso é que podemos mencionar um caso posterior referente à troca de *Yahweh* pela Rainha do Céu, feita por aqueles que se instalaram no Egito.

O profeta Jeremias condena a prática de oferecer incenso para a Rainha do Céu,¹³ um ato realizado pelas mulheres que intervêm na fala do profeta e defende esta atitude:

Vamos fazer tudo o que decidimos? Queimar oferendas à Rainha do Céu e lhe fazer libações com fazíamos na cidade de Judá e nas ruas de Jerusalém, nós e nossos pais, nossos reis e nossos ministros, pois tínhamos pão em abundância e vivíamos felizes, sem conhecer desgraça. Depois que deixamos de queimar oferendas à Rainha do Céu e de lhe fazer libações, falta-nos tudo e perecemos pela espada e pela fome. (Jr 44:18-18, TEB)

Ainda no âmbito do reino do Sul temos a passagem que revela a prática da prostituição religiosa introduzida por Roboão (1Rs 14:23-24). O peso da religiosidade dos sacerdotes de *Yahweh* e do Estado com seu sistema tributário levou o povo a dizer: “A palavra que nos falaste em nome de *Yahweh* nós não a queremos” (Jr 44:16, BJ).

A religião e o Estado “saqueavam” o povo, criando um cenário de fome. No imaginário popular essa opressão foi atribuída como ação de *Yahweh*, pois em nome dele a opressão estatal era legitimada. Este foi um dos motivos da rejeição do povo pelo Deus dos seus antepassados. O Deus do Egito era a favor dos pobres e escravos. Já o Deus do rei no imaginário popular é um Deus que oprime e espolia:

Esta chave de leitura evidencia que o Javé de Salomão não é o mesmo Deus que ouvira o clamor dos oprimidos do Egito. O Deus dos pobres fora capturado pelos seus dominadores para servir de legitimação da opressão infligida aos camponeses de Israel (PIXLEY, 1990, p.34).

Com tal deturpação sobre *Yahweh*, o profeta Amós, além de restaurar sua imagem, citará os problemas climáticos da região, que na religião poderiam ser apaziguados por *Baal*. Contudo, o profeta retomará a imagem da chuva e da seca como se fossem ações do próprio *Yahweh*:

Eu também vos privei da chuva quando ainda faltavam três meses para a colheita; fiz chover sobre uma cidade, e sobre a outra cidade eu não fiz chover, um campo regado pela chuva e outro campo, sobre qual não chovia, secava. (Am 4:7, BJ)

¹³ Deusa *Ishtar* (Astarte) ligada à fertilidade.

A profecia é nítida em dizer que o culto ao Deus da chuva não funcionava, uma vez que o futuro é determinado por *Yahweh*: “*Para os profetas, o futuro é obra de Javé. Tanto a ameaça quanto a promessa serão concretizadas por Deus*”(SCHWANTES, 2004, p.162).

Em Oséias, *Baal* é muito citado e a crítica também vai além da substituição por este Deus e o abandono por *Yahweh*. Ela também remete sobre a falsificação da imagem de *Yahweh* promovida pelos sacerdotes. O culto a *Baal* é um problema periférico se compararmos com a alienação religiosa dos que cultuavam *Yahweh*:

À profecia não bastava somente negar Baal para que *Yahweh* retornasse a seu lugar na vida do povo. O problema consistia no próprio culto a *Yahweh* e nos lugares cúlticos tradicionais, marcados pelo engano e misturados às práticas que confiavam em ídolos e alteres. (SAMPAIO, 1999, p.137)

Porém, a grande crítica da profecia vai além deste aspecto. A religião “oficial” já institucionalizada era um meio de legitimação para algumas ações do Estado. “*O problema em debate no capítulo 1, não focaliza o fato religioso em si, mas expõe o Estado e seus diversos segmentos a severas críticas*” (SAMPAIO, 1999, p.40).

Nesta época, reis e sacerdotes andavam juntos. A classe sacerdotal era extremamente importante para o Estado, assim como o Estado também poderia beneficiar os interesses sacerdotais. O jogo de interesses entre estas duas classes foi alvo de crítica no livro de Oséias:

O problema fundamental que Oséias contempla não era simplesmente religioso, mas relacionado às questões econômicas e políticas do Estado de Israel. Os sacerdotes serviam como mediadores desses interesses. (SAMPAIO, 1991, p.87, tradução nossa)

Entretanto, percebemos que essa aliança entre religião e Estado acabou fragilizando o próprio Estado em uma época de grande opressão internacional devido ao surgimento de novas potências. Para que Israel retardasse sua queda o povo acabou sofrendo com as políticas que o Estado aplicava para sua manutenção do poder.

A profecia de Oséias acompanha esses anos de cadência, que selam a ruína de Israel. Entre tantos aspectos que poderiam ser destacados, nesse livro emocionado, surge a questão da religião e seus cultos que estão destruindo a convivência entre as tribos e no interior das casas, certamente para atender aos objetivos do Estado fragilizado de Israel. (VASCONCELLOS; SILVA, 2003, p.132)

Embora o cenário que Oséias contempla tenha sido diferente de Amós, ambos são críticos ao culto oficial. A situação político-econômica já havia corrompido a essência religiosa primitiva.

Em Amós o culto formal é condenado, pois estava centrado em sacrifícios, festas alegres com músicas e canto. Por outro lado, o texto revela que a justiça era negligenciada pelos religiosos. Assim, temos o seguinte discurso: “*Afasta de mim o ruído de teus cantos,*

eu não posso ouvir o som de tuas harpas. Que o direito corra como a água e a justiça como rio caudaloso!” (Am 5:24-25, BJ).

A indignação presente na profecia nos mostra que a religião oficial e seus ritos de nada valeriam se a justiça não fosse à busca primária de todo o povo de Israel. E este oráculo tem um direcionamento específico ao pedir justiça: *“O oráculo está dirigido aos que tem a função de administrar a justiça em favor dos oprimidos, objeto de violência opressora por parte dos poderosos”* (CROATTO, 1988, p.11, tradução nossa).

Indiretamente, a crítica religiosa também aparece ao mencionar as cidades de Betel e Guilgal, em Israel (cf. 4:4-5). Estas duas cidades eram centros religiosos na época de Oséias e Amós. Nelas, os ritos como entrega do dízimo e o sacrifício eram realizados. Embora os cultos nestes locais sejam considerados como cultos com elementos de idolatria, a grande crítica não se faz neste aspecto. Na verdade, segundo a profecia de Amós, Yahweh já não se fazia mais presente nestes locais: *“mas não me procureis em Betel, não entreis em Guilgal e não passeis¹⁴ por Bersabéia”* (Am 5:5a, BJ). Isso devido à injustiça que estava presente nesta região: *“Eles que transformam o direito em veneno e lançam por terra a justiça”* (Am 5:7, BJ). A falta do conhecimento sobre justiça e sobre o antigo Javé provocava uma alienação religiosa e a consequência seria a destruição do povo:

Meu povo será destruído por falta de conhecimento. Porque tu rejeitaste o conhecimento eu te rejeitarei do meu sacerdócio porque esqueceste o ensinamento do teu Deus, eu também esquecerei dos teus filhos. (Os 4:6, BJ)

A alienação partia do sacerdócio para o povo que se deixava enganar pelo Deus da economia. O vinho é um bom exemplo, mencionado para descrever o problema dentro do seio religioso e a negação do ofício religioso da antiga tradição: *“Mas vós, fazeis os narizeus¹⁵ tomarem vinho e aos profetas ordenais: Não profetizeis!”* (Am 2:12, TEB).

A classe sacerdotal era alimentada pelas ofertas oferecidas nos templos. Era um direito previsto pela lei. Porém, neste período, isso estava ultrapassando o limite que o povo suportaria. Assim como a elite econômica se alimentava da força de trabalho e da produção do camponês sem qualquer preocupação em relação aos seus servos, os sacerdotes também pouco estavam preocupados com a questão de justiça. Mas ansiavam receber as ofertas do povo que garantiriam sua fartura. As leis que defendiam uma igualdade social foram esquecidas. Também não importava se o Deus que era cultuado estava distante de ser o Deus dos antigos. Por este motivo, o pecado do povo era alimento para o sacerdote:

Quanto mais numerosos se tornaram, tanto mais pecaram contra mim, eu mudarei sua Glória em Ignomínia. Eles se alimentam dos pecados do meu povo e anseiam por sua falta. (Os 4:7-8, BJ)

¹⁴ O termo passar é o verbo ‘br, em hebraico. Segundo Sicre e Schokel, faz alusão a possíveis peregrinações que haviam na região (SICRE DIAZ, José L.; SCHÖKEL, Luis Al. *Profetas II – Grande Comentário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2011, p.1007).

¹⁵ Homem separado para o serviço religioso o qual deveria se abster do vinho e não deveria cortar o cabelo. (Jz 13:4-7)

A religião, como mecanismo de dominação, também estava deturpada em sua ótica em relação às tradições antigas que defendiam o clã, a justiça e a igualdade. Todos estes fatores proporcionaram a opressão e a injustiça contra os pobres. Podemos dizer que durante 30 anos estes fatores se acentuaram, provocando uma situação insuportável. Foi neste período que a voz do profeta se levantou para denunciar a injustiça da época e, hoje, nos permite entender o que se passou por lá:

Durante trinta agitados anos (752-722), Israel via três golpes de estado vinculados a políticas pró-assírias (Manaém e Oséias) ou antiassíria (Facéia). Os golpes de estado em si não são novos na história nacional, que conheceu os de Jeroboão, Baasa, Amri e Jeú. Contudo, todos estes golpes seguiam a deslegitimação do rei por parte do profeta e de Javé e se puderam entender como atos justiceiros de Javé em defesa dos pobres. (PIXLEY, 1990, p. 65)

Uma denúncia central nas profecias de Oséias e Amós é sobre a injustiça social. As tramas políticas e religiosas oprimiram o povo mais pobre. No entanto, não podemos limitar esta acusação somente a estas duas elites. Devemos mencionar que elites civis também eram agentes de exploração do pobre, maximizando a diferença socioeconômica entre pobres e ricos.

No aspecto teológico, temos algumas passagens sobre a prostituição religiosa. Por exemplo, a prática de adivinhação (cf. 4:12) consultando um pedaço de madeira, que é ironicamente criticada através de um jogo de palavras: “seu pedaço de madeira” e “conselho” (*‘esô / ‘esa*).¹⁶ Temos os falsos Deuses ou o falso *Yahweh* que eram apresentados como verdadeiros (cf. 8:6). Obviamente, ao falarmos sobre os falsos Deuses, devemos retomar a atenção sobre toda a representatividade social que estes ídolos, principalmente a figura do boi, possuíam em Israel.

Poderíamos dizer que a entrada da figura do boi na religião é uma prova de que a economia moldava a mesma. Com isso, legitimava o *status quo* socioeconômico de Israel. Por este motivo, a religião se prostituía pelos elementos fundamentais da economia de exploração: força de trabalho voltada para produção de excedentes, pouco direito do produtor sobre a produção e tributação do Estado/Religião.

A falta de conhecimento sobre o *Yahweh* dos antigos por parte do povo e a ambição econômica por parte dos sacerdotes promoveram uma sociedade tributária altamente exploratória, que seria insuportável para os camponeses. Em defesa destes, os profetas levantaram sua voz e concluíram que a religião da época estava se prostituindo:

A falta de fidelidade com Deus toma diversos nomes: violar a aliança, fazer traição, prostituição, falsidade. A falta de fidelidade para com os homens manifesta-se em atitudes: “bandidos na emboscada, ladrões, assaltantes”, e em obras até o assassinio. Chefes de semelhante comportamento parecem que são os sacerdotes: são eles que dirigem a fornicação idólatra como também os crimes civis. (SICRE DIAZ; SHOCKEL, 2011, p.921)

¹⁶ SICRE DIAZ, José L; SHOCKEL Luis A., *op. cit.*, 2011, p.915.

Os templos tão citados pelos profetas Oséias e Amós (presentes em Guilgal, Bersabéia e Dã e Betel) servem para apontar que a centralidade do culto já não está mais na religião da justiça. A divindade não está mais presente neste local. Pelo contrário, eles são um dos motivos para sua própria destruição definitiva e para a queda do reino.

Considerações finais

Nos esforçamos em descrever sobre este tipo de profetismo. Uma mensagem muito particular e diferente de outros profetas, uma mensagem que vai além de uma reforma religiosa, criticando, condenando e fornecendo esperança. E destacamos que para o profeta a pobreza e a injustiça é um sinal que o projeto do Deus dos antigos não está se cumprindo, sendo que o “oprimido” e o “fraco” sustentavam os ricos (Amós), as mulheres com a geração de filhos nutriam o Estado (Oséias) e o Deus do templo nada podia fazer, pois era um Deus prostituído.

Referências

- CROATTO, José Severino. *Violencia y Desmesura del Poder*. San José, Costa Rica: Ribla, n.2, p.9-18, 1988.
- GOTTWALD, Norman Karol. *As tribos de Iahweh: uma sociologia de Israel liberto, 1250-1050 a.C.* São Paulo: Paulus, 1986.
- LEVY, Gabriel. *Prophecy, Written Language, and the Mimetic Faculty: Benjamin's Linguistic Mysticism as Cure of the "Language Myth"*. Santa Barbara: The University of California Journal for the Study of Religion, 2006.
- PIXLEY, Jorge. *A História de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- REIMER, Haroldo. *Agentes y mecanismos de opresión y explotación en Amós*. Buenos Aires: Ribla, 1992.
- REIMER, Haroldo. *Amós, Profeta de Juicio y Justicia*. Buenos Aires: Ribla, 2000.
- REIMER, Haroldo. *Juízo, misericórdia, conversão. Encontros sobre o livro de Oséias*. São Leopoldo: Cebi, 2005.
- SAMPAIO, Tânia Mara. *Movimentos do Corpo Prostituído da Mulher*. São Paulo: Loyola, 1999.
- SAMPAIO, Tânia Mara. *La desmilitarización y el rescate de la dignidad de la Vida en Oseas*. Quito: Ribla, n.8, 1991.
- SCHWANTES, Milton. *A terra não pode suportar suas palavras*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- SCHWANTES, Milton. *Sufrimento e Esperança no Exílio*. São Leopoldo: Oikos, 2009.
- SICRE DIAZ, José Luís. *Profetismo em Israel: O Profeta, os Profetas a Mensagem*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- SICRE DIAZ, José Luís; SCHÖKEL, Luís Alonso. *Profetas II – Grande Comentário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2011.
- SILVA, Rafael Rodrigues da. *Desvelando os Enigmas da Bíblia: As Leis*. São Paulo: Paulus, 2010. DVD. 45min.
- VASCONCELLOS, Pedro Lima; SILVA, Valmor. *Caminhos da Bíblia: Uma história do povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Targumin, 2006.

A SIÃO DE DEUS É FIGURA MATERNA DE TODOS OS POVOS: EXEGESE DO SALMO 87

Leonardo Agostini Fernandes*

Resumo: *A compreensão de Deus, neste salmo, está intimamente ligada a elementos simbólicos que fazem parte do imaginário religioso do antigo Israel, confrontado com as perspectivas religiosas de povos que possuíam grande fama, mas que, historicamente, eram seus inimigos. A afirmação da centralidade de Sião, como cidade eleita por Deus, é um modo de fundamentar a dinâmica religiosa a partir de um lugar tido por sagrado, porque ocupado pela divindade. A cidade escolhida, objeto do amor de Deus, torna-se a sua “esposa” e a sua eleição realiza-se na missão de ser mãe de todos os povos. Neste sentido, a cidade de Deus é vista como a promotora de uma nova ordem de relações entre os seres humanos, pois nela se vislumbra a salvação de forma ecumênica e universal. A experiência de fé, proclamada neste salmo, permite refletir sobre a existência e o agir de Deus no mundo, marcado, por um lado, pela pluralidade e por tantas injustiças, mas, por outro lado, pela visão positiva que combina o elemento urbano com o elemento materno. O Salmo 87 antecipa o juízo de Deus sobre a história e abre uma perspectiva escatológica que torna possível uma nova vida de relação do ser humano com Deus e com o seu próximo. A novidade da cidade de Deus, como esposa, permite a compreensão da nova Jerusalém como esposa do Cordeiro imolado (Ap 21,9-27).*

Palavras-chave: *Cidade, Eleição, Exegese, Experiência de Deus, Salmo*

Introdução

O livro dos Salmos ou Saltério contém orações que foram se formando, ao longo dos séculos, no contexto da experiência religiosa do antigo Israel. É preciso admitir, neste percurso, que, por detrás do Saltério, existiu uma história da formação, uma história do uso, uma história da coleção e uma história da edição. Cada salmo, porém, possui também a sua história particular com as suas devidas fases, que vão desde o seu surgimento até chegar a sua forma final (SEYBOLD, 2007, pp. 31.34).

Do ponto de vista literário, os 150 Salmos da Bíblia hebraica¹, que passaram para as Bíblias cristãs, foram agrupados em “Cinco Livros”, isto é, em cinco coleções (1–41; 42–72;

* Doutor em Teologia Bíblica pela PUG-Roma. Diretor e professor de Sagrada Escritura do Departamento de Teologia da PUC-Rio; laf2007@puc-rio.br

¹ O Saltério da antiga Septuaginta (LXX) possui o Salmo 151, que também aparece entre os escritos de Qumran, e que rememora Davi, sua origem humilde, sua unção e sua vitória sobre o filisteu Golias.

73–89; 90–106; 107–150). No final de cada coleção, encontra-se uma espécie de “conclusão”, denominada doxologia, que é uma exaltação ao Senhor (WEISER, 1994, pp. 10-11)².

O Saltério pode ser considerado como um “manual de vida” que abarca o conteúdo dos demais livros bíblicos do Antigo Testamento em forma de cantos e orações³. Estes dois gêneros são muito expressivos na vida do antigo Israel. Talvez, por isso, o Saltério seja o livro mais citado em todo o Novo Testamento. Nos Evangelhos, a vida e o ministério público de Jesus Cristo são apresentados como a realização de vários salmos⁴. Esta experiência cristológica dos salmos foi tão marcante e intensa que a tradição católica fez do Saltério uma parte essencial da sua vida e liturgia diária.

A coleção bíblica dos Salmos representa a sublime expressão da poética hebraica. Isto já lhe confere um enorme valor do ponto de vista literário, pois está cheio de alusões, metáforas, paralelismos, mas também contém enigmas e violentas imprecações, que causam certo desconforto ao ouvinte-leitor ocidental. A forma usada na transmissão do conteúdo deve ser acolhida e respeitada, a fim de que a mensagem seja devidamente alcançada. Além disso, encontra-se no Saltério uma rica reflexão sobre as experiências humanas e religiosas do antigo Israel. Sem dúvida alguma, este povo foi capaz de formular a sua fé e de expressar os seus sentimentos de forma viva e artística.

O presente estudo do Salmo 87 visa, por um lado, avaliar a percepção do salmista no que diz respeito ao valor religioso atribuído a Sião e, por outro lado, busca compreender o sentido desejado na inclusão de diferentes nações ao apresentar a *cidade de Deus*, não como filha, mas como mãe universal. Assim, pode-se colher a aplicação feita no Novo Testamento.

1. Texto

- 1a. Dos Filhos de Coré. Um Salmo. Um Canto.
- 1b. A sua fundação sobre montes do santo.
- 2a. YHWH ama os portões de Sião,
- 2b. mais do que todas as habitações de Jacó.
- 3a. São coisas gloriosas o que é dito *em ti*,
- 3b. ó cidade de Deus! (*selâ*)

² Esta constatação, por si só, não é suficiente para se admitir a existência da intenção do agrupamento dos salmos em cinco livros, aproximando-os da Torá.

³ Na Bíblia hebraica, há vários cânticos e salmos fora do Saltério: na Torá (cf. Ex 15,1-18; Dt 32), nos Profetas Anteriores (cf. 1Sm 2,1-10; 2Sm 22 = Sl 18), nos Profetas Posteriores (cf. Is 12; 38,10-20; Jn 2,3-10; Mq 7,14-17; Na 1,1-8; Hab 1,2-4.12-17), nos Escritos (cf. 1Cro 16,8-36 = Sl 105,1-15).

⁴ Por exemplo: Sl 8 em Mt 11,25; 21,16; Sl 22 em Mt 27,35.39.43.46; Sl 35 em Mt 26,59-60; Sl 69 em Mt 26,40; 27,34.48; Sl 110 em Mt 22,44; Sl 118 em Mt 21,9.42; 23,39; Sl 119 em Mt 5,3-4.

- 4a. Registrarei Raab e Babel,
- 4b. entre os que me conhecem;
- 4c. Eis Filisteia e Tiro com Cush,
- 4d. este **lá** foi gerado.
- 5a. De Sião, porém, é dito:
- 5b. um e outro, **nela**, foi gerado;
- 5c. E Ele mesmo, o Altíssimo, a fez firme.
- 6a. YHWH enumera ao escrever povos:
- 6b. “Este **lá** foi gerado!” (*selâ*)

- 7a. E os que cantam *são* como os que dançam:
- 7b. Todas as minhas fontes estão **em ti!**

2. Estrutura

O Salmo 87 concentra-se sobre Sião, o monte onde está a *cidade de Deus*, em diversas perspectivas, mas não possui sujeitos definidos nas falas⁵ e não está elaborado, como é normal em hebraico, com muitos paralelismos, mas possui repetições de sufixos pronominais, de partícula adverbial, de locuções em cadeia construída, de termos e em todos os versículos encontram-se construções com preposições. Há uma dinâmica retórica que marca a forma estrutural e o foco: particular – geral – particular (Van WIJK-BOS, 1993, p. 283).

Um título, duas estrofes e uma aclamação no final compõem este salmo⁶. Esta divisão pode ser percebida e admitida considerando três critérios:

1º) No Salmo 87 encontra-se duas vezes a palavra *selâ*⁷ (vv. 3 e 6), demarcando uma pausa na execução em três momentos;

2º) As temáticas, presentes em cada uma das partes, reforçam a tríplice divisão: nos vv. 1b-3 encontram-se os dados referentes à sólida fundação e à eleição da *cidade de Deus*, em paralelismo inverso (*fundada por ele* está para *portões de Sião e habitações de Jacó*, como *montes do santo* está para *cidade de Deus*); nos vv. 4-6, o sujeito da fala concede

⁵ Para Bortolini (2000, pp. 359-360) nos vv. 1-3 “fala a pessoa que criou o salmo”, nos vv. 4-6 “é o próprio Deus quem fala à cidade” e depois “falam as próprias nações”, enfim, no v. 7 “todas elas cantam e dançam”. Para Maier (2007, p. 476) nos vv. 1b-3 fala o poeta ou os coraítas; no v. 4. e em 6a fala YHWH; e nos vv. 5-6 é a voz do povo, e no v. 7 retorna o poeta ou os coraítas. O Salmo 87 deve ser entendido como um coro de vozes que anunciam um dramático evento.

⁶ Booij (1987, p. 24), reconhece que a métrica é irregular, mas divide o Salmo 87 em três estrofes: vv. 1-2; 3-5; 6-7. Smith (1988, pp. 357-358) nota uma estrutura concêntrica: A. “em ti” (v. 3); B. “lá” (v. 4); C. “nela” (v. 5); B’ “lá” (v. 6); A’ “em ti” (v. 7), mas os vv. 1-2 ficam de fora, sendo considerados como um prefácio ou um tipo de introdução temática para o conteúdo que se segue (LORENZIN, 2001, p. 344). Há quem desconsidere essa alternância (SCHÖKEL – CARNITI, 1998, p. 1100). A relação entre as partes não é facilmente percebida, a métrica é irregular e várias reconstruções textuais foram propostas, sem obter resultados condizentes com a natureza desse salmo (BOOIJ, 1987, p. 16).

⁷ Não há consenso sobre o sentido e o valor deste termo, mas, pela sua posição no texto, admite-se que a sua função servia para distinguir as partes do salmo (SEYBOLD, 2007, pp. 72-73).

a Sião uma conotação antropomórfica particular e sublime, pois a *cidade de Deus* é apresentada como uma mãe, um ventre comum no qual nasceram todos os de dentro e os de fora dela pela tríplice repetição em coro da expressão: *foi gerado*; no final, v. 7, dois partícipios retratam o júbilo dos que reconhecem a excelência da *cidade de Deus*.

3º) Na primeira parte, tudo gira em torno da predileção de YHWH pelos *portões de Sião mais do que as habitações de Jacó*. Na segunda parte, a referência aos povos alarga a comparação em favor da excelência de Sião para além dos confins de Israel. A *cidade de Deus* torna-se o elemento unificador de Israel e dos povos. Na terceira parte, a afirmação com o sufixo na primeira pessoa, *todas as minhas fontes*, emoldura o Salmo 87 com a afirmação inicial, *fundação dele*, construída com o sufixo na terceira pessoa masculino singular.

3. Gênero literário

O Salmo 87 possui uma dinâmica literária própria, confusa para a lógica ocidental, mas não para a lógica oriental. Trata-se de um hino de exaltação a Sião ou *cântico de Sião*, cidade de Deus, local no qual YHWH escolheu para colocar o seu nome⁸. Por isso, é um hino que conota uma forte mensagem política e teológica.

Difícil é identificar o contexto vital e a data da sua elaboração⁹. As ações presentes no v. 7 podem sugerir um contexto litúrgico (cf. Sl 68,26) ou festivo (cf. Ex 32,6.18), nos moldes narrados em 2Sm 6, por ocasião da transladação da arca da aliança para Jerusalém. A escolha preferencial de Sião e a sua relação com os outros povos poderiam advogar a favor da proclamação da realeza universal de YHWH.

Esta é uma concepção que surgiu, provavelmente, durante ou depois do exílio em Babilônia com os repatriados nascidos fora de Sião. Pela reconstrução do templo, tem-se o contexto festivo para se celebrar o ressurgimento da cidade de Deus. Algo que se deu, de forma solene durante a festa de Sucot, após a proclamação, feita por Esdras, do que estava escrito no Livro da Lei de Deus (cf. Ne 8,9-12).

Ao se conceber Sião, como mãe universal, prospectou-se o desejo de que o mundo inteiro seria transformado e uma nova ordem das relações com YHWH e entre os seres humanos seria estabelecida. Neste sentido, o Salmo 87 se aproximaria de vários oráculos proféticos (cf. Is 24,23; 28,16; 30,19; 33,5) que anunciaram a centralidade de Sião (RAVASI, 1991, pp. 792-793).

⁸ Tomas Römer (2008, pp. 62-70) encontra, em Dt 12, três diferentes pontos de vista sobre a centralização do culto com base no desenvolvimento da fórmula de centralização presente nos v. 5.11.14 e retém que a última foi a formulação original que foi reinterpretada em sucessivas edições de Dt 12.

⁹ “Seu contexto histórico tem que ser tardio: Babilônia já se cristalizou como figura emblemática. Se o salmo não é polêmico na intenção, pelo menos se distancia de concepções tradicionais. Essa Jerusalém é figura nova e promissora” (SCHÖKEL – CARNITI, 1998, p. 1098). Seguindo os critérios linguísticos e literários da história religiosa do antigo Israel, há mais de um século atrás, Toy (1885, pp. 80-92) procurou averiguar e determinar a data para os salmos coraítas.

4. Breve comentário

O domínio universal de YHWH é um motivo teológico presente nos salmos dos filhos de Coré (cf. Sl 46; 47; 48). O Salmo 87 é, indiscutivelmente, um hino sobre Sião, mas com uma perspectiva particular e profética: as nações inimigas e hostis submetidas não à grandeza ou à realeza de Sião, mas à sua maternidade universal, derivada da vontade de YHWH. Os inimigos do antigo Israel não deixarão de existir porque serão expulsos da cidade santa, mas porque serão acolhidos como filhos de Deus. Com isso, a libertação de Jerusalém acontecerá quando fizer nascer os povos para YHWH, podendo ser chamada de mãe de todos os povos. Por esta leitura, este salmo poderia ser um indício de que se estava procurando superar os conflitos políticos e religiosos, a fim de promover a verdade sobre a identidade de todo o que professa a sua fé em YHWH, o Deus único (cf. Sl 86,8-10), seja judeu ou estrangeiro.

Sião, cidade de Deus e de todos os que nela foram gerados, torna-se a imagem do lugar onde se pode exercitar a verdadeira cidadania. Nada impede que este salmo tenha sido composto por quem passou a enxergar os estrangeiros como dignos do amor de YHWH. Uma visão pacífica e pacificadora que deriva da compreensão da *cidade de Deus* como o centro da humanidade porque é o seu ventre gerador. Todos os que nela nascem tem origem comum. Está é uma visão pós-exílica da versão pré-exílica da teologia de Sião (MAIER, 2007, p. 478).

Contra essa interpretação, de Sião como mãe das nações estrangeiras e até inimigas, estaria o fato de que esta concepção é desconhecida e ausente na Bíblia hebraica. A LXX, em contrapartida, parece que admitiu essa possibilidade ao trazer *mãe Sião* (mh, thr Siwn) no v. 5. Teria tido a LXX um texto hebraico diferente do TM? Ou seria a visão dos judeus da diáspora?

A fusão de elementos, próprios da natureza divina, *montes do santo* e *coisas gloriosas*, e elementos próprios da natureza humana na vida urbana: *fundação, portões, habitações, cidade*, bem como a referência à geração dos povos, permite entrever que o antigo Israel soube reler e reinterpretar o mito do nascimento e da difusão das nações pelo mundo (cf. Gn 10; Dt 32,8). A bênção em Abraão (cf. Gn 17,5-6) tornou-se a bênção em Sião. “O salmo parece concentrar e transformar essa promessa em Jerusalém, matriarca universal” (SCHÖKEL – CARNITI, 1998, p. 1099). A *cidade de Deus*, neste salmo, é oposta à cidade de Babel, que ao invés de reunir em si os seres humanos, os dispersou pela face da terra (cf. Gn 11,1-9)¹⁰. Sião é um monte estável; nele está Jerusalém, a cidade santa, que YHWH, o Altíssimo, fundou e fecundou por sua eleição e proximidade (*está no teu meio*¹¹), tornan-

¹⁰ Emerton (2000, p. 193-194) é contrário a esta teoria, atribuída a Booij (1987), porque não existe uma relação óbvia entre Dt 32,8, que exige um desenvolvimento da tradição concernente ao mito, e o Salmo 87.

¹¹ br,q, derivado do verbo br;q' traz consigo a noção de proximidade e intimidade em vários sentidos, dentre os quais está o contato físico, como, por exemplo, ter relações sexuais (cf. Gn 20,4; Dt 22,14; Is 8,3; Ez 23,5).

do-a uma cidade capaz gerar os seus filhos (cf. Sl 46,6; Jl 2,27; Sf 3,14-17). Assim, Sião-Jerusalém é um ventre fértil, promotor da vida para todos os povos (cf. Ez 5,5).

Pela maternidade universal de *Sião, cidade de Deus*, as nações não são mais vistas como inimigas e hostis. Um ponto central é a identificação filial: *este lá foi gerado* (vv. 4.6) e *um e outro foi gerado nela* (v. 5). Este último, por certo, refere-se a Sião, mas, no caso do advérbio *lá*, dos vv. 4 e 6, pode-se pensar também nos lugares mencionados e nos povos. “É vontade de YHWH, que registra em Jerusalém como lugar de nascimento de todas as pessoas, e é vontade de todas as nações, que reconhecem em Sião sua origem comum. Todas as nações se abraçam na fraternidade, e as pessoas veem as outras como irmãs” (BORTOLINI, 2000, p. 361).

O Salmo 87 anuncia uma novidade entre os hinos de Sião: não descreve a afluência dos estrangeiros como peregrinos que reconhecem o valor de Jerusalém, mas são descritos como filhos nascidos nesta cidade. Esta proclamação pode ser, ao mesmo tempo, ofensiva e irreal para quem não compreendeu o Salmo 87 dessa maneira, admitindo que se falasse tão somente do direito de cidadania estendido não só para os filhos de Israel nascidos em Jerusalém, mas também para os nascidos na diáspora.

5. A nova Jerusalém é esposa do Cordeiro

Jerusalém, sobretudo durante e depois do exílio em Babilônia, tornou-se uma forte expressão das aspirações dos que, no antigo Israel, permaneceram firmemente religiosos (cf. Sl 137; as profecias de Ageu). Em uma dessas aspirações, esperava-se que Jerusalém se tornasse o centro do mundo, lugar para o qual todos os povos iriam confluir (cf. Is 2,2-4; Mq 4,1-5; Jr 3,17) e que fosse chamada de *casa de oração para todos os povos* (Is 56,7). Dirigir-se para Sião, então, significava ir ao encontro de YHWH (cf. Jr 31,6).

Jesus, no episódio da expulsão dos comerciantes, que atuavam no templo, evoca a profecia de Is 56,7 e realiza, por sua conduta, um ato de repúdio não pela cidade santa, mas contra a corrupção e as injustiças que nela estavam sendo praticadas contra os mais fracos e menos favorecidos; uma ofensa a Deus. A ação de Jesus compara-se ao juízo dos profetas contra Jerusalém (cf. Sf 3,1-8; Jr 6,22-24), visto que o povo não se convertia (cf. Jr 4,1-4).

Diante dessa incapacidade, os profetas passaram a cultivar a esperança de que somente YHWH poderia renovar Jerusalém (cf. Jl 4,15-17.20-21; Sf 3,14-18), que ela seria purificada de seus crimes e maldades (cf. Is 40). Assim, de Jerusalém, emanariam torrentes de bênçãos sobre o mundo (cf. Ez 47,1-12; Zc 13,1; 14,8).

Ao lado dessa concepção de renovação, se desenvolveu, na literatura apocalíptica, a crença da “Jerusalém celeste”, local preexistente no qual a glória de Deus é sempre presente e na qual somente os justos habitariam nela. Esta nova Sião-Jerusalém possui uma beleza sem igual (cf. Tb 13,16 [20]); para ela os povos afluíam com seus dons (cf. Tb 13,11; Is 60,1-7).

No Novo Testamento, o termo Jerusalém é mais recorrente do que o termo Sião, que só foi usado sete vezes e, em grande parte, como alusão ao Antigo Testamento: Mt 21,5 e Jo 12,15 referem-se a Is 40,9; 62,11 e Zc 9,9; Rm 9,33 e 1Pd 2,6 referem-se a Is 28,16; Rm 11,26 refere-se a Is 59,20 e ao Sl 14,7. Só Hb 12,22 e Ap 14,21 são alusões autônomas.

Jerusalém era o centro da teocracia judaica. Mt 5,35 retoma o Sl 48,3 e afirma que *Jerusalém é a cidade do grande rei*. Segundo a mentalidade, Deus exercia o seu poder através de duas instâncias: o sacerdócio, que garantia o verdadeiro culto, e o sinédrio, que aplicava a lei para fazer valer a justiça (cf. Lc 19,45-47). Jesus, para cumprir plenamente a sua missão, confrontou-se com essas duas instituições (cf. Mt 23; 26,57-75), pois, em nenhum outro lugar, um profeta se sentia mais ameaçado (cf. Lc 13,33).

Assim, Jerusalém é a cidade sobre a qual Jesus chorou (cf. Mt 23,37-39; Lc 13,34-35) e na qual foi submetido à paixão (cf. Ap 11,8). Nos últimos tempos, será pisada pelos infiéis (Ap 11,1), mas sobre o *monte Sião* encontrar-se-á o Cordeiro de pé e os eleitos (cf. Ap 14,1).

Do confronto da realidade com a fé nas profecias, teve início o contraste entre a Jerusalém terrena e a Jerusalém celeste, que é superior porque é livre e é a mãe dos filhos fiéis (cf. Gl 4,25-26). Essa mesma concepção encontra-se em Hb 12,22-24. O monte Sião, onde está a cidade do Deus vivo, é a meta da peregrinação da comunidade dos fiéis.

A nova Jerusalém é celeste e, no final dos tempos, descerá do alto para acolher (cf. Ap 21,2.10-11), como cidadãos, os vencedores que serão como colunas no templo de Deus (cf. Ap 3,12). A cidade santa, a nova Jerusalém, é a esposa do Cordeiro (cf. Ap 19,6-9). É uma imagem aplicada à Igreja (cf. Ef 5,22-32), que espera ansiosa a vinda do seu Senhor. Por isso, ela se ornamenta e se prepara dignamente para o seu esposo (cf. Ap 21,2.9). A comunidade cristã vive na terra a sua dimensão escatológica, numa gloriosa esperança, a fim de que se cumpra o sentido definitivo da sua existência. Por isso, animada pelo espírito, e junto com ele, eleva o seu grito: “Vem!” (Ap 21,17); “Amém! Vem, Senhor Jesus!” (cf. Ap 21,20b) e recebe como resposta: “Sim, venho muito em breve!” (Ap 21,20a).

Conclusão

O Salmo 87, apesar das suas construções “incompletas” e “pouco lógicas”, não exige, para ficar mais claro e compreensível, a correção ou a transposição de versos, como muitos fizeram, querendo recriar o texto a partir da sua própria lógica. Exige, sim, o empenho para perceber e descobrir a sua coerência interna, pela qual o orante veicula a sua esperança humana e teológica: conceder a YHWH formas antropomórficas (verso 2a: *ama os portões de Sião*; verso 5c: *o Altíssimo a fez firme*; verso 6a: *YHWH enumera ao escrever povos*) e conceder aos povos, pelo conhecimento de YHWH, a cidadania em Sião.

Seja como for, o Salmo 87 é um hino enigmático, pertencente ao patrimônio do antigo Israel, mas que se aproxima da expectativa profética que vislumbrou a reunião e a unidade de todos os povos em Jerusalém. Apesar da sua brevidade e das formas compac-

tas das idéias que se expressam por detrás de um difícil texto hebraico, a sua dimensão literária e teológica continua encantando tanto os que somente rezam como, principalmente, os que fazem desse Salmo o objeto do seu estudo exegético, procurando alcançar sempre uma melhor tradução e, conseqüentemente, uma interpretação condizente com a sua natureza.

Em Sião estão abrigadas as três religiões monoteístas e todas reverenciam este monte santo. De algum modo, judeus, cristãos e muçumanos se professam filhos deste lugar, no qual está Jerusalém e para a qual acorrem, anualmente, milhões de peregrinos que lhe devotam o seu amor, derivado do amor e da eleição divina.

Jerusalém, como uma mãe e as três religiões monoteístas como filhos, seria uma imagem que, do ponto de vista humano e teológico, deveria refletir um princípio de comunhão, mas, psicologicamente, a política e as relações, entre elas, parecem refletir muito mais a disputa dos filhos pelo amor da mãe de forma psicopatológica, do que ser uma manifestação e reconhecimento da unidade da fé no Deus único e verdadeiro que professam.

Referências

- BOOIJ, TH., "Some observations on Psalm LXXXVII". In: *Vetus Testamentum* 37/1 (1987), pp. 16-25.
- BORTOLINI, J., *Conhecer e Rezar os Salmos. Comentário popular para nossos dias*. São Paulo: Paulus, 2000.
- EMERTON, J. A., "The Problem of Psalm LXXXVII". In: *Vetus Testamentum* 50/2 (2000), pp. 183-199.
- LORENZIN, T., *I Salmi. Nuova versione, introduzione e commento*. Milano: Paoline, 2001.
- MAIER, C. M., "Psalm 87 as a Reappraisal of the Zion Tradition and Its Reception in Galatians 4:26". In: *Catholic Biblical Quarterly* 69 (2007), pp. 473-486.
- RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazioni* (Vol. II : 51-100). Bologna: EDB, 1991.
- RÖMER, T., *A chamada história deuteronomista. Introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- SEYBOLD, K., *Poetica dei Salmi*. Brescia: Paideia, 2007.
- SMITH, M., "The Structure of Psalm LXXXVII". In: *Vetus Testamentum* 38/3 (1988), pp. 357-359.
- Van WIJK-BOS, J. W. H., "Psalm 87". In: *Interpretation* 47/3 (1993), pp. 281-285.

O PLURALISMO NA FÉ DAS COMUNIDADES CRISTÃS PRIMITIVAS: UMA ANÁLISE A PARTIR DOS EVANGELHOS SINÓTICOS

Marcelo da Silva Carneiro*

Resumo: O tema em pauta é parte do objeto de pesquisa de doutorado, que analisa a pluralidade da expressão de fé cristã nas comunidades em formação na região siro-palestinese. Essas comunidades deixaram seu legado por meio dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas, o que nos permite perceber essas diferenças de propostas. Na comunicação se pretende apontar esse processo, por meio de uma análise sinótica de uma perícopes, cujo conteúdo está diretamente vinculado ao processo de formação dessas comunidades: a relação com o judaísmo, religião matriz desses grupos. Assim, será mostrada uma análise entre Marcos 2.23-28, Mateus 12.1-8 e Lucas 6.1-5, apontando as diferenças na forma de compreender a fé no mesmo Cristo. O que se pretende mostrar é a natureza plural do cristianismo, desde suas raízes nas décadas posteriores ao ministério de Jesus de Nazaré.

Palavras-chave: Evangelhos Sinóticos. Pluralismo na fé. Comunidades primitivas.

Introdução

O tema em pauta é parte do objeto de minha pesquisa de doutorado, que analisa a pluralidade da expressão de fé nas comunidades protocristãs na região siro-palestinese. Essas comunidades deixaram seu legado por meio dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas, o que nos permite perceber essas diferenças de propostas. Na comunicação se pretende apontar esse processo, por meio de uma análise sinótica de uma perícopes, cujo conteúdo está diretamente vinculado ao processo de formação dessas comunidades: a relação com o Judaísmo, religião matriz desses grupos. Assim, será mostrada uma análise entre Marcos 2,23-28, Mateus 12,1-8 e Lucas 6,1-5, que trata da controvérsia sobre o sábado, apontando as diferenças na forma de compreender a fé no mesmo Cristo. O que se pretende mostrar é a natureza plural do cristianismo, desde suas raízes nas décadas posteriores ao ministério de Jesus de Nazaré.

Será demonstrada em dois momentos: primeiro, mostrando as perícopes e suas ênfases no tema, e no segundo momento apontando a diferença nas abordagens na resposta de Jesus ao problema, indicando a pluralidade das comunidades siro-palestinese.

* Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo – UMESP. Pesquisador do Novo Testamento sobre a formação das comunidades cristãs no Primeiro Século. Mestre pela PUC-RJ, Graduado em Teologia pelo Instituto Metodista Bennett – RJ.

1. A controvérsia sobre o sábado nos sinóticos

O tema do sábado é tratado de forma dissonante nos evangelhos sinóticos. Mesmo assim, é um bom termômetro para perceber pelo menos dois processos: (1) como cada comunidade recebeu as tradições sobre Jesus – tanto a tradição de *ditos/ensinos*, quanto a tradição das *obras/milagres* – e (2) o grau de proximidade de cada comunidade com sua raiz judaica. Nosso foco nessa comunicação está no primeiro processo, pela própria questão de tempo, mas o tema relacionado ao judaísmo será objeto de estudo porque evidencia o que estamos denominando de *hermenêutica de recepção*.

Partiremos do pressuposto, aceito pela maior parte dos estudiosos desde o início do século XX, de que Marcos foi o primeiro evangelho, seguido de Mateus e Lucas. A questão estaria em torno da localização e datação deles. Tradicionalmente se afirma Roma como lugar de composição de Marcos, Síria para Mateus e Acaia ou Grécia para Lucas. Pesquisadores da atualidade como Ched Myers, Ulrich Luz, Anthony Saldarini, Joseph Fitzmyer, Paulo Roberto Garcia e outros têm indicado uma nova hipótese, que contempla uma aproximação geográfica entre os evangelhos, considerando o gênero literário e as injunções políticas e sociais do século 1 d.C.

A hipótese é que os evangelhos seriam resultado do cristianismo siro-palestinense, respondendo do modo judaico às demandas que a comunidade vivenciava. Qual é esse modo? Contando histórias; no caso, as histórias sobre Jesus, que aos poucos foram organizadas e colecionadas até se tornarem um todo, como uma espécie de *biografia*. Mais especificamente, essa hipótese compreende o lugar de composição de Marcos em algum ponto da Galileia camponesa, escrito no período da Guerra Judaico-romana (66-70 d.C.), Mateus numa grande *pólis* da Galileia, após a Guerra Judaico-romana (75-85 d.C.), e Lucas provavelmente na Antioquia da Síria, um ponto de cruzamento entre oriente e ocidente, também após a destruição de Jerusalém em 70 d.C. (80-90 d.C.).

A partir desses pressupostos, que poderiam abrir outras discussões, vamos analisar as perícopes de Mc 2.23-28, Mt 12.1-8 e Lc 6.1-5 em conjunto:¹

Mateus 12.1-8	Marcos 2.23-28	Lucas 6.1-5
1 Naquele tempo [Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ] viajava [παρὰ πορεύεσθαι] Jesus no(s) sábado(s) através do campo semeado; e os discípulos dele <i>sentiram fome</i> e começaram a colher espigas e a comer.	23 E aconteceu no(s) sábado(s) ele passar através dos campos semeados, e seus discípulos começaram a fazer caminho <i>arrancando</i> as espigas.	1 E aconteceu que num sábado ele ia viajando [διὰ πορεύεσθαι αὐτὸν] através de um campo semeado, e seus discípulos arrancavam e comiam as espigas debulhando com as mãos.
2 Mas os fariseus vendo disseram a ele: Veja! Seus discípulos fazem o que não é permitido fazer no Sábado.	24 E os fariseus diziam para ele: Veja! Por que fazem no sábado o que não é permitido?	2 Alguns [τινέες] dos fariseus disseram: Por que fazeis o que não é permitido no sábado?

¹ A análise será feita em tradução própria a partir do texto da Nestle-Aland 27^a, mesmo considerando as limitações deste caso. Espera-se apontar as questões gerais, mesmo sabendo que alguns detalhes do grego são importantes. Nesse caso os termos gregos serão destacados entre colchetes para facilitar a percepção das diferenças.

3 Mas disse a eles: Não lestes o que fez Davi quando teve fome e os com ele,	25 E disse para eles: Nunca lestes o que fez Davi quando teve necessidade e estava com fome, ele e os com ele?	3 E respondendo a eles disse Jesus: Nem mesmo tendes lido o que fez Davi quando teve fome e os com ele [estavam].
4 Como entraram na casa de Deus e comeram os pães da proposição, que não era permitido a ele comer nem aos que com ele estavam mas somente aos sacerdotes?	26 Como entraram na Casa de Deus no tempo do sumo sacerdote <i>Abiatar</i> e comeu os pães da proposição, o que não é permitido comer quem não é sacerdote, e ofereceu também aos que com ele estavam?	4 [como] entrou na casa de Deus e pegando comeu os pães da proposição e ofereceu aos que estavam com ele, os quais não é permitido comer senão aos sacerdotes?
5 Ou não lestes na Lei que aos sábados os sacerdotes no templo profanam o Sábado e ficam sem culpa?		
6 Mas digo a vós que aqui está quem é maior que o templo.		
7 Mas se tivésseis conhecido o que é: misericórdia quero e não sacrifício, não teríeis condenado os inocentes.		
	27 E dizia para eles: O Sábado para o ser humano foi feito, e não o ser humano para o Sábado.	
8 Porque o Filho do Homem é Senhor do Sábado.	28 de modo que o Filho do Homem é Senhor <i>também</i> do sábado.	5 E dizia a eles: O Filho do Homem é senhor do Sábado.

1.1. A posição de Marcos

Marcos diz que os discípulos colhem as espigas para abrir caminho, o que de certo modo afronta mais abertamente a lei sabática que nos demais evangelhos. Ele insere os fariseus vendo os discípulos e perguntam a ele por que os discípulos estão fazendo isso, com tom acusatório, na verdade.

Marcos mostra o argumento de Jesus, onde o tema da fome é inserido. Usando o argumento escriturístico, Jesus mostra uma situação concreta onde a Lei foi quebrada, no caso não do sábado, mas do Templo, que não tinha ainda sido destruído nessa época. Com isso justifica-se a atitude dos discípulos. Grande problema está na informação equivocada do sacerdote que exercia o cargo no tempo de Davi – era Aimeleque e não Abiatar. Há algumas hipóteses, uma delas pode ser o uso de memória, indicando fontes orais para sua narrativa.

Marcos tem um argumento, omitido por Mt e Lc, de que o sábado foi criado por causa do ser humano, e não o contrário. Isso nos remete a Gn 1.27, em que o ser humano é criado no sexto dia, antes, portanto, do sábado. Esse argumento deve ser visto em conjunto com a afirmação seguinte sobre o Filho do Homem. Assim, há um aspecto que reforça a ideia de que a quebra do sábado, quando está em jogo a vida humana, é plenamente justificada.

Marcos conclui seu argumento com essa afirmação de autoridade, de que o Filho do Homem é Senhor até do sábado. Por que até? Se pensarmos nessa afirmação vinculada à anterior, temos um caráter de natureza dúbia. Muitos têm afirmado que o Filho do Ho-

mem aqui é um título messiânico, assim como em outras passagens. Há elementos para tanto: ele diz que o Filho do Homem é Senhor – *kyrios* – um título tipicamente ligado à messianidade de Jesus. Neste caso pode ser uma inserção da tradição das comunidades, um comentário ao argumento de Jesus, uma indicação de que Jesus teria autoridade suficiente para questionar a forma como o sábado era praticado pelos “fariseus”.

1.2. A posição de Mateus

Mateus inicia a perícopé indicando o acontecimento no *kairós* (sentido teológico). Usa o mesmo verbo que Marcos – *tillô*, mas insere a informação de que os discípulos estão com fome – *peinô*, dando ideia de necessidade extrema de se alimentar. Em sua abordagem os fariseus também veem e questionam. Mas aqui eles afirmam e não perguntam, ou seja, partem para a acusação.

Mateus acompanha Marcos na argumentação sobre o sábado, mas omite o nome de sacerdote. Em sua revisão da narrativa de Marcos, Mateus pode ter sabido o nome correto do sacerdote; neste caso omite para não criar embaraços? Seja como for, é uma omissão relevante, se considerarmos a preocupação mateana de justificar escrituricamente seu evangelho. Outro aspecto relevante é que a argumentação de Jesus faz mais sentido aqui, pelo fato de Mateus explicitar a fome dos discípulos.

O trecho de 12.5-7 é exclusivo de Mateus: ele amplia o argumento de Jesus, inserindo uma parte da Torá (Lv 24.5-9; Nm 28.9), em que os sacerdotes realizam atividades no sábado, o que seria uma quebra sabática, do ponto de vista formal. Ou seja, para cumprir um mandamento, quebra-se outro. Para Mateus, inserir esse argumento é preponderante, visto que o anterior não tem relação direta com o sábado. Além disso, ele afirma a superioridade de Jesus sobre o Templo. Neste caso, se a quebra do sábado pelo sacerdote, no Templo, é justificado, muito mais Jesus está justificado quando quebra o sábado, pois é superior àquele. Por fim, Mateus insere o argumento pétreo: o que é mais importante, o cumprimento rígido da Lei ou a preferência pela vida, por meio da misericórdia? Assim, em Mateus fica evidente que a quebra do sábado se deu por defesa da vida, que é o propósito da própria Lei. Para tanto, ele cita Oséias 6.6. Torá e Nebiim juntos formam a estrutura adequada de argumento e fundamento de autoridade para Jesus (cf. 5.17-21). Aqui está o eixo da perícopé em Mateus. Ele desloca da questão do sábado para a questão da misericórdia; um está sujeito ao outro.

Mateus conclui seu argumento afirmando a superioridade do Filho do Homem sobre o sábado. Ao contrário de Mc ele não insere o argumento sobre a precedência da humanidade sobre o sábado. Para ele a questão não está no ser humano em si, mas na ação misericordiosa de Deus para com ele. Se não há perigo de vida iminente, a guarda do sábado é legítima, mas se há, neste caso, a vida está acima da Lei. Assim, a autoridade de Cristo precisa ser reafirmada, tendo em vista, que ele está na condição de legislador – como já tinha mostrado nos cap 5-7. Neste caso vale mais a afirmação do Filho do Homem referindo-se ao próprio Jesus que a toda a humanidade. É um reforço da messianidade, sem qualquer dubiedade.

1.3. A posição de Lucas

Lucas acompanha Marcos nos termos iniciais da perícopes, alterando o verbo que indica a marcha. Melhora o estilo ao usar *psôchô*, para o ato de colher, e insere o motivo do ato de forma sutil, com o verbo *estiô*. Lucas insere a intervenção dos fariseus de forma diferente: nada informa sobre eles terem visto, e diz que são alguns deles que perguntam, não todos, o que pode representar uma tentativa de minimizar a censura contra os fariseus. Ao mesmo tempo, no entanto, ele inclui Jesus na acusação de transgredir o sábado.

A narrativa lucana acompanha o andamento proposto por Marcos, mas assim como Mateus omite o nome equivocado do sacerdote. Seria pelo mesmo motivo que Mateus? Apesar de não ter inserido o tema da fome, ao mostrar que os discípulos comiam as espigas ele permite uma relação maior com o argumento justificador de Jesus. Assim, Lucas é incisivo, sem necessidade de grandes argumentações: Jesus é o senhor do Sábado, e ponto final. Ele pode determinar o que é certo ou errado, tem poder para tanto. Há precedentes nas Escrituras, é certo, mas acima disso está a autoridade messiânica de Jesus. Não precisa referir-se a toda a humanidade, porque Jesus é parte dela (Lc 3.23-37), e como tal a representa. Se ele é Senhor, todos são.

Em Lucas, a questão é simples: Jesus é o Filho do Homem, Senhor do sábado, e pode determinar sua quebra. Tem como parâmetro o argumento escriturístico (fraco, na verdade), mas se Jesus é representante de toda a humanidade, nele todos nós temos autoridade sobre o sábado. O foco está nessa conexão entre Jesus e o restante de nós, sem distinção, típica da narrativa lucana.

2. A pluralidade das comunidades cristãs siro-palestineses

As análises apontaram as diferenças entre as narrativas, e até aí não há novidade no âmbito da exegese. A novidade está em pensar essas diferenças não como alterações redacionais, típicas da intertextualidade, e sim como hermenêutica de recepção. Cada comunidade se apropriou e ressignificou de modo diferente as mesmas tradições sobre Jesus, pelos mecanismos de memória a que tinham acesso. Com isso, há uma percepção clara de que a ideia que se tinha de que o *logos* original é preservado (como na tese clássica da formação da tradição sinótica de Bultmann e Dibelius), tendo uma moldura adaptada não se sustenta nesse caso.

Ao pensar nessas comunidades próximas geograficamente estamos pensando que a pluralidade se deu por questões internas, dispositivos sociais nos quais a memória do grupo deu mais ênfase a algum aspecto que outro. Segundo Samuel Byrskog, isso se daria por mecanismos mnemônicos, estruturas de memória coletiva, nas quais eventos e ensinamentos de Jesus ganham maior ou menor relevância de acordo com as demandas da comunidade. Avaliando em especial a resposta de Jesus em cada perícopes, pode-se perceber essa construção da memória comunitária. Vejamos mais uma vez como cada evangelista aponta essa questão:

2.1. O sábado por causa do ser humano em Marcos

Considerando Marcos como o evangelho mais antigo, e dentro do seu contexto na Guerra judaico-romana (66-70 d.C.), o texto responde a uma questão premente: o que motiva os seguidores de Jesus a continuarem no caminho do discipulado? Certamente não são as recompensas, segundo o que se pode ver no escrito como um todo, e no texto em destaque percebe-se que não era só a ameaça romana que pesava sobre a comunidade, mas havia pessoas que questionavam as crenças e práticas dos discípulos. Eles são identificados no texto como os fariseus.

Ao mesmo tempo, de levarmos em conta o sentido semita da expressão “Filho do Homem”, poderia simplesmente dizer: a humanidade está acima do sábado. Para Marcos, tanto Jesus quanto a humanidade como um todo são superiores ao sábado, tendo em vista que ele é parte da Criação, mas foi criado depois de nós. Assim Marcos coloca uma hierarquia: Deus – o ser humano – o sábado (e com ele a Lei). Seu questionamento torna os homens iguais e relativiza o peso condenatório da Lei. É o Evangelho da Graça, que aproxima e inclui as pessoas, em torno de uma grande verdade, de que somos nós, e não a Lei, que importam para Deus. A Lei é meio, não fim.

Nesse contexto Marcos rompe de forma radical com o sábado, colocando os fariseus como fiscais religiosos, chatos e inconvenientes. E Jesus responde: o ser humano é mais que as coisas.

2.2. O sábado em Mateus: “misericórdia quero e não sacrifícios”

Para Mateus Jesus é o Senhor do sábado, porque é o Legislador da nova aliança, e o sábado não poderia ficar de fora desse conjunto. Como tal, ele tem na misericórdia o eixo de seu ensino, tal como Deus deseja que os seus filhos e filhas vivam, praticando a misericórdia. E esse tema passa a ser o eixo da perícopes em si. Mateus prefere ampliar seu argumento mostrando como os sacerdotes, mesmo na aliança de Moisés, quebravam o sábado para cumprir a Lei. Da mesma forma, para matar a fome, e cumprir a Lei da Misericórdia, é justo quebrar o sábado. Mas a autoridade para definir isso vem de Jesus.

Mateus, numa abordagem mais judaizante, coloca a fome como motivo da quebra, atenuando a situação. Nesse caso, os fariseus tornam-se implacáveis e sem misericórdia. Jesus responde: mais importante que cumprir a Lei cegamente é usar de misericórdia com as pessoas.

Assim, pensando no contexto de Mateus como sendo um grupo intrajudaico em conflito com outras interpretações da Torá (sintetizados pelos fariseus), temos uma comunidade que tem fé no Messias, mas admite a relevância do cumprimento das Escrituras como realização da crença. Crer é viver a fé da mesma forma que Israel vivera antes, exemplificada por Moisés e os Profetas; a comunidade é a continuação desse Israel ideal.

2.3. O Filho do Homem como Senhor do sábado em Lucas

Lucas aparentemente prefere seguir o caminho de Marcos, e sutilmente, talvez por não querer ser tão radical, aponta para o fato de que os discípulos comem o que pe-

gam, o que também atenua o quadro da polêmica. Na sua narrativa os fariseus voltam a ser fiscais religiosos, com uma pontada de crueldade. A resposta de Jesus: Ele é o Senhor do Sábado, e representante de toda a humanidade, então sua autoridade é superior à do sábado.

Essa ideia percorre o escrito lucano, e espelha uma comunidade que está mais afastada do centro judaico de fé, ao mesmo tempo em que se aproxima de diferentes etnias e grupos. Por isso, associar Jesus a toda a humanidade é tão importante. Tanto se aproxima dos judeus, afinal é a origem do mestre, quanto dos não judeus (gregos) com os quais o escrito claramente aparenta se identificar. Por isso, é uma comunidade de fronteira, onde as pessoas devem ser valorizadas como são, tendo Jesus Cristo como parâmetro de vida e seguimento.

2.4. Eixo central da perícopre: a resposta de Jesus

A análise de cada perícopre já nos permitiu vislumbrar de modo geral as ênfases nas narrativas, apontando para uma perspectiva diferente frente ao mesmo problema. Ao realizar uma leitura sincrônica, o que se espera é identificar em que pontos as comunidades se assemelham e diferenciam.

O que se percebeu no caso dessa perícopre em especial é que Jesus ganha um colorido mais ou menos judaico, com mais ruptura ou menos, mais agressivo ou mais direto. Qual deles é o Jesus Histórico? Se essa fosse nossa perspectiva teríamos um sério problema. *Todos* e *nenhum* seria a resposta. *Todos* porque de fato as comunidades referiram-se e se apropriaram de memórias importantes para elas, tendo Marcos como *UM* parâmetro de referência, mas não o único. Isso parece ser um fato, caso contrário não fariam tantas alterações nas suas versões. Ao lado do texto que aparentemente eles se basearam, temos uma memória social, construída pelo testemunho dos que presenciaram ou pelo menos andaram com quem presenciou os eventos. Mas interpretados segundo suas vivências e relação com outros eventos, geográfica e cronologicamente diferentes. Mas também a resposta pode ser *nenhum* porque ao interpretar, associar diferentes falas e reuni-las num único discurso (como no caso de Mateus), ou omitir aspectos da tradição que podem ser importantes (como Lucas), os evangelistas estão *criando* um quadro do Messias, estão construindo sua própria versão, que melhor responde aos problemas e situações vivenciais que estão vivendo.

Na verdade, outra pergunta que pode nos cercar é: até que ponto Marcos tem um visão, ou versão mais próxima da tradição original? Só porque aceitamos como o evangelho mais antigo não quer dizer necessariamente que sua memória fosse a mais correta. No entanto, segundo o que a pesquisa sobre os sinóticos já demonstrou, fato é que Mateus e Lucas seguiram a estrutura geral de Marcos, o que aponta uma aceitação nos aspectos gerais. Ao escrever sua própria versão da memória sobre Jesus, entretanto, eles indicaram que havia aspectos importantes que Marcos não tratou, seja porque motivo foi (e nem estamos comentando aqui a questão da Fonte Q).

Conclusão

Como reflexões finais, sem pretensão de encerrar a discussão, apenas queremos chamar a atenção para a riqueza que o estudo dos sinóticos pode nos proporcionar, levando em conta as novas tendências da pesquisa. Ao estudar os evangelhos de forma sinótica, e considerando sua origem numa perspectiva geográfica e cronológica mais aproximadas, percebe-se que há por trás dos textos uma memória coletiva muito importante, porque reflete a identidade plural das comunidades de fé. Essas comunidades não tinham uma *uniformidade* na maneira de expressar sua fé no Cristo, mas conseguiram ter *unidade*, a ponto das três versões sobre Cristo serem acolhidas pelo cristianismo católico, e assim demonstrar que é possível ser UM mesmo em meio a tantas diferenças.

A unidade se faz na síntese de que a humanidade está sob o olhar cuidadoso de Deus, e sua vivência de fé não pode ser um meio de dominação e exploração dos oprimidos. Humanidade acima de tudo, que vive a misericórdia, especialmente em prol dos que sofrem, é a lição que as comunidades protocristãs siro-palestineses querem nos ensinar. Sejamos uma versão atualizada e ampliada dessas comunidades, mesmo reconhecendo tantas dificuldades que cercam a vivência de fé a cada dia.

Referências

- Ched Myers, Ulrich Luz, Anthony Saldarini, Joseph Fitzmyer, Paulo Roberto Garcia
- GARCIA, Paulo R. Sábado: a mensagem de Mateus e a contribuição judaica. São Paulo: Fonte Editora, 2010.
- FITZMYER, Joseph A. El Evangelio Según Lucas. 4 tomos. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.
- HORSLEY, Richard A. Jesus e o Império: O Reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004.
- KOESTER, Helmut. Introdução ao novo testamento 1. História, cultura e religião no período helenístico. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. Introdução ao novo testamento 2. História e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005.
- KÜMMEL, Werner G. Introdução ao Novo Testamento. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- MARCONCINI, Benito. Os Evangelhos Sinóticos. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.
- MYERS, Ched. O Evangelho de São Marcos. São Paulo: Paulinas, 1992.
- OVERMAN, Andrew. O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo. O mundo social da comunidade de Mateus. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- STEGEMANN, Ekkehard; STEGEMANN, Wolfgang. História Social do protocristianismo. Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Sinodal. 2004.

“O ENCONTRO DE JESUS COM A SAMARITANA” UMA CONVERSÃO PARA A EVANGELIZAÇÃO (Jo 4.1-42)

Sionite Sandra Portugal Frizzas Pinto*

Resumo: *A linha de pesquisa do presente trabalho é Teologia e Evangelização estando vinculada ao Projeto de Pesquisa Teologia e as relações de gênero e poder na Sagrada Escritura. É uma abordagem sobre relações de gênero – a mulher samaritana; e questões de poder e conflito nas comunidades bíblicas – a rivalidade entre judeus e samaritanos e o enfoque restaurador de Jesus que proporcionou o encontro. A questão religiosa apresentada pela mulher sobre onde se deve adorar e a resposta reveladora de Jesus sobre a verdadeira adoração que brota do espírito que antecipadamente fora anunciada com a simbologia da água é o ponto culminante da pesquisa. Jesus o homem que busca descanso junto ao poço, se identificando numa relação fraternal com a humanidade, revela-se o Messias: “Eu sou o que falo contigo”. A água da vida, o Messias, o “Eu Sou” que rompe paradigmas alcançando os excluídos, acolhe, revela e dignifica a mulher anônima de Samaria e irá vocacioná-la como evangelizadora em sua terra, cujos moradores, não se dão bem com os judeus. Um encontro que rompe preconceitos cujo resultado é a conversão para a evangelização.*

Palavras chave: *Mulher samaritana, preconceito, conversão, evangelização.*

Introdução

“Ao identificar-se com a humanidade culpada, o próprio Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a vida em resgate de muitos” (DOUGLAS, p. 677).

No capítulo 4 o evangelista apresenta um Jesus que se identifica com a humanidade: “Cansado da viagem, assentara-se Jesus junto à fonte” (Jo 4.6) e ao conversar com a mulher samaritana se apresenta como aquele que tinha intimidade tal com Deus, pois se a mulher quisesse, receberia um presente de Deus, que ele Jesus tinha autonomia e autoridade para conceder. Questionado sobre a adoração, fala do assunto com autoridade como alguém que tem plena comunhão com o Pai. E quando a mulher se mostra interessada e esperançosa com a vinda do Messias, Ele lhe revela: “Eu o sou, eu que falo contigo” (Jo 4.26).

* Teóloga, Pedagoga e Especialista em Teologia Bíblica pela Faculdade Teológica Batista do Paraná, Mestranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do PR. Professora de Ensino Bíblico na Igreja Presbiteriana do Brasil, Palestrante de assuntos bíblicos em grupos familiares. E-mail: sionitefp@yahoo.com.br.

Jesus o judeu junto à fonte com habilidade e amabilidade rompe um preconceito racial e cultural do seu tempo. Causou surpresa para a mulher, para os discípulos, para os pobres e ignorantes, para os ricos e cultos de sua época: “Embora Jesus como Messias, viesse da tribo de Judá, nunca se chamou “Filho de Israel”; sempre é chamado de “Filho do Homem”, da humanidade inteira. Não havia lugar em sua mente e em seu coração para o preconceito” (PEARLMAN, p. 51).

Quanto à mulher, quando inserida na narrativa, é simplesmente denominada como a “mulher samaritana”. Simplesmente uma mulher, sedenta que veio tirar água junto à fonte para suprir as suas necessidades e de sua família. Mulher que permanece sem nome até o final da narrativa. Mulher alvo de preconceitos, indigna na sociedade. Corroborado no próprio texto bíblico: “quando voltam os discípulos se admiram pelo fato de Jesus estar conversando com uma mulher, mas nenhum deles se manifesta quanto ao ocorrido” (Jo 4.27). As mulheres eram consideradas muito inferiores aos homens. Um homem do Oriente Médio jamais falaria com uma mulher em público, mesmo que ela fosse sua esposa, mãe ou irmã, Jesus, não somente conversa, mas desvenda a vida da mulher, os anseios de sua alma e revela-se como aquele que tem a solução para seus anseios:

[...] reconhece a mulher em seu cerne e desvela seu passado, ela reconhece o significado messiânico da pessoa de Jesus. Isso levou os samaritanos a Jesus (4.27-30), e através da palavra de Jesus, eles chegam ao reconhecimento decisivo: “Este é verdadeiramente o salvador do mundo” (4.42). [...] No comportamento de Jesus em relação à samaritana torna-se exemplarmente claro que o missionário e a/o evangelizada/o são convocadas/os a uma transposição de fronteiras cultural e teológica (SCHNELLE, p. 971,972).

Um recorte sobre a situação desta mulher anônima: seus diversos maridos que a identificam como representante da ímpia Samaria e o encontro surpreendente com Jesus – o verbo encarnado -, que a torna evangelizadora de sua aldeia sendo instrumento de reconciliação entre Deus e seu povo é o enfoque aqui apresentado.

1.1 A mulher samaritana e seus maridos

O encontro de Jesus com a mulher samaritana começa com um pedido feito da parte dele mostrando sua vulnerabilidade – sentia sede e estava afadigado como qualquer ser humano -. Momento de cansaço extremo, de sede, talvez desfalecimento. “Santo Agostinho dirá que, em Jesus, é Deus que está fatigado. Esse caminho é o dos séculos, dos milênios” (LELOUP, p. 225). Deus cansado de tanto desprezo, idolatria, amor de seu povo dividido com tantos outros deuses.

Vem uma mulher tirar água. Jesus pede água. Inicia-se um diálogo permeado de controvérsias por parte da mulher: “como sendo tu judeu pedes a mim?”, de afirmações contundentes: “Tu não tens balde” e “o poço é fundo”, seguido por um despertar de interesse pela água que Jesus acabara de oferecer: “Dá-me desta água” diz a mulher a Jesus.

A posição de quem precisa é invertida: quem estava sedento fisicamente oferece saciedade espiritual que deveria ser comunicada e partilhada por mais pessoas, (apesar de a mulher ainda não ter entendido esse sentido espiritual, ficou desejosa por receber da água). Algo de tão bom estava sendo oferecido que ninguém melhor para compartilhar das benesses recebidas é aquele de sua própria casa, o mais íntimo da família: o cônjuge.

Jesus convoca o marido daquela mulher anônima para ser participante do dom que acabara de lhe oferecer: “Vai chama teu marido e volta aqui (4.16). Literalmente: Diz-me com quem estás casada neste momento, com quem sentes a plena satisfação de teu desejo – quem te dá neste momento, alegria e felicidade?” (LELOUP, p. 230).

Ela deveria chamá-lo sob o mando de Jesus, mas antes de compartilhar o dom com seu amado, precisou compartilhar sua situação marginalizada de mulher amante – “Não tenho marido”. Confissão que é elogiada por Jesus: “disseste bem!” Pois já tivera cinco e o que tinha agora, não era seu.

O homem com quem a mulher vivia no momento não era marido dela. Seria improvável que cinco maridos tivessem morrido de morte natural, cada um deixando-a livre para casar-se de novo (Lc 20.28-32). A idéia parece ser que talvez ela tivesse se divorciado um após outro e estava então vivendo com um homem com quem não se casara legalmente (PACK, p.74).

Jesus conhecia sua situação. Sua busca por felicidade e suas desilusões. As várias tentativas de conhecer o amor e também seus desacertos inclusive a situação presente que também era decepcionante.

O encontro se apresenta na ruptura do preconceito partindo de Jesus para com aquela mulher desprestigiada e marginalizada que fora buscar água no momento de sol a pino, evidentemente para evitar a companhia e por certo a crítica das outras mulheres que como ela, ali também se dirigiam a buscar água.

Essa mulher anônima com certeza é representante de seu povo tão rejeitado pelos judeus. É a própria Samaria que deseja adorar sendo alvo da misericórdia e amor de Yhwh. Diante desta premissa, seremos levados a apreciação de uma interpretação alegórica¹ muito discutida deste texto sagrado (Jo 4), numa perspectiva de Mateos e Barreto, mas antes com uma breve explicação de Carson sobre esta interpretação:

Os cinco maridos representam cinco divindades pagãs, apresentadas aos habitantes de Samaria pelos colonos que foram transportados para lá de cinco cidades da Mesopotâmia e da Síria (2Rs 17.24); a mulher samaritana representa a etnia samaritana mista e religiosamente contaminada; e o sexto homem com quem a mulher não estava legalmente casada, representa ou outro falso deus ou, mais geralmente o verdadeiro Deus, a quem os samaritanos estão ligados somente por meio de uma união ilícita (CARSON, 233).

¹ Trabalharemos aqui uma alegoria: a do casamento em Oseias. Porém LELOUP, p. 231 cita outras alegorias: 1a “cinco nações que oprimem Israel”; 2a Orígenes se referindo aos cinco rolos da Lei – o Pentateuco, e 3a Agostinho se referindo aos cinco maridos.

A mulher anônima vem de Sicar, uma cidade ou aldeia de Samaria, portanto como representante deste lugar sempre vem a fonte de Jacó matar sua sede no manancial, a antiga tradição de seus pais. Jesus cansado da caminhada se aproxima ao poço enquanto seus discípulos vão à cidade comprar comida. Como homem está com sede e precisa pedir água para alguém que porventura venha ali retirar da fonte. A mulher aparece com seu cântaro para poder suprir a necessidade de sua família. “O lugar do encontro é o poço, local de namoro no relato de Jacó. Jesus substitui os numerosos “maridos” que a mulher teve (JERÔNIMO, p. 760).

A samaritana é a esposa infiel representada pelo profeta Oseias, “mulher adúltera (= idólatra, cf. Os 1.2;2.4ss) a quem o Messias fala na solidão e volta ao amor primeiro” (MATEOS, BARRETO, p. 200) ² amada por Deus que nunca a desamparou e por certo vai ganhá-la novamente para si. Segundo Mateos: “Acontece o encontro do Messias com Samaria, a prostituta, a que tem filhos bastardos, “Disse o Senhor a Oséias: Vai, toma para ti uma mulher que se entregue à prostituição, porque o país se prostituiu constantemente, afastando-se de Javé” (MATEOS, p. 221).³

Outros autores também dão ao texto de Jo 4 um enfoque alegórico que é plenamente percebido quando estudado paralelamente com o livro de Oséias, sobretudo o capítulo matrimonial de Oseias 2. A construção do texto joanino e seus inúmeros detalhes se justificam quando dialogados e comparados também com outros textos do profeta Oseias.

Como o texto de Oséias é concentradamente simbólico, ao sobrepor-lhe o de João, este se torna simbólico ao quadrado. A “mulher samaritana” é como a Samaria personificada de Os 2: infiel ao marido Yhwh (Os 2.4,6), entregue aos ídolos amantes (2.7,9), pervertendo o culto (2.15), ameaçada de morrer de sede (2.5); mas cortejada a sós por Yhwh (2.16), reconciliada (2.17-18,21), de modo que começa um ciclo agrário (2.23-24) e a fecundidade da mulher (BÍBLIA DO PEREGRINO - Comentário, p. 2556).

Como cita Carson sobre o número de maridos que representa a idolatria de Samaria ou também pode ser relacionado com sincretismo religioso: “Assim temiam ao SENHOR, mas também serviam a seus deuses, segundo o costume das nações dentre as quais tinham sido transportados” (2 Reis 17:33) “em cinco ermidas prestavam culto a sete divindades, além de Yhwh. Mais importante que o número é a alusão aos muitos “amantes” = ídolos de Os 2.7,9,12,14,15,19; é linguagem corrente chamar a idolatria de fornicação ou adultério” (BÍBLIA DO PEREGRINO - Comentário, p. 2557). Samaria adorava vários deuses, mas “nenhum deles é o esposo verdadeiro, o verdadeiro Deus” (LELOUP, 231). Neste sentido que ganha ênfase o livro do profeta Oseias como pano de fundo ao episódio da mulher samaritana – a idolatria é comparada ao pecado de adultério.

² MATEOS, BARRETO - desta forma citado refere-se ao vocabulário teológico destes autores.

³ MATEOS - citando somente o nome de MATEOS refere-se ao Comentário de João, mas indica também o autor Barreto.

Este profeta fala da prostituta (Os 1.2) e da adúltera (3.1) que são símbolos do reino de Israel, que tinha Samaria por capital. Sua prostituição e adultério consistiam em ter abandonado o verdadeiro Deus como em Os 2.4,7-9,15; 3.1 (MATEOS, p. 226) e também se dedicarem a prática de culto a outros deuses como narrada em 2 Rs 17.24-41. Dialogando com o profeta Oseias, Jo 4 adquire sentido como sendo um tema matrimonial. Samaria representada pela mulher está insatisfeita com sua vida de iniquidade, e por seus tantos pecados de adultério, vê-se numa situação sem solução, impossibilitada de voltar-se para um único Deus. Mas em Jesus há um novo horizonte. Um novo recomeço que somente requer da mulher que reconheça sua situação pecaminosa para poder desembaraçar-se. Jesus oferece a solução para a saciedade da sede que afastara por anos seguidos os samaritanos do convívio com Yhwh.

A verdadeira sede assume conotação religiosa. Samaria tinha deixado seu marido e ido atrás de seus amantes - “Irei atrás de meus amantes, que me dão o meu pão e a minha água, a minha lã e o meu linho, o meu óleo e as minhas bebidas” (Os 2.5) – para saciar a fome, a sede, suprir sua vida de sustento bem como alcançar alegria para seus prazeres. Só que não encontrou o que desejava: “Portanto, eis que cercarei o teu caminho com espinhos; e levantarei um muro de sebe, para que ela não ache as suas veredas. Ela irá atrás de seus amantes, mas não os alcançará; e buscá-los-á, mas não os achará (Os 2.6,7), porque Yhwh a cercou impossibilitando que encontrasse saciedade junto aos seus deuses, fazendo com que sua vida ficasse mais sequiosa ainda junto de seus maridos, os diversos baals. A busca de segurança fora dos desígnios de Deus, toda aliança oposta a sua, são pretensões enganosas de encontrar soluções.

Samaria traiçoeira a Deus, o esposo do povo, buscando outros apoios (Ver Os 2.7; 9.1; 2.8,9;) [...] Jesus a está preparando para o que estava anunciado (Os 2.18: “... naquele dia... me chamarás: ‘Meu marido’, e não mais me chamarás ‘meu baal’ (meu ídolo). Afastarei de seus lábios os nomes dos baals, para que não sejam mais lembrados por seus nomes” (MATEOS, p. 227)

“Ir-me-ei, e tornar-me-ei a meu primeiro marido, porque melhor me ia então do que agora” (Os 2:7b) Junto ao poço de Jacó Samaria encontra-se novamente com seu Deus que lhe oferece água e vida abundante representada pela aceitação e desejo da mulher: “Dá-me desta água, para que não mais tenha sede e não venha aqui tirá-la” (Jo 4.15). A mulher demonstra sua sede, a busca e desejo por saciedade. Deseja a água que Jesus oferece para que não precise mais procurar outros amantes. Portanto, Jesus a convida a tomar consciência de que o seu culto está prostituído; isso explica o fato de ela passar em seguida ao tema dos templos (MATEOS, p. 227).

Impossível esconder algo diante de quem perscruta os corações. Jesus tinha observado Natanael debaixo da figueira. Jesus conhecia a vida daquela mulher que diante dele mostrava-se envergonhada. Ele conhecia sua vida. Sabia de seus maridos e de seu amante, mas nem por isso a recriminou. Pelo contrário elogiou sua sinceridade: “Falaste bem” como também fizera com Natanael louvando seu caráter. Jesus tem os meios de

abraçar e convencer seus escolhidos, sem omitir, portanto a gravidade da condição pecaminosa que porventura algum deles esteja envolvido. “Tiveste cinco maridos e o que tem agora não é teu marido”. O pecado estava desvendado, nu e patente diante do profeta.

É clara a alusão a passagem de 2 Rs 17.24-41. Pretendiam prestar culto ao deus dos judeus, na realidade, porém tinham rompido com ele (Os 8.1-3)[...] “eu curarei a sua apostasia, eu os amarei com generosidade”. Por meio de Jesus, Deus lhe oferece o seu dom (4.10)

É Jesus, o enviado de Deus, quem abriu o diálogo com Samaria. Ele personifica a atitude de Deus que os busca (4.4: tinha que passar por Samaria). Deus deseja o contato com eles e está disposto a chamá-los de seu povo (Os 2.25: “e direi a Não meu povo: ‘tu é meu povo’, e ele dirá: ‘Meu Deus’”) (MATEOS, p. 227).

O povo novamente chamado, escolhido e incluído como sendo escolhido de Deus. Iniciativa que parte de Deus por meio de Jesus. O instaurador do novo povo, da nova comunidade sob nova aliança.

A comparação entre Jacó e Jesus, feita pela mulher (4.12) e que Jesus já havia insinuado com sua oferta de água, mostra a existência de duas origens: Jacó foi o principio de um povo, Jesus será principio da nova comunidade humana, superando a pertença étnica. A água ou tradição dada por Jacó não apagara a sede, provocando, em consequência, busca incessante traduzida na multiplicidade de maridos, sem levá-los a encontrar definitivamente o Deus único (MATEOS, p. 228).

Enfim, “a samaritana sente-se reconhecida em sua totalidade. Nada mais tem para esconder, confessa sua carência, sua insatisfação” (LELOUP, p.232). Reconhece que precisa matar sua sede com a água pura e verdadeira e aceita o presente.

Presente que dará Jesus cuja capacidade é matar a sede de seus amores. Será o encontro determinante para sua felicidade e vida abundante com o Deus verdadeiro. Samaria é perdoada, abraçada como esposa e incluída como participante da nova aliança com Yhwh.

1.2 A mulher samaritana e sua sede da água viva

Com intuito de preparar o leitor para o recebimento da água viva oferecida por Jesus, João apresenta aquele que tem o maior dom – o espiritual -, num nível acessível a todos os seres humanos. Primeiro ele mostra que Jesus na sua humanidade sente-se cansado e tem sede como qualquer um de nós. Mas além desse fato, - mostrar a humanidade de Jesus -, João conduz o leitor a perceber que Jesus se identifica com seu povo, o Israel do Antigo Testamento. Pede à mulher: “Dá-me de beber” usando a mesma forma lingüística do povo no deserto: “Dá-nos água para beber”, quando o povo murmurou no deserto ao sentir sede. Jesus se assume como homem que precisa suprir suas necessidades vitais, e se identifica como sendo o novo Israel que “sente a sede do povo, uma sede que não é apenas material, mas que adquire um valor metafórico, como aquele a que se referiam os profe-

tas” (DUFOUR, p. 269). Neste sentido Dufour faz referências aos profetas e a literatura sapiencial: “Eis que vêm dias, diz o Senhor DEUS, em que enviarei fome sobre a terra; não fome de pão, nem sede de água, mas de ouvir as palavras do SENHOR” (Am 8.11) e “Assim como o cervo brama pelas correntes das águas, assim suspira a minha alma por ti, ó Deus! A minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo; Quando entrarei e me apresentarei ante a face de Deus?” (Sl 42.1,2) É a sede da água que permeia entrosamento do diálogo: ora do judeu cansado e peregrino, ora da mulher samaritana que ali viera busca este bem precioso para saciar sua sede.

Quando os personagens se tornam conhecidos e o diálogo entre eles fluente, o narrador aponta para a mulher como a que realmente esta carente da água viva que Jesus oferece, mas a sua mudança de assunto tão abruptamente revela que “além de não captar quem é Jesus, também não conseguiu interpretar corretamente a natureza da água que ele estava oferecendo”. Jesus indica que ela também entendeu mal as verdadeiras dimensões de sua própria necessidade, a real natureza de sua sede auto confessada (CARSON, p.221).

A mulher, porém, ainda não sabe nada de si mesma e de seu verdadeiro anseio. Ainda está totalmente entregue às necessidades e carências do cotidiano, como acontece por natureza com pessoas simples em sua dura existência. Está cética em relação a todas as palavras grandiosas e encara a realidade com sobriedade. **“Ela lhe diz: Senhor, tu não tens com que a tirar, e o poço é fundo, onde, pois tens a água viva?”** Ao mesmo tempo ela se irrita com a presunção desse “judeu” estranho. **“És tu porventura, maior do que Jacó, o nosso pai, que nos cavou o poço [...]?”** Enfaticamente, ela chama o patriarca Jacó de o “nosso pai” (BOOR, p.107).

Para Boor Jesus precisa ter uma mensagem poderosa e convincente mostrando que a água fresca e viva – a que brota da fonte e tão importante para os habitantes daquela região, - é apenas uma metáfora usada em comparação com a salvação borbulhante e vivificante que Deus pode dar “desde o Antigo Testamento cf. por ex., Sl 23.2; 42.2; 65.10; Is 12.3; 44.3; 55.1; Jr 17.13; Zc 14.8, (BOOR, p.107) e que o evangelista vai tecendo até chegar ao pé da cruz, quando Jesus oferece salvação à humanidade através da “água que correrá do seu lado transpassado” (Jo 19.22) (DUFOUR, p.272).

Mas para essa mulher tão apegada ao seu pensamento cotidiano, terreno, Jesus passa a mostrar inicialmente a futilidade de seu pensar e labutar (BOOR, p.108). “Jesus procura despertar nela o desejo de uma água que não há de esgotar-se. Não se trata da água das satisfações materiais” (LELOUP, p.228) ou humanas. Ela está atrelada ao terreal e não entende como Jesus vai tirar água do poço, pois este é fundo e ele não tem utensílios para retirar. Dufour menciona a lenda rabínica sobre o milagre das águas que sobem e transbordam, operado por Jacó no poço (DUFOUR, p.272). Certamente a mulher está insinuando a necessidade de Jesus fazer um milagre junto ao poço quando lhe ofereceu água viva.

Diante da mulher, Jesus não se coloca como o suplantador de Jacó como pensa a mulher: “és maior que o nosso pai Jacó?” (Jo4.12). Mas sim como aquele doador de uma

água que sacia a sede para sempre, comparando-se ao maná que os pais comeram no deserto que somente os sustentou durante a peregrinação, sendo que o maná descido do céu – Jesus sacia a fome e a sede para todo o sempre.

Segundo uma profecia de Ezequiel, depois da reunião dos judeus dispersos, seria vertida por Deus uma água, significando a purificação e a renovação dos corações (Ez 36.25-27). Aqui há ainda mais: a água dada por Jesus transforma-se em fonte naquele que a recebe, uma fonte “que jorra em vida eterna” (DUFOR, p.273)

Convencida por Jesus, a mulher passa a pedir “Senhor, dá-me desta água para que eu não tenha sede, nem precise vir aqui buscá-la”. Na verdade, a mulher tinha um desejo íntimo que nem mesmo ela sabia. Ela poderia perfeitamente dialogar com o salmista e fazer esta petição: “Sonda-me, ó Deus, e conhece o meu coração; prova-me, e conhece os meus pensamentos. E vê se há em mim algum caminho mau, e guia-me pelo caminho eterno. (Sl 139. 23,24)

O que a mulher precisava era ser conduzida pelo caminho eterno fazendo-a reencontrar-se com a fonte de vida eterna. E isto ela desejava no seu íntimo ser de uma forma insaciável, pois como menciona Leloup: “O que apazigua o desejo durante um momento torna-se a si mesmo o começo de outro desejo. Nada pode matar a sede humana. No homem, existe um desejo infinito que somente o infinito pode satisfazer plenamente. Além disso, como seres finitos, ignoramos o que possa ser infinito” (LELOUP, p.228)

Quando a mulher começa a reconhecer sua necessidade e a possibilidade daquele judeu poder supri-la, Jesus toca-lhe no cerne de sua condição e miserabilidade. Sua finitude vem à tona através da solene convocação de Jesus: “Vai chama teu marido”.

Ela precisa compreender de uma vez por todas. Precisa ver sua vida em sua realidade total, unicamente então poderá reconhecer também o “dom de Deus”. Jesus não frustra o pedido da mulher. Pretende conceder-lhe o que somente ele tem para dar. Contudo, esse dar começa pela revelação implacável. Para essa mulher vale o mesmo que Jesus disse no final do diálogo com Nicodemos. Ela precisava “praticar a verdade” e “achegar-se a luz” (Jo 3.21) (BOOR, p.108,109).

Difícil para aquela mulher revelar a sua vergonhosa verdade. Sua felicidade que por muitas vezes foi tão frágil e fútil. Quantas vezes ilusória, decepcionante. Causando dor em sua alma. E tantas vezes verdade escondida.

Agora diante de Jesus, é mais cômodo omiti-la, declarando: “Não tenho marido”. “Esse homem lhe oferecia plenitude de vida, a qual ela gostaria muito de receber. Porém, que tem ele a ver com todo o emaranhado de sua vida, com sua miséria concreta e toda sua imundícia?” (BOOR, p. 109)

A mulher era ciente de sua situação miserável; ela sabia que estava sujeita à lei do Pentateuco que condenava o adultério com pena de morte. O texto joanino não revela o

cerne da triste situação matrimonial daquela mulher: se seus maridos tinham morrido ou simplesmente se era divorciada de todos eles, visto que com frequência os homens se divorciavam de suas mulheres:

Nos dias de Cristo, havia duas teses que eram largamente aceitas. A escola do rabi Shammai interpretava esse texto de deuteronomio ensinando que o divórcio só era permitido em caso de adultério. Os seguidores do rabi Hilel acreditavam que a mesma passagem permitia que o marido se divorciasse da mulher por qualquer motivo. Alguns chegavam a ensinar que o homem poderia mandá-la embora até se ela deixasse queimar a sopa, ou se encontrasse outra que lhe agradasse mais (COLLEMAN, p.109)

Situação esta que para a mulher era inversa: dificilmente encontrava apoio de alguém para iniciar um processo de divórcio, fato que nos leva a crer que a mulher samaritana vivia na marginalidade da sociedade como esposa sempre rejeitada que encontrou num amante a busca de sua felicidade. No entanto não a exime do pecado: era adúltera. Porém não foi recriminada por Jesus, mas sim conduzida por Ele a reconhecer sua situação.

A revelação do profeta conduz a mulher a encontrar subterfúgio em sua religiosidade questionando com Jesus sobre os lugares de adoração utilizados por judeus e samaritanos (Ver 3.5). Ela não se exime da culpa, mas diante do suposto profeta – pois somente os profetas tinham poder para desvendar os mistérios da vida -, ela busca o verdadeiro sentido da adoração. Revela o anseio de sua alma. O desejo do mais profundo de seu ser vem a tona. A representante de Samaria revela o desejo ardente de seu povo excluído: o desejo de adorar.

[...] por trás do interesse religioso nacional pelo “direito” dos samaritanos, pode transparecer um anseio oculto deles por Deus. Onde se pode de fato achar a Deus? Será que eles tem de peregrinar para Jerusalém a fim de chegar a presença de Deus e alcançá-lo com sua oração? Como samaritana, estaria ela excluída do Deus vivo, como todo o judeu lhe dizia? Acaso o homem profeta que desmascarara sua vida inteira não teria uma resposta diferente para ela? (BOOR, p.110)

Jesus entende os anseios da mulher e tem a resposta convincente para seu questionamento: “Nem no Gerizim, nem em Jerusalém se deve adorar o Pai”. Ele sabia que “os samaritanos se apegam aos locais sagrados da história dos patriarcas, aos livros de Moisés, e que também adoram e esperam pelo Messias, mas tudo isso é irreal e vazio **“Adoram o que não conhecem”** (BOOR, p.111). Tanto judeus como samaritanos adoravam. Eram encontradas centenas de pessoas em Jerusalém e Samaria adorando a Deus. Naque-la Jesus refuta suas formas exteriores como somente para aparecer: “oram nas praças, dão esmolas e tocam trombetas, trazem largos filactérios e alargam as franjas de suas vestes”. São sepulcros caiados. “Mesmo Nicodemos, apesar de toda a seriedade pessoal de seu caráter e de sua teologia, ainda não era um **‘adorador verdadeiro’**” (BOOR, p.111).

Como o Messias enviado de Deus, Jesus apresenta à mulher o Espírito vivificante de “Verdade” que deve fazer parte da vida dos verdadeiros adoradores:

Os “**adoradores verdadeiros**” são aqueles que oram e adoram realmente e com todo o seu ser. Isso somente é possível através do próprio Espírito de Deus. Gerada e renascida pelo Espírito de Deus do alto e plenificada com a vida divina, agora uma pessoa é capaz de ficar em contato com o Deus vivo de forma totalmente real. Essa novidade total “**vem**”. Mas agora “já veio”, agora, quando Jesus está diante desta mulher oferecendo-lhe água viva (BOOR, p.112).

Enfim a mulher encontra resposta para os seus anseios e de todos os samaritanos. A hora chegou em que ela marginalizada e excluída se apropria da água espiritual tornando-se uma verdadeira adoradora de Deus.

1.3 O encontro transformador com Jesus

Depois do encontro com Jesus, a mulher voltou rápido para Sicar, para desfrutar e compartilhar da água viva e de sua nova vida. “Ela abandona o velho cântaro, renunciando segundo Carson as velhas formas cerimoniais da religião em favor da adoração em espírito e em verdade” (CARSON, p.228).

Após a experiência transformadora, brota a ansiedade de proclamar a boa nova. Ela tem pressa em anunciar o portentoso encontro. A água límpida que lhe brota do seu interior, lhe impulsiona a ir para o povo de sua aldeia que em circunstâncias anteriores ela evitava. O diálogo com Jesus, e o conhecimento que ele tinha de sua vida fez com que concluísse que era um profeta. Não se esconde mais. Ao contrário expõe seu pensamento conclusivo que o homem que tinha encontrado e com ele dialogado junto ao poço lhe revelara toda sua vida e com certeza sabe muito mais: “Ao declarar que ele lhe disse ‘tudo o que ela fizera’, a mulher se refere evidentemente à sua conduta conjugal, mas o sentido pode facilmente ser mais amplo e implicar seu compromisso com as crenças pagãs” (DUFOUR, p. 289) “Ela pergunta, com evidente agitação, mas ainda alguma hesitação (mêti): “será que ele não é o Cristo?” (CARSON, p.229)

O testemunho da mulher é convincente, talvez por sua sinceridade e agitação, mais ainda por seu argumento que impressiona seus ouvintes levando-os até Jesus. O testemunho da mulher é pessoal como também era a sede de todo o povo samaritano que acorre a Jesus e com seus próprios olhos e ouvidos tiram suas conclusões.

A sede do povo é evidenciada após o encontro e constatação: “Nós próprios o ouvimos, e sabemos que esse é verdadeiramente o “Salvador do Mundo”. Seguido do convite solene para que Jesus permanecesse com eles, “assim como Labão, após a volta de Rebeca “correu para o homem junto à fonte” e “lhe pediu que honrasse sua casa” (Gn24.29-31)” (CARSON, p. 290).

O Salvador do mundo permanece então com eles por dois dias para depois seguir seu destino. Os samaritanos foram alcançados pela mensagem de Jesus e creram. Estavam sedentos pelas águas da salvação e precisavam ouvir mais, aprender mais de Jesus que a eles acabara de se revelar. Num sentido metafórico explica Dufour sobre a sede dos samaritanos que foi saciada em Jesus:

“Vós tirareis água com alegria das fontes de salvação” (Is 12.3), o Targum traduz: “Todo aquele que deseje a instrução, que venha e aprenda!” e comenta: “Vós recebereis com alegria uma nova instrução dada pelos eleitos da justiça”; e onde Isaías diz: “Vós todos que tendes sede vinde à água” (Is 55.1), o Targum traduz: “Todo aquele que deseje instrução, que venha e aprenda!” (DUFOR, p. 273, 274)

Sede que foi saciada através da revelação do Messias à mulher que consequentemente anuncia a seus conterrâneos e se alastra por toda sua aldeia. Beber a água viva para a samaritana e seu povo, “representa o primeiro evangelismo transcultural, empreendido pelo próprio Jesus, resultando em um padrão a ser seguido pela igreja: vocês “serão minhas testemunhas em Jerusalém em toda a Judéia e Samaria, e até os confins da terra” (At 1.8)” (CARSON, p. 233)

1.3 O poço de Jacó e a fonte de água no interior que jorra para a vida eterna

“Estava ali a fonte de Jacó”, fato que não tem evidências no Antigo Testamento que tenha sido Jacó que perfurou poços naquelas terras, no entanto, os habitantes de Samaria estavam convictos que fora Jacó o construtor e doador daquele poço como é evidenciado no v. 12: “És tu maior do que o nosso pai Jacó, que nos deu o poço, bebendo ele próprio dele, e os seus filhos, e o seu gado?” (Jo 4.12)

No início da narração, João indica ‘poço’ pela palavra “fonte” só depois no v.12 que vai designá-lo com a expressão exata de “poço”. “Consequentemente, não é uma cisterna que recolhe tão somente água das chuvas. As águas desse poço brotam da terra. Esse olho d’água, porém foi encontrado somente por escavação, de sorte que o poço é profundo (BOOR, p. 105). Segundo os dados arqueológicos, esteve em uso desde o ano 1000 a.C. até 500 d.C (MATEOS, p. 219).

O Poço de Jacó está a 800 metros ao sul de Sicar, na estrada alta de Jerusalém, onde o caminho faz uma curva para entrar no vale situado entre o monte Gerizim e o monte Ebal. Está situado perto da tumba de José, no terreno adquirido por Jacó e é um dos lugares mais autênticos de todas as terras bíblicas. [...] Em 1881, o doutor C. A. Barclay realizou escavações em redor do poço. [...] O poço mede 2,3 metros de circunferência. Sua parte superior está revestida com obra de alvenaria, mas sua parte inferior foi cavada na pedra calcária. A água é fria e refrescante, já que “o poço é profundo”, e é não só uma cisterna, mas um manancial, ou seja, alimenta-se tanto da superfície como de uma fonte subterrânea (BÍBLIA DE ESTUDO THOMPSON - Suplemento Arqueológico, p. 4460, 4461).

De acordo com as características acima sobre o poço de Jacó, percebe-se então que “água viva” era uma expressão oriental aplicada adequadamente para a água desta fonte. “Porém a água “viva”, cheia de vida num sentido bem diferente é dada por Jesus ao ser humano cuja vida atesta tantos anseios não cumpridos e tanta busca fracassada por vida” (BOOR, p. 107) A água viva que Jesus oferece não vem de um poço comum, e Jesus na realidade, é muito maior que o patriarca Jacó (CARSON, p. 220).

Em momento algum Jesus reivindica ser maior que Jacó, mas sua resposta dada a mulher: “Qualquer que beber desta água tornará a ter sede; Mas aquele que beber da água que eu lhe der nunca terá sede, porque a água que eu lhe der se fará nele uma fonte de água que salte para a vida eterna”. (Jo 4.13,14) distingue sua superioridade.

Alguma medida da grandeza relativa de Jacó e de si mesmo pode ser achada no fato de que a água provida pelo venerável patriarca, tão valiosa como era, matava a sede somente por um período; a água viva que Jesus dá acaba para sempre com a sede daqueles que a bebem. Essa sede não é de água natural, mas de Deus, da vida eterna na presença de Deus; e sacia-se a sede não pela remoção desse doloroso desejo, mas pelo derramamento do Espírito (CARSON, p.221).

A existência de fontes era de suma importância para pastores seminômades e para aqueles que por ocasião das conquistas da terra prometida vinculavam a existência das fontes com a manutenção das famílias. Fato relevante encontra-se por ocasião das conquistas da Terra quando Calebe oferece sua filha Acsa àquele que conquistasse as terras de Quiriate Sefer e como dote ou presente de casamento deu-lhes terras secas – é a expressão que Acsa se utiliza diante de seu pai para pedir terras com fontes (Js 15.15-19; Jz 1.11-15) -. Atendendo a reivindicação da filha e devido à importância que fontes teriam para a manutenção de uma família ou clã, Calebe deu terras com fontes superiores e inferiores à Acsa.

Outras narrativas de maior relevância citadas no Antigo Testamento que indicam um uso simbólico para as fontes e mananciais como o encontro de Eliezer e Rebeca – a esposa de Isaque - junto a fonte (Gn24), o de Jacó e Raquel (Gn 29) num sentido metafórico do casamento entre Deus e seu povo. Mas que se estende a outros indivíduos participantes dos clãs como a disputa por poços entre os pastores de Isaque e os pastores da região de Gerar (Gn 26). Referindo-se a Jacó,

O Gênesis não menciona poço, mas se Jacó comprou um terreno (Gn 33.19;48.22; Js 24.32) podemos deduzir que estava provido de um manancial. Os dois dados, poço e patriarca, são funcionais no relato. [...] v.11,12 Tão rico é o manancial do lugar, que desde os tempos do patriarca Jacó está manando e matando a sede de gerações (BÍBLIA DO PEREGRINO – Comentário, p. 2556).

Conforme Mateos, o poço para os judeus tem significado praticamente com todas as instituições judaicas: o templo, a lei, a sinagoga e o centro em Jerusalém. “Do poço da Lei brota a água de sabedoria. O poço de Jacó em Harã identifica-se, por uma parte, com o de Moisés no deserto e, por outra, com Sião, o centro do culto judaico. Daí a menção nos profetas da água viva que devia sair de Jerusalém (Zc 14.8) e do templo (Ez 47)” (MATEOS, p. 220).

Portanto, é pertinente o questionamento feito pela mulher sobre o lugar onde se devia adorar: Se em Jerusalém ou no Gerizim visto que o tema central do diálogo travado entre ela e Jesus se deu junto ao poço – lugar simbólico referente ao matrimônio, as leis, a adoração dos dois povos -. O assunto é a água que sacia a sede daqueles que dela se apropriam para então poder oferecer o culto e a adoração.

Jesus expõe a novidade em toda a sua crueza, negando o pressuposto da mulher. Não se trata de escolher entre duas possibilidades históricas (culto samaritano ou culto judaico) também o templo de Jerusalém está prostituído e ele já anunciou o seu fim (Jo 2.13 ss). Jesus fala de mudança radical; terminou a era dos templos: o culto a Deus não terá lugar privilegiado. A alternativa é o próprio Jesus, lugar da comunicação com Deus (1.51) e novo santuário (2.19-22; cf 1.14), do qual brota a água do Espírito (Jo.7.37-39; 19.34) (MATEOS, p. 228,229).

Propositalmente Jesus esperava pela mulher junto ao poço de Jacó. “O evangelista emprega a palavra “pegé” = nascente”, lugar que segundo Leloup aponta para a origem de nosso ser, é símbolo do coração humano. “Trata-se de descer em suas profundezas para descobrir aí a nascente. Sentar-se a beira do poço é colocar-se em posição de escuta e ressonância para ouvir a voz ou murmúrio que sobe do fundo das águas “Dá-me de beber” (4.7) (LELOUP, p. 225).

O poço significando as profundezas do ser. De onde nasce os desejos, as intenções do coração, o ardente propósito de comunicar-se com o transcendente. De onde flui as memórias de um passado (nossos pais), as esperanças de dias melhores (o Messias virá), a certeza da aceitação (disse-me tudo que tenho feito, mas não me recriminou).

Para a mulher samaritana, o seu culto começou junto ao poço de Jacó quando ela se apropriou da água que o Messias – aquele que é superior a Jacó e anterior a Abraão -, lhe ofereceu: a verdadeira água da vida que lhe saciou a sede, lhe capacitou a cultuar e a proclamar.

Conclusão

Jesus apresentou à mulher samaritana uma plenitude de benção, de prazer que difere com os prazeres do mundo que são temporais. A água jorrando é a vida eterna no evangelho de João e está vinculada à fé no Messias. “Frequentemente a água simboliza a benção e o refrigério espiritual outorgados por Deus e o anseio pela água indica a necessidade espiritual do que a deseja” (DOUGLAS, p. 23)

Sede saciada para sempre com uma fonte a jorrar para a vida eterna não significa tranqüilidade num sentido de satisfação egoísta, mas, sim algo que se alastra, alcançando outros que estão sedentos no mundo. É sinônimo de benção e de missão. “Pelo dom de Jesus foi concedida dentro de nós mesmos uma fonte que desde já faz jorrar vida eterna. É um saciar constante da sede por meio da fonte que jorra sem cessar. Uma pessoa assim não permanece sozinha com esta fonte, mas torna-se ela mesma portadora de vida “plenificante” para outros (BOOR, p. 108). Cristo satisfaz uma pessoa não exterminando sua sede, o que poderia o crescimento da sua alma, mas concedendo-lhe, com o dom do Espírito, uma fonte interior de satisfação que supre de modo perene e espontâneo cada necessidade recorrente de refrigério e, “todos podem com alegria tirar água dos poços de salvação” (Is 12.3).

Esta fonte de água é algo contínuo, constante, sempre presente, concedida por Cristo a todos os que se achegam a Ele “Se alguém tem sede que venha a mim e beba. Quem crê em mim, como diz a Escritura, rios de água viva correrão do seu ventre” (Jo 7.37,38). A água aqui mencionada, “é fonte eterna de vida a guiar o indivíduo. Sendo em todos a mesma água, a que dá Jesus, cria unidade com ele e entre todos; saltando em cada um como manancial próprio, e fecundando a terra de que está feito, produz fruto diversificado” (MATEOS, p. 224).

Por amor, Jesus se expôs passando por Samaria, como desculpa para seu descanso, se deteve junto ao poço para o encontro providencial. Ali ofereceu salvação, refrigério, abundância de vida. Foi iniciativa de Jesus reconciliar aquela mulher com Deus. Não somente aquela mulher anônima, mas também o suposto marido (que na verdade não era dela). A água que Jesus concedeu-lhe saciou-lhe a sede, produziu atitude de regozijo, deu razão ao seu viver. Uma fonte de vida eterna, brotando do seu interior lhe impulsiona ir à sua cidade, ao seu povo levando as novas de salvação. Fonte que jorra, transborda, se derrama para saciar a sede daqueles que certamente estariam em situações semelhantes a ela e que faz de todos verdadeiros adoradores e evangelizadores. E como Deus é espírito, só pode ser adorado verdadeiramente no e a partir do espírito, a compreensão joanina do culto a Deus é universal e não permite diferenciações e discriminações nacionais e religiosas, nem sociais ou de sexo e gênero. Samaritanos, gregos e judeus podem participar desse culto a Deus tanto como as mulheres (SCHNELLE, p.873) que deixou o seu cântaro e foi à cidade anunciar àqueles homens tudo o que ouvira e vira a respeito de Jesus “Será este porventura o Cristo?” (Jo 4.29).

Em resposta ao testemunho dela eles saíram, pois da cidade e vieram ter com ele, o que dá a idéia de grande número de pessoas saindo da cidade vizinha em direção ao poço de Jacó para ver o estranho. O testemunho da mulher criou uma fé inicial em Jesus. Muitos samaritanos ficaram convencidos de que ele tinha sido enviado por Deus (PACK, p. 77,80).

Uma obra evangelizadora que se inicia com uma mulher relegada da sociedade e se expande ao seu povo, pois muitos outros creram nele por causa de sua palavra (Jo 4.41), não precisando depender do testemunho, mas o que tinham ouvido estava de acordo com o que ouviram dela (PACK, p.80), ouviram por si mesmos e julgaram que o testemunho dela era verdadeiro (CARSON, p.232). A mulher anônima recebeu o dom da água que saciou sua sede e a exemplo do doador que lhe dera gratuitamente, apressadamente passou a oferecer aos demais habitantes de Samaria.

Referências

BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, **Revista e Atualizada**, São Paulo, Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BÍBLIA DE REFERENCIA THOMPSON, **Edição Contemporânea**, tradução de João Ferreira de Almeida, São Paulo, Editora Vida, 1997.

BÍBLIA DO PEREGRINO, **Comentários de Luiz Alonso Schokel**, edição brasileira, 3ª edição, Paulus, São Paulo, 2011

BOOR, W., **Evangelho de João I: comentário**, Curitiba – PR, Ed. Esperança, 2002

CARSON, D.A., **O Comentário de João**, São Paulo, Shedd, 2007.

COLEMAN, W.L., **Manual dos tempos e costumes bíblicos**, Belo Horizonte – MG, Ed. Betânia, 1991.

DOUGLAS, J.D., **O Novo Dicionário da Bíblia**, editor em português R.P.Shedd, 3ª ed. São Paulo, Vida Nova, 2006

DUFOUR, S.J., LÉON, X., **Leitura do evangelho segundo João**, vol. I, São Paulo- SP, Edições Loyola, 1996

LELOUP, J.Y., **O Evangelho de João**, Petrópolis- RJ, Vozes, 2000

MATEOS, J. S.J., **O Evangelho de São João – análise lingüística e comentário exegético**, 2ª ed., São Paulo, Paulus, 1999.

MATEOS, J. S.J., **Vocabulário teológico do evangelho de São João**; São Paulo: Paulinas, 1989.

NOVO COMENTÁRIO BÍBLICO SÃO JERÔNIMO, **Antigo Testamento**, Academia Cristã e Paulus, São Paulo, 2007

PACK, F., **O evangelho segundo João**, São Paulo, Editora Vida Cristã, 1983

PEARLMAN, M., **João: o evangelho do filho de Deus**, Rio de Janeiro, CPAD, 1995.

SCHNELLE. U., **Teologia do Novo Testamento**, São Paulo, Ed.Academia Cristã e Paulus, 2010

AS ORIGENS SEGUNDO O GÊNESIS: CIÊNCIA OU MITO? CONSIDERAÇÕES SOBRE A INTERPRETAÇÃO CRIACIONISTA DO RELATO DE GÊNESIS 1-2.

Tiago Valentim Garros*

Resumo: Este trabalho explora criticamente a interpretação bíblica dos relatos da criação de Gênesis 1 e 2 feita pelo chamado Movimento Criacionista, que entende o referido texto bíblico como uma descrição literal, factual e histórica de como Deus teria criado o universo. O trabalho aborda os esforços interpretativos do Movimento Criacionista para acomodar o texto à ciência moderna e aponta as inconsistências de tal interpretação se comparadas ao cosmos como o conhecemos hoje. Posteriormente, explora-se o relato na sua construção mítica, apresentando-o como contramito babilônico, com funções polêmicas e litúrgicas. Por fim, constrói-se uma figura de como o povo hebreu compreendia o cosmos a partir das pistas registradas em diversos textos bíblicos, para então concluir com uma breve reflexão sobre qual seria a relevância de um texto de caráter mítico para o cristão contemporâneo.

Palavras-chave: CRIACIONISMO. MITO. EVOLUCIONISMO. CRIAÇÃO. GÊNESIS.

Introdução

Falar do movimento Criacionista não é tarefa simples, pois, ao contrário do que pode parecer, é um movimento imenso e não uniforme. Segundo Hyers (1984, p.411), existiam em 1984 mais de 50 organizações criacionistas nos Estados Unidos, mais uma dúzia no Canadá, e atualmente, uma rápida pesquisa na Internet revela aproximadamente 338 websites de organizações, ministérios e preletores criacionistas em todo o mundo¹, sem contar “blogs” e páginas pessoais sobre o assunto. No Brasil, temos no mínimo 4 instituições bem organizadas.

O movimento se desdobra em diferentes e distintas posições, ora com traços comuns no que tange à interpretação bíblica, ora não. Não cabe neste trabalho uma detalhada abordagem do histórico do movimento e nem um aprofundamento das diferentes posições², apenas cabe ressaltar em linhas gerais as características dos dois principais grupos: Os Criacionistas da Terra Jovem (CTJ) e os Criacionistas da Terra Antiga (CTA).

* Biólogo, mestrando pela Faculdades EST. Bolsista da CAPES. Email: tiagogarros@gmail.com

¹ Segundo a lista mais completa disponível (mas um tanto quanto desatualizada) do “Arquivo Talk. Origins”, maior fonte de informações sobre a controvérsia Criação x Evolução na Internet. Lista disponível em: <<http://www.talkorigins.org/origins/other-links-cre.html>> Acesso em 4/12/2012

² Para isso, ver NUMBERS, Ronald L. *The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2006.

O Criacionismo da Terra Antiga era a visão dominante quando da publicação de “A Origem das Espécies” de Charles Darwin. Sua origem remonta ao final do Século XVIII, quando a geologia moderna já havia estabelecido sem sombra de dúvida que a Terra era muito antiga, contradizendo a famosa cronologia do arcebispo anglicano James Ussher, que havia, no séc. XVII, calculado a idade do planeta em apenas 4004 anos, valendo-se de uma leitura literal das genealogias bíblicas. Como os próprios geólogos que pesquisavam a idade da Terra eram cristãos, algumas soluções para harmonizar um relato literal da criação com uma Terra antiga surgiram na época. As duas soluções mais famosas – e ainda muito usadas hoje – são a Teoria da Lacuna (Gap Theory) e a Teoria do Dia-Era (Day-Age Theory).

A Teoria da Lacuna propões que há uma lacuna de tempo indeterminado entre os versos 1 e 2 de Gênesis cap. 1, apoiando-se numa leitura possível do hebraico para o verbo *hayah*, normalmente traduzido como *era*.

Gn. 1:1 – No princípio criou Deus os céus e a terra.

Lacuna (GAP) – possíveis milhões de anos

Gn. 1:2 - E a terra *se tornou* sem forma e vazia.

Deus teria criado a Terra, bilhões de anos atrás, criado a vida, que teria florescido, mas por alguma razão a teria destruído num gigantesco cataclismo, *tornando* a Terra sem forma e vazia. A história que segue seria, então, a história da re-criação, literal, em seis dias de 24 horas, onde Deus criaria Adão, Eva e toda a natureza, novamente. Alguns afirmam inclusive que os fósseis achados hoje pertencem a esta criação original, e que a ruína e a restauração podem ser relacionadas à queda ou origem de Satanás. (REAGAN, 2012)

Já a harmonização do Dia-Era (Day-Age Theory) sustenta que os dias de Gênesis 1 não seriam dias literais de 24 horas, podendo ser longos períodos de milhares ou milhões de anos, que correspondem ou não aos períodos geológicos. Um dos primeiros registros que se tem notícia deste tipo de interpretação remonta até Agostinho, no Séc. V, que em seu *De Genesi ad Litteram* (Sobre a Interpretação Literal do Gênesis) já aponta que os dias de Gênesis não poderiam ser literais, afinal o dia solar de 24 horas só pode ter existido depois da criação do sol, que não aconteceu até o 4º dia. (PENNOCK, 1999, p.19)

Dessa forma, seja qual for a escolha de harmonização, o **Criacionismo da Terra Antiga (CTA)** aceita perfeitamente as eras geológicas e a idade do Planeta (atualmente calculada em 4,6 bilhões de anos), mas rejeita com veemência a evolução biológica conforme descrita por Charles Darwin. O maior defensor contemporâneo dessa posição é o astrônomo Dr. Hugh Ross, do Instituto “Reasons to Believe”³.

No entanto, essas soluções propostas ao longo do séc. XIX e início do séc. XX para acomodar os “milhões de anos” soavam (e ainda soam) para alguns como um compromisso do sentido “real e direto” da escritura sagrada. Estes sustentam que uma leitura

³ Site Oficial <<http://www.reasons.org>>

adequada do texto bíblico leva inescapavelmente a conclusão de que, além da evolução ser falsa, a Terra é jovem, tendo não mais do que 10 mil anos⁴, os dias da criação são dias literais de 24 horas, não houve criação/recriação, e ainda, o dilúvio de Noé é o grande responsável pela geologia do planeta. Este é o grupo dos chamados **Criacionistas da Terra Jovem (CTJ)**, o maior e mais bem financiado grupo criacionista atual. A penetração de seus escritos é tão grande que eles frequentemente se intitulam como “a posição criacionista”, embora vimos que esta distinção não é tão simples assim.

A origem deste grupo remonta ao adventismo do início do século XX, mas a grande escalada de popularidade – a ponto de se tornar a posição dominante entre os cristãos evangélicos em praticamente o mundo todo – deve-se sem sombra de dúvida a um nome: Henry Morris. Este engenheiro hidráulico lançou em 1962, em parceria com o teólogo John Withcomb, “The Genesis Flood” (O Dilúvio do Gênesis), a obra mais importante do movimento Criacionista até hoje. Nela, Morris defende o que viriam a se tornar os pilares da chamada “Ciência da Criação” ou “Criacionismo Científico”:

Ciência da criação’ inclui as evidências científicas e inferências relacionadas que indicam: 1) Repentina criação do universo, energia e vida, a partir do nada. 2) A insuficiência da mutação e da seleção natural em suscitar o desenvolvimento de todas as formas de vida a partir de um único organismo. 3) Mudanças apenas em limites fixos nos tipos originalmente criados de plantas e animais. 4) Ancestralidade separada de humanos e primatas. 5) Explicação da geologia da Terra por catastrofismo, incluindo a ocorrência de um dilúvio global. 6) Uma origem relativamente recente da Terra e dos seres vivos.⁵ (*tradução nossa*)

Como visto, este grupo rejeita o consenso científico da evolução cosmológica (Teoria do Big Bang e expansão das galáxias), geológica (rejeita o uniformitarianismo e apregoa o catastrofismo⁶) e biológica, especificamente por um compromisso inalienável com o que entendem ser a literalidade dos capítulos iniciais de Gênesis.

1. A Interpretação Criacionista

Para dar conta das possíveis incongruências entre o relato bíblico da criação, interpretado como descrição científica de um evento histórico factual e objetivo, e a reali-

⁴ Não há consenso entre os próprios criacionistas da Terra Jovem quanto a idade da Terra, podendo variar entre 4 mil, 6 mil, 8 mil ou 10 mil, dependendo do autor ou instituto de pesquisa.

⁵ Resumo de crenças científicas básicas do CTJ usada em um tribunal de juri nos EUA quando o movimento criacionista do estado do Arkansas tentou igualar o tempo de ensino nas aulas de ciências da ciência evolucionista ao ensino do criacionismo. ACT 590 of 1981—General Acts, 73rd General Assembly, State of Arkansas. Disponível em <<http://www.talkorigins.org/faqs/mclean-v-arkansas.html>> Acesso em 30 mai. 2013.

⁶ O Uniformitarianismo é a corrente de pensamento idealizada por James Hutton que diz que “o presente é a chave do passado”, ou seja, os acontecimentos do passado são resultado de forças da natureza idênticas às que se observam na atualidade e os acontecimentos geológicos são o resultado de processos lentos e graduais. Se contrasta com o Catastrofismo, em que o dilúvio de Noé teria dado origem aos fósseis e aos grandes traços da geologia da Terra.

dade observada e revelada pela ciência moderna, são frequentes as “ginásticas textuais”, como vemos na questão levantada por Agostinho sobre a luz ter sido criada antes do sol. Segundo a interpretação CTJ de Henry Morris, no primeiro dia houve a “ativação dos elementos físicos do cosmos”, e a luz que iluminou os três primeiros dias “obviamente não provinha do sol (...) mas deve ter provindo essencialmente das mesmas direções de que viria posteriormente quando as fontes permanentes de luz foram colocadas em seus devidos lugares” (MORRIS, 1995 p. 208). Ou seja, havia outra “entidade emissora de luz” para os 3 primeiros dias, não mencionadas no relato.

Outra ginástica no mínimo interessante é aquela feita com o firmamento de Gn. 1:6 (em hebraico: *râqîa'*), o qual, na interpretação criacionista, é sinônimo de coisas tão diversas como céu, atmosfera, espaço, contrariando o consenso (inclusive das traduções bíblicas) de que o firmamento (firme!) era entendido como uma estrutura rígida, um domo ou abóbada, conforme veremos mais adiante. Morris, no entanto, conhecia a interpretação consensual (do que chama de “críticos liberais”) quanto ao firmamento, mas não a aceitava, afirmando

Infelizmente a palavra em Inglês tem sido interpretada por muitos como se referisse a uma cúpula sólida através do céu, conseqüentemente essa ideia tem sido usado por críticos liberais como prova do status “pré-científico” do Gênesis. Nem a palavra hebraica original, nem qualquer das passagens em que ocorre sugere tal idéia, no entanto. [sic] O “firmamento” é simplesmente “espaço fino e estendido.” (MORRIS, 1976, trad. nossa)

Como um “espaço” pode ser “fino” e ter a tarefa de segurar “as águas de cima” (Gn. 1:7) é algo que está além da compreensão de muitos.

Vejamos alguns outros pontos fundamentais da interpretação Criacionista da Terra Jovem (CTJ):

1) Não havia morte, nem mesmo de animais, pois esta surgiu apenas com a queda de Adão.⁷ 2) O universo foi criado com uma “idade aparente”, maduro desde o princípio, sem passar por estágios de crescimento e desenvolvimento a partir de primórdios simples. (MORRIS, 1995, p. 209)⁸ 3) Não havia chuva antes do dilúvio, conforme Gn 2:5. A terra seria molhada por uma espécie neblina úmida, conforme a escritura. Outros CTJ afirmam que apenas não havia chovido até o dia da criação do homem. (MITCHELL, 2010) 4) Não é aceita a interpretação de que há duas histórias da criação. O que se afirma é que a dita “segunda” (a partir de Gên. 2:4b) é tão somente um detalhamento sobre a criação do homem e da mulher (do sexto dia). (MORRIS, 1995, p. 206)

⁷ As inconsistências e complicações com essa abordagem são inúmeras, pois então por que haveria Deus criado seres tão bem adaptados a serem predadores, como tubarões, leões e até insetos, se originalmente não precisariam usar suas “armas” para predação?

⁸ Os problemas físicos e teológicos com esta posição também são inúmeros. Muitos CTJ argumentam que os métodos de datação de rochas, estrelas, e etc. estariam incorretos, já outros não questionam os métodos, mas afirmam que eles aferem essa idade aparente, o que sugere que Deus teria deixado todas as evidências para termos certeza de um universo antigo, mas que na verdade é bem recente, tornando Deus um mentiroso.

É notável no corpo de crenças do criacionismo um esforço sobremaneira grande para relacionar a literalidade do relato de Gênesis 1 e 2 com a obra salvífica de Cristo, afirmando-se que a rejeição da primeira implica a rejeição automática da segunda, por causa da pretensa literalidade de ambos. Vemos isso claramente no excerto a seguir, que é parte de uma “carta” enviada a pastores de igrejas americanas alertando para o perigo que o cristianismo corre se tal interpretação não for ensinada:

Toda a esperança dos cristãos repousa sobre a existência de (1) um Jesus Cristo *literal*, descrita pela Bíblia como o Segundo Adão, que (2), *literalmente*, ofereceu seu corpo como um sacrifício pelos pecadores amados por Deus, e que pagou o preço por seus pecados em uma (3) cruz *literal* – um Jesus Cristo, que (4), *literalmente*, era o Filho de Deus. Foi esse Deus-homem que (5) *literalmente* morreu e foi (6) *literalmente* ressuscitado no (7) terceiro dia de 24 horas *literal*, após sua crucificação. Isso foi necessário porque o (8) primeiro homem *literal*, chamado Adão, que foi criado no (9) sexto dia *literal* de 24 horas da criação com toda a criação em estado de (10) *literal* perfeição imortal, e foi (11) *literalmente* declarado por Deus para ser (12) *literalmente* perfeito. Adão viveu em um (13) jardim *literal* chamado Éden, quebrou um (14) mandamento *literal* que foi (15), *literalmente*, falado a ele por Deus Todo-Poderoso, mandamento que o instruiu a não comer de uma (16) árvore *literal* do conhecimento do bem e do mal, causando assim (17) a morte *literal* sobrevinda a todos os homens e à vida animal. Agora, toda a criação está (18) *literalmente* morrendo, sujeita às forças entrópicas de decaimento, e a criação está esperando pela redenção final em que a Terra (19), *literalmente*, será restaurada a sua glória original, a mesma (20) perfeição sem-pecado e imortal *literal* da (21) primeira criação *literal* conforme descrita em Gênesis 1. Remova qualquer um desses blocos fundamentais e toda a estrutura entra em colapso, deixando o crente sem esperança. (*trad. nossa, grifos originais.*) (PHILLIPS, 1998)

Em suma, podemos concluir que a interpretação bíblica criacionista é quem condiciona a abordagem deste grupo com relação aos achados da ciência, efetivamente propondo acomodações no mundo natural que se encaixem com sua leitura literal da escritura como descrição acurada do mundo físico. Da mesma forma, sua hermenêutica teológica é completamente condicionada à literalidade do gênesis, de forma a crer que todo o cristianismo cai por terra se abandonada esta convicção.

2. Mito e Linguagem Mítica em Gênesis

Embora a penetração da interpretação criacionista do Gênesis na cultura e sociedade atuais seja crescente e fique cada vez mais em evidência para o público leigo, ela configura-se uma visão minoritária, dogmática e profundamente presa a grupos religiosos fundamentalistas quando confrontada com estudos teológicos sérios dos últimos dois séculos. A crítica textual e a crítica histórica desde o séc. XIX têm sido profícuas quando o assunto é exegese dos capítulos iniciais de Gênesis e seus achados tem confirmado a posição do célebre Hermann Gunkel, de que “a questão da historicidade dos relatos da criação não é mais uma questão aberta para o historiador moderno” (GUNKEL, 1901, p.1).

Ademais, uma leitura não-litera! do Gênesis, longe de ser uma “invenção” pós-Darwin (como frequentemente acusam os criacionistas), já aparecia em Agostinho e outros pais da igreja⁹, e ainda muito antes, com Fílon de Alexandria, por exemplo, no séc. I d.C.¹⁰.

O consenso, indisputável do ponto de vista histórico e literário, é de que os relatos da criação de Gênesis 1-3, e boa parte dos capítulos subsequentes até o 11 são escritos em linguagem mítica – ou seja, são mitos de criação. E antes que sejamos muito rápidos em tirar quaisquer conclusões sobre isso, é necessário esclarecer o que sejam: linguagem mítica e mito.

Aqui, se faz importante desfazer a compreensão usual e não erudita de que mito é sinônimo de ficção ou ilusão, ou simplesmente de uma história irreal, que nunca aconteceu. Segundo Eliade,

Seria difícil encontrar uma definição do mito que fosse aceita por todos os eruditos e, ao mesmo tempo, acessível aos não-especialistas. Por outro lado, será realmente possível encontrar uma única definição capaz de cobrir todos os tipos e todas as funções dos mitos, em todas as sociedades arcaicas e tradicionais? O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares. (ELIADE, 1986. p.12)

Em virtude dessa multiplicidade de enfoques para se lidar com o mito, faremos aqui uma breve análise de seus aspectos principais no que tange a função, forma e importância. Croatto (1994) parece-nos dar uma definição de mito suficiente para nosso propósito: “Mito é um *relato* de um *acontecimento originário*, no qual os *deuses agem*, e cuja finalidade é *dar sentido* a uma *realidade significativa*.” (grifo original).

1. Em primeiro lugar, o mito é um *relato*, ou seja, é um texto, pertencente a ordem literária do discurso, e como tal, pretende dizer algo a alguém a respeito de alguma coisa. Croatto destaca neste aspecto a função social do mito como discurso, bem como de toda a palavra humana.
2. O mito relata um *acontecimento originário*. Ele configura-se como ferramenta de compreensão da própria história e identidade de uma cultura – suas tradições fundantes. Por isso a abundância de mitos de criação.

É o *ilud tempus* da criação no qual as coisas são constituídas *como são agora*, no qual dão-se as normas que regulam uma sociedade, no qual se deitam as raízes da identidade cosmovisional de um povo. (CROATTO, 1996, p. 17.)

⁹ Russel Stannard, em seu “Science and the Renewal of Belief (1982)” credita a Agostinho a seguinte frase: “No princípio foram criados apenas germes ou causas das formas de vida que estavam para desenvolver-se posteriormente em curso gradual.” *Mesmo não citando referência direta à frase, ela se encaixa sim perfeitamente ao pensamento Agostiniano exposto em De Genesi ad litteram e também em De Trinitate*. Exposições sobre o tema em GILSON, Etienne. *Part 3 - Chapter 2: MATTER AND FORMS*. The Christian Philosophy of Saint Augustine. New York: Random House, 1960. p. 197-209.

¹⁰ Fílon admitia que sempre havia dois sentidos para a interpretação da Torá: o literal e o alegórico, e que o sentido real, aquele que devia ser buscado, era o alegórico.

3. Os deuses agem no mito. Eles significam a conexão simbólica da realidade com o transcendente, que tem força e poder para fazer tudo que é instaurado originariamente.
4. O mito dá sentido à realidade, pois, segundo Croatto, “as origens tem um prestígio ontológico de grande impacto para o ser humano”, e “remeter uma realidade presente à primordialidade é uma maneira – própria justamente do mito- de ligar algo com a fonte do ser.” (CROATTO, 1996. p.17) O mito não fala do passado, mas do presente, ou, como declara Malinowski, “não é unicamente uma história contada, mas uma realidade vivida.”¹¹ (MALINOWSKY, 1984, apud REIMER 2006, p.22)
5. As realidades de que tratam o mito são *significativas*, ou seja, não existem mitos para dar sentido a coisas banais. O mito responde a perguntas mais íntimas do ser humano sobre o seu ser e estar no mundo.

Para se realizar esta tarefa de interpretar religiosamente uma realidade vivida, é imprescindível o uso abundante de símbolos, pois estes “possuem uma reserva de sentido que é explorada por cada releitura sem que se possa ser esgotada.” (CROATTO, 1996. p.19) Só eles chegam no nível de profundidade requerida para a realidade que se intenta interpretar. Por isso, o autor lembra Paul Ricoeur quando dizia que o símbolo (e conseqüentemente o mito, sempre carregado de símbolos) “dá o que pensar.” (RICOEUR, 1959, p. 60)

O relato da criação de Gênesis 1-3 preenche perfeitamente essa descrição, trazendo uma abundância de símbolos – que foram já interpretados no próprio texto bíblico e o são até hoje – a serpente, as duas árvores, o fruto, etc.

A seguir, veremos qual “realidade atual” o mito da criação do Gênesis 1 e 2 pretende interpretar e em que contexto foram escritos.

3. O Relato da Criação Como Contramito Babilônico

É consenso entre os estudiosos que os capítulos iniciais de Gênesis nascem da redação Sacerdotal (fonte P) em contexto exílico ou pós-exílico, ou seja, entre os anos de 587 e 539 a.C., quando a antiga elite de Judá e Jerusalém foi deportada para a Babilônia. Num contexto totalmente novo, o povo judeu foi confrontado com realidades socioculturais e principalmente religiosas muito distintas das suas, e pra isso foi necessário articular a sua fé de forma a responder a estes novos desafios.

Como um povo oriundo da região siro-palestinense, Israel teve por centenas de anos a influência de povos vizinhos, cada qual com suas tradições culturais e seus mitos

¹¹ MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, Ciencia E ReligiaPo*. Lisboa: Edic’oPes 70, 1984 apud REIMER, Haroldo. *Toda a criação: Bíblia e ecologia*. São Leopoldo: Oikos, 2006. p. 22

de origem e criação. Desta vez, no exílio babilônico, não foi diferente, e certamente por lá o povo teve contato com o mais famoso mito cosmogônico babilônico, o *Enuma-Elish* (“Quando no alto”, em referência às suas primeiras palavras).

Este poema acádio, escrito em sete tabuinhas de barro com mais de mil versos, é um relato mitológico que traz a justificativa para a supremacia do deus Marduc sobre os outros deuses do panteão babilônico, descrevendo uma intensa batalha entre os deuses (VVAA, 1990, p. 13). Dessa batalha originou-se o universo e suas estruturas, conforme entendidas na época: o firmamento, os oceanos, rios, etc., e a humanidade, criada para servir aos deuses. Este mito cosmogônico da Babilônia revela características importantes sobre a sociedade e religiosidade dos povos que o criaram. Mas também revela um universo praticamente igual em termos estruturais ao universo pintado pelo relato de Gênesis 1, conforme veremos a seguir.

No entanto, é interessante perceber como o retrabalho dos redatores hebreus – que a ortodoxia cristã considerará como inspirados por Deus – preocupou-se majoritariamente com uma correção teológica do mito de criação babilônico do que com uma correção cosmológica/cosmogônica – ou seja, Deus não teria revelado a eles como o universo “realmente é fisicamente”. Nas palavras de um autor cristão americano:

Ao invés de aproveitar a oportunidade para acabar com a visão comumente aceita do universo, que estava cheia de erros cosmológicos e teológicos, Deus parece sequestrar a cosmogonia popular e usá-la como veículo para corrigir o registro teológico, deixando o registro cosmológico intacto. (*tradução nossa*) (GLOVER, 2007, p. 63)

Dessa forma, vemos que o povo de Israel procurou nacionalizar a história do cosmos e contrapor conceitos teológicos babilônicos com a teologia hebraica. A primeira diferença que salta aos olhos ao comparar a tradição hebraica da criação com a babilônica é que “o universo não é fruto de uma luta contra o caos ou contra os deuses” (REIMER, 2006, p. 32). De uma perspectiva cristã, Gordon Glover (2007, p. 62-63) afirma:

Ele [o universo] não está sujeito aos caprichos e desejos de uma legião de deidades temperamentais que mais parecem uma família disfuncional do que um exército de nobres divindades. (...) No mito babilônico, cada nova administração divina traz mais incerteza e imprevisibilidade à natureza. Em forte contraste, a bíblia nos mostra um mundo coerente criado em unidade pelas três pessoas da trindade trabalhando juntas em total harmonia. Ordem, propósito e uniformidade são tecidas no universo desde o princípio. (*tradução nossa*)

Ao dizer que o universo foi criado por um único Deus através de sua palavra criadora, o mito hebreu já declara o seu caráter polêmico e contra cultural, o que certamente foi uma séria acusação em meio a uma religião politeísta.

Outro ponto de polêmica correção teológica na história da criação hebraica com relação ao mito babilônico está na questão da luz e dos luzeiros. Num contexto de religião astrológica, em que os astros representavam as divindades maiores no panteão babilônico,

o relato da criação hebraica afirma que estes astros são obras da criação de Javé, e recebem dele uma função serviçal: devem fazer separação entre o dia e a noite, e servir de sinais para as estações, dias e anos (v.14). Eles são “secularizados e despotencializados como serviçais do Deus de Israel.” (REIMER, 2006. p.33)

É muito claro também na reconstrução hebraica do mito babilônico o caráter prescritivo e litúrgico do relato. Sendo oriundo da tradição Sacerdotal (P), e portanto preocupado com os rituais e leis judaicos, o relato tem preocupação em justificar o Shabat (instituído muito posteriormente na cronologia bíblica) desde o início dos tempos – um perfeito exemplo da função do mito de explicar a realidade vivida remetendo a um ponto primordial.

4. A Cosmologia Hebraica

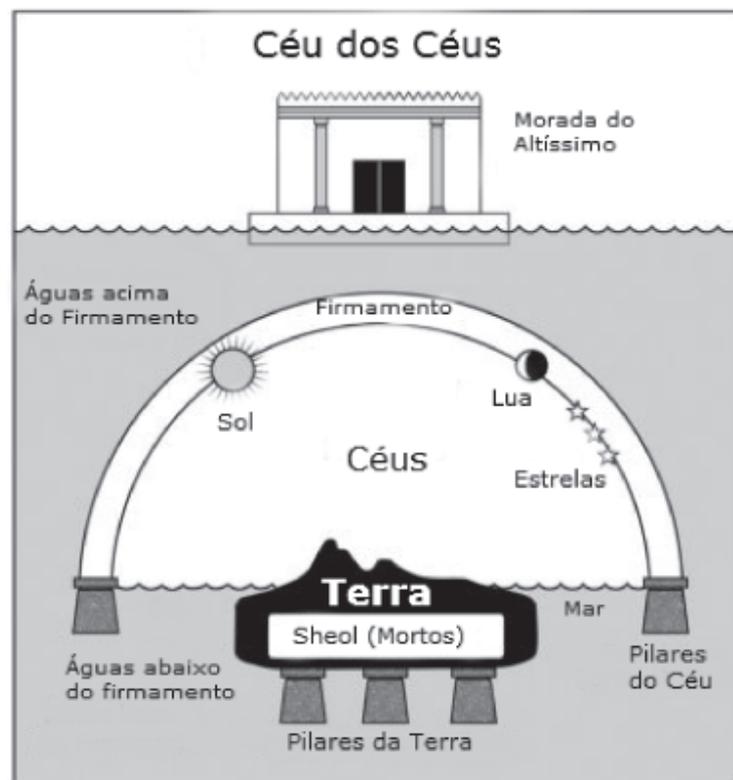


Fig. 1: Universo Tri-Partido, conforme entendimento do povo hebreu. (Adaptado do desenho de Kenneth Kully) cfe. Lamoureux, Denis O. I Love Jesus & I Accept Evolution. Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2009. p.47

O cosmos revelado pela história da criação bíblica (bem como pelos diversos outros textos que tratam do tema “Criação” na escritura) não difere em praticamente nada da maneira como os antigos povos entendiam o universo. É inútil tentar ver em um texto anti-

go uma representação do universo conforme o conhecemos hoje com o auxílio dos instrumentos e da análise científica. Esta representação antiga do cosmos é amplamente conhecida pela literatura do antigo oriente, e é comumente referida pelos estudiosos como “Universo Tri-Partido” (“3-tier universe”, ou “3-story universe” na língua inglesa). Ver fig.1.

É importante salientar que ela é uma representação perfeitamente consonante com uma observação direta da realidade, conforme a perspectiva do observador. Esta “perspectiva fenomenológica” foi exatamente a utilizada pelos autores bíblicos quando escreveram que “o sol se move no céu, e não a terra.” (ver Ec 1:5, Sl 19:6, Js 10:13) Esta concepção perdurou nas sociedades humanas até o séc. XVII, e recebemos essa herança até hoje em nossa linguagem do dia-a-dia – o pôr-do-sol e o nascer do sol, por exemplo.

Vamos analisar, então, algumas dessas concepções antigas sobre o cosmos e a Terra :

1. Embora não declarando explicitamente, a Bíblia entende a Terra como plana. A palavra “terra” aparece mais de 2500 vezes no Antigo Testamento (Hebraico: *eres*) e 250 vezes no NT (Grego: *ge*). Nunca é usada dando a ideia de esfericidade – o que seria perfeitamente normal nos diversos textos que afirmam Deus como criador, comparar a Terra a uma esfera, ou bola, ou a uma fruta. Ao contrário, o universo na Bíblia é comparado a uma tenda, com a terra como seu chão. (Sl. 19:4, 104:2 e Is. 40:22). Jesus, ao ser tentado por Satanás, também sobe no alto de uma montanha e de lá avista todos os reinos do mundo (algo só possível teoricamente com uma Terra plana.)
2. A terra é circular, e é circundada por um mar. Pr. 8:22-31 e Jó 26:7-14 descrevem a criação do mundo, aquele afirmando que Deus “traçava um círculo sobre a face do abismo”(v. 27); e este dizendo claramente “Marcou um limite circular sobre a superfície das águas, onde a luz e as trevas se confinam.”(v.10). E o já mencionado texto de Is. 40:22 também declara uma terra circular. “É ele o que está assentado sobre o círculo da terra, cujos moradores são para ele como gafanhotos; é ele o que estende os céus como cortina, e o desenrola como tenda para nela habitar.” Esta concepção da Terra plana, circular e circundada por um mar também circular é confirmada pelo célebre “Mapa-mundi Babilônico”, que data de aprox.. 500 a.C., encontrado no séc XIX na região sul do atual Iraque.
3. A terra é imóvel. A Bíblia registra três vezes que “o mundo se acha firmado, de modo que se não pode abalar” (1 Cr. 16:30, Sl. 93:1, Sl. 96:10). A estabilidade da terra é entendida como a de um prédio, firmado em sólidas fundações, que é exatamente como os autores registram quando falam das “fundações (fundamentos) da terra” - Jó 38:4-6, Pr. 8:29, Jr. 31:37. Por exemplo: “Lançaste os fundamentos da terra, para que ela não fosse abalada em tempo algum.” (Sl. 104.5)
4. Uma sólida estrutura circular, uma abóbada, domo ou cúpula – chamada na Vulgata de *firmamentum* – por isso o português firmamento - segurava um corpo d’água acima da terra. O Salmo 148:4 não deixa dúvidas: “Louvai-o, céus dos céus, e as

“águas que estão sobre os céus!” Criado no Segundo dia da criação, o firmamento separava, conforme explicitamente afirma o texto bíblico em Gn. 1:6-8, as “águas de cima” das “águas de baixo” (ver figura 1). Biblicamente, não há como negar a compreensão de clara existência desta estrutura, e talvez esta seja a maior dificuldade da argumentação criacionista, que continua a procurar diferentes interpretações para esta estrutura tão claramente descrita na Bíblia. Conforme já brevemente abordamos, a palavra firmamento é a hebraica *râqîa'* derivada do verbo *râqa'* que é usada em dois contextos apenas na Bíblia: 1) Aplainando metais, batendo-os como que com um martelo de forma a formar finas folhas (lâminas) de metal, conforme Ex. 39:3: “Bateram (*râqa'*) o ouro em lâminas delgadas, as quais cortaram em fios...” 2) Contexto de criação do céu, conforme Jó 37:18: “Acaso podes, como ele, estender (*râqa'*) o firmamento, que é sólido como um espelho de bronze fundido?”¹² Há ainda um texto de Nm.16:38 que usa um substantivo - “riqqa” – derivado de *râqa'*, que também dá a ideia de “laminar”, aplainar, como que uma chapa de metal. Assim Deus teria criado o firmamento, conforme Gn. 1.

Dessa cúpula ou abóbada, a chuva – obviamente, já que há um oceano de água acima do firmamento - caía pelas janelas do céu, como mostram Gn. 7:1 (“e as janelas dos céus se abriram...”) e 8:2.

Outra noção interessante sobre a cosmologia antiga é que o céu - “lugar de habitação celestial do Altíssimo” – era entendido como um lugar físico, e ficava descansado por sobre o “o oceano celestial” – as águas de cima: “Tu que te cobres de luz como de um manto, que estendes os céus como uma cortina. És tu que pões nas águas os vigamentos da tua morada...” Salmos 104:2-3, cfe. 148:4.

Da mesma forma o mundo dos mortos - Sheol (usada 65 vezes no AT) ou o Hades (25 vezes no NT) - , era entendido como lugar físico e real, e não como “outra dimensão”, como fazem alguns no séc. XXI. Vejamos Nm. 16:31-33

E aconteceu que, acabando ele de falar todas estas palavras, a terra que estava debaixo deles se fendeu; e a terra abriu a boca e os tragou com as suas famílias,(...) Assim eles e tudo o que era seu desceram vivos ao Seol; e a terra os cobriu, e pereceram do meio da congregação.

Conclusão

Qual seria então a relevância atual de um texto bíblico que apresenta tão “obsoleta” visão do cosmos, tão antiquada visão das origens à luz da ciência moderna? Teria o relato bíblico da criação uma mensagem para o mundo e a igreja atual se desprendido da literalidade e historicidade das informações ali contidas? Como vimos, o movimento criacionista acredita que não, que a mensagem de fé está intimamente ligada com a literalidade do texto. Mas, afortunadamente, essa não é a visão da ortodoxia cristã, nem

¹² A língua inglesa traduz como “spread out”, “beaten out”, ou “hammered out”.

hoje e nem no passado. Calvino, por exemplo, já havia comentado sobre o assunto há muitos séculos:

O Espírito Santo não tinha a intenção de ensinar a astronomia, e, ao propor a instrução comum para as pessoas mais simples e sem instrução, fez uso por Moisés e outros profetas da linguagem popular, para que ninguém pudesse abrigar-se sob o pretexto de obscuridade, (...) o Espírito Santo prefere falar infantilmente a ser ininteligível para os humildes e ignorantes. (CALVINO, 1949, p.184)

O que Calvino anuncia tão brilhantemente aqui é o que tem sido chamado de “princípio da acomodação”. Lamoureaux (2009, p.45) afirma que, de acordo com esse princípio interpretativo,

(...) passagens nas Escrituras que lidam com o mundo físico apresentam uma *Mensagem de Fé* e uma *ciência incidental antiga*. Conforme este princípio interpretativo, a inerrância bíblica está na Teologia Divina, e não nas declarações que faz sobre a natureza. (...) A ciência nas Escrituras é vital para transportar as verdades espirituais. Ele atua como um copo ou recipiente que oferece “águas vivas” (João 4:10). No entanto, a palavra *incidental* carrega o significado de “aquilo que está ao lado” e “acontecendo em conexão com algo mais importante.” Em outras palavras, a ciência antiga na Escritura está “ao lado” do “mais importante”: a Mensagem de Fé. (*tradução nossa*) (*grifos do autor*)

Dessa forma, numa perspectiva cristã, ao revelar ao povo hebreu que Deus criou o universo, o Espírito Santo teria “descido” ao nível do povo, acomodando essa mensagem de fé ao nível de conhecimento do povo, usando as noções científicas da época, inclusive do cosmos.

Diversos autores já apontaram que o princípio da acomodação é parte fundamental da teologia cristã, sendo uma realidade personificada na própria encarnação de Jesus Cristo,

o qual, subsistindo em forma de Deus, não considerou o ser igual a Deus coisa a que se devia aferrar, mas esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, tornando-se semelhante aos homens; e, achado na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz. (Filipenses 2:5-8).

Da mesma forma, estaria o Espírito Santo usando o princípio da acomodação – ou seja, usando um contramito babilônico nacionalizado, permeado por uma “ciência antiga”, pré-copérnica, pré-darwiniana, como veículo para falar de verdades espirituais de fundamental importância para a vida humana? Certamente achamos esse ser o caso.

Referências

ACT 590 of 1981—General Acts, 73rd General Assembly, State of Arkansas. Disponível em <<http://www.talkorigins.org/faqs/mclean-v-arkansas.html>> Acesso em 30 mai. 2013.

CALVIN, John. Commentary on the Book of Psalms. Grand Rapids, MI: Eermans, 1949, vol.5. Comentário do Salmo 136. Disponível em <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom12.pdf>> Acesso em 17 dez. 2012.

- CROATTO, José Severino. *Los Lenguajes De La Experiencia Religiosa: Estudio De Fenomenología De La Religión*. Buenos Aires: Fundación Univ. a Distancia Hernandarias, 1994.
- CROATTO, José Severino. O mito como interpretação da realidade: considerações sobre a função da linguagem de estrutura mítica no Pentateuco. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*. Petrópolis, v. 23, 1996.
- ELIADE, Mircea. *Aspectos do Mito*. Lisboa: Ed. 70, 1986.
- GILSON, Etienne. *Part 3 - Chapter 2: Matter and Forms*. The Christian Philosophy of Saint Augustine. New York: Random House, 1960. p. 197-209.
- GLOVER, Gordon J. *Beyond the Firmament: Understanding Science and the Theology of Creation*. Chesapeake, VA: Watertree, 2007.
- GUNKEL, Hermann. *The Legends of Genesis, the Biblical Saga and History*. Trans. William Herbert Carruth. Chicago: Open Court, 1901.
- HYERS, C. A queda e ascensão do criacionismo. *Theologando*, São Paulo, n. 3, p. 411-415, 1984. Orig. disponível em: <<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1917>>. Acesso: 7 jul. 2012.
- LAMOUREUX, Denis O. *I Love Jesus & I Accept Evolution*. Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2009.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edic'ões 70, 1984.
- MITCHELL, Tommy. *Arguments Christians Should Not Use - There Was No Rain Before the Flood. Answers in Genesis*. Answers in Genesis, 19 Out. 2010. Disponível em: <<http://www.answersingenesis.org/articles/2010/10/19/rain-before-flood>> Acesso em 10 dez. 2012.
- MORRIS, H. M. *O Enigma das Origens - A Resposta*. Belo Horizonte, MG: Editora Origens, A.B.P.C. 1995.
- MORRIS, Henry M. *The Genesis Record: A Scientific and Devotional Commentary on the Book of Beginnings*. Grand Rapids: Baker Book House, 1976. Disponível em: <<http://www.vananne.com/evolutionvscreation/The%20Genesis%20Record.htm>> Acesso em 30 mai. 2013.
- NUMBERS, Ronald L. *The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2006
- PENNOCK, Robert T. *Tower of Babel: The Evidence against the New Creationism*. Cambridge, MA: MIT, 1999.
- PHILLIPS, Doug. *An Urgent Appeal to Pastors*. Back to Genesis (No. 119), Acts and Facts (Nov 98), ICR. Disponível em: <http://www.icr.org/article/847/> Acesso em: 30 mai. 2013
- REAGAN, David. *When Was Satan Created?* Antioch Baptist Church of Knoxville, TN, USA. <<http://www.learnthebible.org/when-was-satan-created.html>>. Acesso em 04 dez. 2012
- REIMER, Haroldo. *Toda a criação: Bíblia e ecologia*. São Leopoldo: Oikos, 2006.
- RICOEUR, Paul. *Le symbole donne à penser*. Esprit 7/8, p. 60-76, 1959.
- STANNARD, Russell. *Science and the Renewal of Belief*. London: SCM, 1982.
- VVAA. *A criação e o dilúvio segundo os textos do Oriente Médio Antigo* (Documentos do mundo da bíblia – 7). Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1990.

DEUS REI-JUIZ-CRIADOR: O SL 96 NO CONTEXTO CANÔNICO

Zuleica Aparecida Silvano*

Resumo: O tema da realeza perpassa todo o saltério e é marcado por asserções teológicas e messiânicas, que desvelam uma verdadeira exaltação da majestade universal de Deus. Nota-se, desde a noção de Deus-Rei-Guerreiro, como aquele que age contra os adversários do povo, até o Deus-Rei-Juiz e Rei-Criador, que por meio do seu domínio régio restabelece a ordem social, ético-jurídica e cósmica. Dentro dessa temática, encontra-se o Sl 96. Um hino imperativo que inicia com uma convocação universal a louvar a JHWH, por seu agir na história e na criação; convida os povos a peregrinar e a experimentar a santidade divina no santuário e termina com a exultação universal e cósmica, pela vinda e pelo juízo de Deus. Esta comunicação objetiva confrontar o Sl 96 com os Sl 89.93-95.97-98, mediante a leitura canônica (método sincrônico), e demonstrar como o Sl 96, por meio da análise da temática, do vocabulário, imagens e símbolos, responde à crise da monarquia, expressa no Sl 89 e confirma a fidelidade e a realeza de Deus na história e na criação, na sua unidade com os salmos posteriores e anteriores. Oxalá, deste modo, seja possível reafirmar a nossa fé no senhorio universal de Deus e no seu único desígnio salvífico-histórico, que inicia na criação e prossegue até a sua ação futura, e que, ao ser reconhecido por todo ser humano, faz surgir uma sociedade nova, na qual se cantará sem cessar o Cântico Novo.

Palavras-chave: Realeza divina. Fé. Cântico Novo.

Introdução

O Sl 96 é uma breve composição que pertence aos chamados salmos de JHWH-rei. O tema da “realeza”, que perpassa todo o saltério, é marcado por asserções teológicas e messiânicas, que desvelam uma verdadeira exaltação da majestade universal de Deus. Nota-se assim, desde a noção de Deus-rei como aquele que age contra os adversários internos e externos (rei-guerreiro) do seu povo, até o Deus-Juiz-Criador, que por meio do seu domínio régio restabelece a ordem: social, ético-jurídica e cósmica, não somente sobre Israel, mas sobre todas as nações (Sl 47,8), em todos os âmbitos (religioso, político, social)

Não é o objetivo deste estudo analisar exegeticamente o Sl 96, mas confrontá-lo com os Sl 89.93-95.97-98, mediante a leitura canônica. Deste modo, demonstrar como o Sl 96, por meio da análise da temática, do vocabulário, imagens e símbolos, responde à

* Realizou o seu mestrado no Pontifício Instituto Bíblico, é assessora do Serviço de Animação Bíblica / Paulinas. Faz parte do Grupo de Pesquisa da FAJE e é membro da ABIB (Associação de Pesquisa Bíblica do Brasil). E-mail: zuleica.silvano@paulinas.com.br.

crise da monarquia expressa no Sl 89 e confirma a fidelidade e a realeza de Deus na história e na criação, na sua unidade com os salmos posteriores e anteriores.

Mas, antes de abordar o tema principal, apresentar-se-ão uma possível tradução do Salmo em questão, alguns elementos introdutórios sobre a sua estrutura e os aspectos teológicos significativos.

1. Tradução do Salmo 96

- ¹ Cantai ao *Senhor*¹ um cântico novo,
cantai ao *Senhor*, toda a terra.
- ² Cantai ao *Senhor*, bendizei o seu nome;
proclamai dia após dia a sua salvação.
- ³ Narrai entre as nações a sua glória,
entre todos os povos, as suas maravilhas.
- ⁴ Porque grande é o *Senhor* e muito digno de louvor,
ele é temível sobre todos os deuses².
- ⁵ Porque todos os deuses dos povos são ídolos,
mas o *Senhor* fez os céus.
- ⁶ Glória e majestade estão diante dele,
força e beleza estão no seu santuário.
- ⁷ Tributai ao *Senhor*, famílias dos povos,
tributai ao *Senhor* glória e força.
- ⁸ Tributai ao *Senhor* a glória devida ao seu nome;
trazei oferta de forma que entreis nos seus átrios.
- ⁹ Prostrai-vos ao *Senhor* no esplendor da santidade;
tremei diante dele toda a terra.
- ¹⁰ Dizei entre as nações: o *Senhor* é rei
Certamente, é firme o mundo, não pode vacilar
e ele governará os povos com equidade.
- ¹¹ Alegrem-se os céus e exulte a terra;
ribombe o mar e a sua plenitude.
- ¹² Festeje o campo e tudo o que nele há;
então comecem a se regozijar todas as árvores do bosque,
- ¹³ na presença do “*Senhor* que vem”, pois está vindo para julgar a terra;
julgará o mundo com justiça e os povos com retidão.

2. Aspectos elementares do Sl 96

O Sl 96 é um hino imperativo, provavelmente escrito entre o período persa ou helenístico, que inicia com uma convocação a toda a terra, para louvar o Senhor (Deus de Israel), por seu agir na história e na criação (vv. 1-5); na parte central convida os povos a

¹ O título Senhor está traduzindo o tetragrama (JHWH).

² Outra tradução possível seria: “ele é temível mais que todos os deuses”.

peregrinar e a experimentar a santidade divina no santuário (vv. 6-9) e termina com a exultação universal e cósmica, pela vinda e pelo juízo de Deus (vv. 10-13).

A composição é refinada, pois o autor utiliza vários recursos estilísticos de uma forma adequada, criando um impacto retórico no leitor, mas sem prejudicar o discurso linear e a monotonia solene dos hinos imperativos. Tende-se ao paralelismo sinonímico macroestrutural (vv. 1-3 com o termo “Cantai ao Senhor”) e também às estruturas menores (v. 9) e verifica-se a capacidade do autor em unir forma (recursos estilísticos: formais, gramaticais, poéticos) e conteúdo (vv.1-2, 7-9; 13).

O salmo é impregnado de vocábulos que exprimem totalidade e universalidade; predomina o uso de sequências de palavras oriundas do mesmo campo semântico, como o comunicacional (vv.1-3), o do culto-adoração (vv. 7-9), o do júbilo (vv. 11-12), o do campo jurídico (v. 13). Ele cria paralelismos com os elementos cósmicos (vv. 11-12) e com elementos significativos da experiência exodal (vv.1-5). Verifica-se também o uso de fórmulas fixas presentes nos outros salmos (por exemplo: “cântico novo”, “glória e majestade”; “grande é o Senhor”). Os atributos divinos são enunciados com auxílio de frases nominais (v. 4), e os títulos são deduzidos por meio da sua ação, como a de criar (v. 5b), a de reinar, a de governar (v. 10) e a de julgar (v. 13).

O hino em questão caracteriza-se por uma clara consciência, por parte de Israel, de ser um povo eleito e da sua missão como instrumento de salvação a todas as nações. Porém, o seu escopo não é refletir sobre a relação entre Israel e as outras nações, mas em louvar a realeza universal do Deus de Israel (JHWH)

Mediante pontos fundamentais da Teologia da Criação, Israel é convidado a fazer uma nova experiência e a anunciar (v. 2c) a todos os povos/nações o projeto do Senhor. Projeto divino, que nasce nos tempos das origens (v. 5b), concretiza-se na história e caminha rumo a sua realização definitiva. Tudo isso desafia Israel a descobrir novas formas, não somente para a sua relação com Deus, mas também para o seu relacionamento com as outras nações.

Constata-se que o vocabulário e as temáticas confluem de duas tradições: do Êxodo/ Sinai (Aliança, Lei e conexão com Ex 14–15) e Sião (Santuário). Nota-se também uma grande influência do profeta Isaías, sobretudo, do Deutero-Trito Isaías (cf. Is 42; 51,4-5; 52,10; 55-59; 61-66) na perspectiva do “Novo Êxodo” e da “Nova Criação”, porém verificam-se resquícios do Primeiro Isaías (cf. Is 2,1-2; 12). As características escatológicas presentes no Sl 96,11-13 remetem às profecias de Sofonias e Malaquias. Além dos salmos do IV livro do saltério e dos textos do saltério que contém a expressão “cântico novo”, o Sl 96 possui grande afinidade com os salmos 29; 47-48; 66-67 e 145.

Enfim, o Sl 96 convida toda a terra a reconhecer que o único Deus que salva é JHWH, pois os povos podem testemunhar, por meio da história de Israel, as grandes obras realizadas por Ele.

3. O Sl 96 e o seu contexto no saltério

Neste primeiro momento considerar-se-á a relação existente entre o Sl 89 e o Sl 96 e, numa segunda análise, o confronto do Sl 96 com os Sl 93–95.97–98.

Os exegetas consideram os salmos 93–100 como resposta à crise do fim da monarquia expressa no Sl 89. Propõem-se, portanto, verificar qual é o papel do Sl 96 ou qual é a resposta que ele dá às perguntas presentes, sobretudo, nos vv. 39-52 do Sl 89 e certificar como o Sl 96 confirma a fidelidade de JHWH que escuta a súplica da comunidade, que confiante espera (Sl 89,53).

3.1 O Sl 89 em confronto com o Sl 96

O Sl 89 inicia com uma composição hínica (vv. 1-19) que exalta a misericórdia e a fidelidade de Deus. A segunda parte é caracterizada por um oráculo (vv. 20-38) que expõe a promessa feita a Davi; prossegue com uma lamentação (vv. 39-52), acusando JHWH de não agir com misericórdia e de renegar a aliança davídica e termina com a típica conclusão dos livros no saltério (v. 53), fechando, portanto, o III livro dos salmos.

Os salmos 89 e 96, provavelmente, são do período pós-exílico e estabelecem uma profunda sintonia ao constatar a afinidade lexical (são 28 termos afins), presente não somente na parte hínica, mas também no oráculo e na lamentação.

Constata-se ainda que os propósitos e os motivos apresentados no Sl 89,2-9.53 são retomados em forma de imperativos no Sl 96,1-5, numa perspectiva universal, isso é visível: no intento de “cantar” e “bendizer o Senhor” (Sl 89,53 e 96,2); nas referências ao “nome” (Sl 96,2 e 89,13.17); no aspecto temporal (Sl 89,2.53 e 96,2) e no fazer conhecida a fidelidade de Deus, por meio da comunicação de geração em geração no Sl 89 e pela sequência de verbos de comunicação no Sl 96.

A conexão entre a teologia da criação e a experiência exodal (Ex 14-15) é verificada em ambos os salmos, ao testificar o uso dos termos “maravilhas” e “terrível” e a comparação com outros deuses.

A dimensão “escatológica”, presente na última frase do Sl 96, não é um elemento explícito no Sl 89, mas é importante sublinhar que a exultação no Sl 96,11-12, está em sintonia com o júbilo do cosmo no Sl 89,7-9. Nos dois salmos, a exultação cumpre a mesma finalidade: aclamar a superioridade de JHWH e realizar o objetivo próprio da criação que é de louvar e estar em comunhão com o seu Criador, evidenciando, assim, a relação entre criação e escatologia (“mundo” no Sl 89,12 e Sl 96,10.13). Pode-se dizer, então, que o momento escatológico do Sl 96 é justamente o retorno à função original da criação e da realização do projeto sonhado por Deus, explícitos na parte hínica do Sl 89.

Percebe-se, igualmente, que as crises, no decorrer da história (símile àquela retratada no Sl 89,39-52), mormente proporcionam futuras expectativas e ajudam a moldar as noções escatológicas. Deste modo, a inexistência de sinais de expectativas escatológicas

no Sl 89, não significa que não haja uma perspectiva de orientação futura, porque essa é prevista no v. 53, que expressa a crença de que o Senhor, com certeza, responderá às súplias descritas nos vv. 39-52.

Sob o ponto de vista de uma leitura canônica entre os dois salmos em questão, é possível dizer que o Sl 96 responde ao Sl 89, ao confirmar a fidelidade e a realeza de JHWH na história e na criação e ao afirmar a sua total vitória (“cântico novo”) sobre todos os tipos de caos.

O tema da restauração do ungido ou da promessa davídica, expresso no Sl 89, encontra-se, de forma implícita no Sl 96, nas alusões a Sião (cidade de Davi, onde o Senhor reina universalmente) e no convite universal ao louvor (ao considerar que a vocação do ungido era manifestar o domínio régio divino).

3.2 Sl 96 e os salmos de JHWH-Rei (Sl 93–95 e 97–98)

O Sl 96 pertence ao IV livro do saltério e ao bloco dos Sl 93–100 caracterizados pela expressão: JHWH é rei (Sl 93,1; 96,10; 97,1; 99,1), por conseguinte a realeza do Senhor (Deus de Israel) e a extensão do seu domínio são seus temas principais. Este estudo do contexto do saltério limita-se à comparação entre o Sl 96 e os salmos 93–95 e 97–98.

Nos salmos 93–100, predomina o gênero literário hínico e há o maior número de ocorrências do nome próprio de Moisés e o uso exclusivo do tetragrama. Ele é apresentado como rei, criador, juiz, único Deus e santo. As teologias e as tradições que marcam fortemente esses salmos são: teologia da criação, a experiência exodal (especialmente Ex 14–15), a perspectiva profética de Isaías, a tradição do Sião e do Sinai (com a relevância da Torah).

O fio condutor dos salmos, do ponto de vista temático, é o mesmo da parte hínica do Sl 89 quando caracteriza a realeza de JHWH e, conseqüentemente do seu ungido.

O Sl 93 inicia apresentando os temas que serão desenvolvidos nos salmos sucessivos: a majestade de JHWH (v. 1), a estabilidade do mundo (sentido cósmico e ético; v. 1), a vitória sobre o caos (vv. 3-4), a realeza que se concretiza no templo (indica a santidade do templo) e na lei (v. 5). Ressalta, porém, que não obstante haja várias temáticas, o tema principal é a realeza expressa pela estabilidade cósmica. Nota-se que a instabilidade é representada mediante a força do mar (v. 3) e a estabilidade pela força potente de JHWH (v. 4), pela sua vitória sobre o caos primordial (vv. 3-4), a sua fidelidade ao retomar a temática presente no Sl 89, 1-3.6.10.12-14 e pela manifestação de Deus como rei-criador.

O restabelecimento da justiça, introduzido no Sl 93,5, é o tema abordado no Sl 94 (cf. Sl 93,5 e o Sl 94,1). Verifica-se, porém de novo, que são indicadas duas realidades: a injustiça que coloca em dúvida a realeza de JHWH (vv. 3-8.16.20.21) e a sua presença fiel que corrige (v. 12), não abandona (vv. 14-15), sustenta, socorre (v. 17), gerando, como consequência, a condenação dos ímpios, através da sua própria conduta (vv. 22-23). Legítima, portanto, a fidelidade de JHWH-rei e a sua função como juiz.

O Sl 94 retrata os elementos presentes no Sl 89,15.22-24.31-38. Um fator diferenciador é que o Sl 94 não utiliza os termos “Israel” e “outras nações”, mas distingue os justos (retos de coração ou a categoria dos oprimidos - órfãos, migrantes e viúvas) dos ímpios (os malvados, aqueles que oprimem), abrindo-se a possibilidade da universalidade da realeza divina.

O louvor, a sua superioridade entre os deuses e a criação são elementos que corroboram a afirmação de que JHWH-rei é o único Deus (Sl 95,3.7) e, se há um Deus, todos os que o escutam e o seguem fazem parte do seu povo (v. 7).

Os vv. 8-11, do Sl 95, trazem as dúvidas que contrastam com a afirmação da unicidade de Deus, isto é, a desconfiança da ação salvífica de JHWH na história (Ex 17,3) e da sua presença no meio do povo (Ex 17,7), em contraste com o título “rocha de salvação” (Ex 17,6; Nm 20,10-11) e de pastor que guia o seu povo (Sl 95,7). Por conseguinte, essas dúvidas fortalecem a idolatria (Dt 6,14-16; 9,21-22; Sl 81,8-17) e proporciona a falta de fé na manifestação da “santidade” de JHWH (Nm 20,12).

Outro contraste é o convite a entrar no templo e prostrar-se diante de Deus (Sl 95, 1-2) e o negar a entrada no “lugar de repouso” (v. 11), lugar que pode ser interpretado como sendo a terra prometida (no final da travessia no deserto) ou o templo (Dt 12,9).

Releva-se, ainda, a afinidade lexicológica e temática entre o Sl 95,3-5. 6-7 e Sl 89,6-14.26-28 e 16-19.

O Sl 96 inicia com o convite a cantar um “cântico novo”. Mormente, esse sintagma é utilizado para exprimir a reação diante de uma situação de salvação ou de vitória. Na leitura canônica, o “cântico novo” do Sl 96 expressa o triunfo contra o caos primordial e a estabilidade do cosmo; a afirmação de JHWH-criador (Sl 93,1 e 96,10); o anúncio da “santidade da casa de JHWH (Sl 96,6.9); o restabelecimento da justiça contra as afirmações dos ímpios (Sl 96,13 e Sl 94,2.15; e Sl 96,13 e 94,15); e a superação definitiva da idolatria com a confirmação da unicidade de Deus (no Sl 95,3 e no Sl 96,4).

Assim, o “cântico novo” do Sl 96 representa todas as vitórias de JHWH relatadas nos Sl 93–95, que esquematicamente, visualizam-se da seguinte forma:

Salmo	Vitória	Sl 96 celebra
93	contra o caos primordial	a criação (v. 5b)
94	contra a injustiça	o restabelecimento ético (vv. 10.13)
95	contra a idolatria	o monoteísmo (vv. 2-5a.7-9)

Os vv. 6-9 do Sl 96 tratam da liturgia das “famílias dos povos” no “santuário” e a presença diante da santidade de JHWH e do seu templo, confirmando a unicidade de Deus (Sl 95,1-7), o valor do santuário (Sl 95,11 e Dt 12,9) e a sua santidade (Sl 93,5). Por outro lado, relaciona-se, de forma antitética, com a experiência em Massa e Meriba (Sl 95,8-9; Nm 20).

Todas as vitórias de JHWH confirmam a sua fidelidade e seus atos salvíficos na história e na criação (Sl 96,1-5.7b-8) e conduzem ao júbilo de todo o cosmo que, com grande expectativa, se prepara para a vinda e o juízo escatológico. No Sl 96, o julgamento é inserido num contexto de salvação e de convite à esperança (vv. 11-12) e as suas duas dimensões (recompensa aos justos e condenação aos ímpios) são aludidas de forma implícita.

O evento da vinda de JHWH preanunciado no Sl 96 é descrito no Sl 97, em que é explícita a distinção entre a sorte dos justos (vv. 8-12) e dos ímpios (vv. 2-7), diante da presença do Senhor no juízo escatológico. Do ponto de vista lexicológico, constata-se, no Sl 97, a repetição dos vocábulos significativos, justamente dos vv. 10-13 do Sl 96.

O Sl 97 acena ao “Dia do Senhor”, marcado por elementos apocalíptico-escatológicos, semelhantes aos presentes em Ml 1,1-5; 3 e Zc 14. Inicia com a exultação (conforme Sl 96,10-12), como uma forma de reunir todos os povos e sublinha a prática da justiça e do direito como a forma de caracterizar a realeza de JHWH (Sl 97,2 cf. 89,15). Prossegue com o julgamento concretizado em um juízo punitivo sobre todos os adversários (Sl 89,24.43) e cruento, o qual atingirá o cosmo (vv. 4-5) e todos os povos (Sl 97,6), mas, sobretudo, será devastador para os idólatras (Sl 97,7 cf. Sl 96,4-5) e os ímpios (Sl 97,10), retomando os pecados denunciados pelos profetas: a idolatria (Sl 95) e a injustiça (Sl 94). Não obstante os efeitos diferentes para os justos (o resgate no v. 10 e o triunfo nos vv. 8.11-12) e ímpios (castigo), a punição de JHWH-juiz objetiva a conversão de todos, amenizando a sua característica de terror, extermínio e obscuridade para transformar-se em um Dia de Luz (Sl 97,11 e cf. Zc 14,6-7.9). Assim, da parte de JHWH se instaura uma nova ordem de relações religiosas (v. 9) e sociais (vv. 6.12) para uma nova história da aliança: a instauração do seu Reinado.

No Sl 98 há vários pontos de contatos com o Sl 96. Do ponto de vista lexicológico, constata-se no Sl 98 a repetição de vocábulos (cf. Cf. 98,1.2 e 96,2. 3.5.9 e outros) e dos sintagmas presentes no início do Sl 96 (“Cantai ao Senhor um cântico novo”) e no final. Contudo, a repetição das frases finais sofre algumas alterações como a omissão do segundo “pois está vindo” e a mudança da expressão “retidão” para “equidade”.

Em ambos os salmos constatam-se a fórmula típica JHWH-rei (Sl 96,10; 98,6) e os enunciados: “para o Senhor toda a terra” (Sl 98,4; 96,1) e “ribombe o mar e a sua plenitude” (98,7 e 96,11).

Com relação ao Sl 89, constata-se a afinidade entre o v. 14 e Sl 98,2. Quanto à estrutura, é símile à do Sl 96 (em três partes). Assim, os vv. 1-3 do Sl 98 apresentam o convite e a motivação a cantar um “cântico novo” e a louvar a ação salvífica de JHWH. Logo após, é dirigido a toda a terra o convite para aclamá-lo nos vv. 4-6 e, conclui-se com a convocação das “montanhas” e do “mar”, nos vv. 7-8, para exultar o Senhor, sendo esses motivados pela Sua vinda e o Seu julgamento (v. 9). Outra afinidade entre o Sl 96 e 98 é a predominância de vocábulos que expressam a experiência exodal (Sl 98,1-3); da influência da teologia profética presente no Deutero-Trito Isaías (Sl 98,3.4.8) e a dimensão positiva do juízo escatológico.

Verifica-se uma sequência entre o Sl 97,12 e 98,1, no qual o convite ao júbilo e a celebrar a santidade de JHWH (Sl 97,12) é relacionado com o cantar as maravilhas que, no Sl 98, significa reconhecer as manifestações do seu agir santo (Sl 98,1).

Canonicamente, os motivos do “cântico novo” do Sl 96, como foram acenados, são as vitórias presentes nos salmos anteriores (93–95). No Sl 98, além de sintetizar os motivos do Sl 96 por meio da expressão “porque fez maravilhas” (cf. Sl 96,3), há como motivação, especialmente, a vinda, o juízo e a vitória de JHWH, anunciados no Sl 96,11-13 e realizados no Sl 97. Portanto, o verbo “vir” no Sl 98,9 pode ser traduzido por um perfeito (“veio”, diferente do Sl 96,13) e o imperfeito de “julgar” pode ser lido como uma ação não completa, porém iniciada. Outra alternativa para o imperfeito seria de manter o tempo futuro e optar pelo segundo sentido do verbo hebraico, ou seja, “governar”. Desse modo, alega-se que, após o julgamento, o Senhor governará eternamente o seu povo. Elemento que pode ser corroborado pela utilização no Sl 98,9 da expressão “equidade” símile ao Sl 96,10e e não “retidão” conforme Sl 96,13.

Notam-se, contudo, algumas diferenças ao comparar o Sl 98 com o Sl 96. Entre elas, destacam-se a ausência, no Sl 98, de uma alusão explícita à criação (apesar de ser possível deduzir, implicitamente, na análise do termo “maravilhas” e da explosão jubilosa no Sl 98,7-8) como se constata no Sl 96,5. No Sl 98, a justiça é revelada (cf. v. 2), portanto, não há nenhuma menção da necessidade do anúncio da salvação a outros povos ou nações (cf. Sl 96,3.10); nem referência aos ídolos e os títulos de JHWH surgem como afirmações e não como um argumento a ser desenvolvido (cf. Sl 98,3; 98,6). Outra diferença é a ausência de uma sequência ritual símile a descrita no Sl 96,7-9, privilegiando a aclamação (Sl 98,4-6) e ao descrever a exultação cósmica, o Sl 98 cita somente um elemento (“mar”) daqueles presentes no Sl 96,11-12.

Existem alguns vocábulos que se repetem, particularmente, nos salmos 95–98: “diante dele” ou “face” (Sl 95,2.6; 96,6-9; 97,3.5; 98,6.9) num contexto cultual; “terra” (Sl 94,2; 95,4; 96,1.9.11.13.97,1.4.5.9; 98,3.4.9; 99,1) como elemento da criação ou para sublinhar a totalidade, nesse mesmo sentido há a repetição do termo “todo”. O elemento “água” é constante, sendo expresso por meio dos termos “rio”, “mar” ou “região de costeira” (Sl 93,4; 95,5; 96,11; 97,1; 98,7). Quanto ao seu significado, mormente, é utilizado para referir-se à criação ou, em sentido figurado, como expressão do caos no contexto de domínio de JHWH sobre as forças hostis e, conseqüentemente o estabelecimento da “ordem cósmica”.

Um aspecto peculiar é o uso do verbo “fazer”. Nos salmos 95,5 e 96,5, essa raiz vem interpretada como o ato criador e, especificamente é usada nos Sl 95,6 e 100,3 ao refere-se ao povo criado por Deus. No Sl 98,1, a mesma é coligada com o agir salvífico na história (“maravilhas”) e é relacionada à “justiça” e ao “direito” no Sl 99,1. Ao reunir todos esses significados, percebe-se que o verbo “fazer” em hebraico abrange todas as dimensões da soberania de JHWH.

Os salmos 93–95 e 97 estabelecem uma sequência consecutiva, com relação a temática principal “a realeza divina”, porém com vocábulo diversificado. O conteúdo de

cada salmo descreve uma realidade antitética que desafia a majestade divina, mas que é superada mediante o Seu triunfo. As vitórias de JHWH são sintetizadas nos salmos 96 e 98, que convidam o povo a cantar um “cântico novo”.

Conclusão

Dentro do contexto dos salmos 93–98, o salmo 96 tem a função de sintetizar e celebrar as vitórias, realizadas pelo Senhor nos salmos 93–95: o domínio sob a criação (Sl 93); o salvar o justo das mãos dos ímpios (Sl 94) e a sua soberania como único Deus (Sl 95). Concomitantemente, anuncia a vinda e o julgamento escatológico, temas que serão desenvolvidos no Sl 97 e celebrados como vitória no Sl 98. Portanto, o “cântico novo” do Sl 96,1 é fortemente conectado com as vitórias antecedentes.

A correlação com os salmos precedentes e o fato de sintetizar as suas constatações fazem do Sl 96 uma resposta eficaz à crise do Sl 89 e às dúvidas que desafiam o poder de JHWH sobre: o caos primordial (Sl 93); a injustiça (Sl 94) e a idolatria (Sl 95).

No salmo em questão, toda a terra torna-se testemunha do exercício da soberania e da santidade de JHWH, que enche de alegria toda a criação, que espera ansiosa a instauração do reino concretizado na salvação. Esta se realizará em três níveis: histórico, cósmico e universal.

No nível histórico, a realeza abraçará todas as fases da história, desde a criação até o momento escatológico. No nível cósmico, compreenderá todo o mundo criado (exceto a humanidade) que em Deus tem sua existência e seu fundamento. Neste momento toda a criação atingirá plenamente a finalidade pela qual cada ser foi criado, ou seja, a comunhão e manifestação do esplendor do Criador. A realeza no nível universal abrangerá a humanidade, ou seja, todos os povos na multiplicidade de suas relações: políticas, sociais e religiosas.

Assim, desvela-se a soberania universal de Deus e o seu único desígnio salvífico-histórico, que inicia na criação e prossegue até a sua ação futura, e que, ao ser reconhecido por todo o ser humano, faz surgir um “um novo céu” e “uma nova terra”, onde se cantará sem cessar o “cântico novo”.

Referências

- ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. *Salmos II: Salmos 73-150*. Estella: Verbo Divino, 1992.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Ed.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. páginas 1177-1178.
- JOÛON, P.; MURAOKA, T. *Gramática del Hebreo Bíblico*. Estella: Verbo Divino, 2006.
- KRAUS, H.-J. *Los Salmos 60-150*. Salamanca: Sígueme, 1995.

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 poderão abordar temas referentes ao problema de Deus em distintos autores, correntes e perspectivas filosóficas, à questão da religião na modernidade e na contemporaneidade e ao papel da Filosofia da religião na atualidade.

ONDE ESTÁ DEUS: NO HOMEM OU MORTO? A RELIGIÃO À LUZ DA ONTOLOGIA HERMENÊUTICA

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves*

Resumo: *Objetiva-se neste trabalho investigar a pergunta sobre a presença de Deus à luz da ontologia hermenêutica de Martin Heidegger. Para atingir esse objetivo, apresentar-se-á o conceito de ontologia hermenêutica e sua aplicação no livro X das Confissões de Santo Agostinho e se fará análise ontológico-hermenêutica no fragmento 125 da Gaia Ciência de Friedrich Nietzsche. Em seguida, inferir-se-á sistematicamente os elementos decorrentes dessa análise que respondem à questão: Onde está Deus?, em que serão realçados os conceitos de ontologia hermenêutica, experiência de vida fática, niilismo e “morte de Deus”.*

Palavras-chaves: *ontologia, fenomenologia hermenêutica, experiência de vida fática, niilismo, “morte de Deus”.*

1. Introdução

Este texto é produto de um projeto de pesquisa para o biênio de 2012-2013, decorrente de outros projetos de pesquisa que se realizaram em anos anteriores, nos quais se buscava pensar o sentido da religião e da questão de Deus na era contemporânea, também denominada de “pós-moderna”. Desses projetos anteriores resultaram trabalhos acadêmicos que apontaram para a necessidade da hermenêutica para a reflexão teológica sobre Deus na contemporaneidade (GONÇALVES, 2010), para a articulação entre ontologia hermenêutica e teologia transcendental (GONÇALVES, 2011a) e para afirmar a identidade da teologia no estudo da religião (GONÇALVES, 2011b). Esses trabalhos trouxeram à tona um diálogo entre filosofia e teologia, especificamente entre Gadamer e Schillebeeckx, Ricoeur e Congar e principalmente entre Heidegger e Rahner.

Desses trabalhos emergiu a pergunta sobre o *locus* de Deus, uma vez que apontaram para a necessidade de se refletir sobre o ateísmo e a secularização, redescobrimo o lugar de Deus na era contemporânea. Por isso, o título deste trabalho é o título do projeto de pesquisa em vigência: “Onde está Deus: no homem ou morto?”. Trata-se a de reinterpretar à luz da fenomenologia ou ontologia hermenêutica de Heidegger, a reflexão sobre Deus em Santo Agostinho, especificamente no livro X das *Confessiones* e a sentença da “morte de Deus” decretada por Nietzsche em *Gaia Ciência*. Com isso, tem-se o conceito de fenomenologia hermenêutica e sua incidência na análise da religião (GONÇALVES, 2012a),

* Doutor em Teologia e Pós-doutor em Filosofia, docente da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: paselogo@puc-campinas.edu.br.

análise da experiência religiosa efetivada por Santo Agostinho na obra supra mencionada (GONÇALVES, 2012b). Assim sendo, objetiva-se neste breve trabalho apresentar os resultados da pesquisa neste biênio, ainda que a última parte deverá ser apresentada com maior profundidade em outro trabalho. Para atingir este objetivo, apresentar-se-á a necessidade de analisar a religião, a apropriação conceitual da fenomenologia hermenêutica e sua aplicação na experiência religiosa descrita por Santo Agostinho e na sentença nietzscheniana da “morte de Deus”. Espera-se evidenciar que o *locus* de Deus é o próprio homem, urgindo então a necessidade de um “ateísmo hermenêutico” e um novo redimensionamento do pensar sobre Deus, um pensar meditativo que se abre para a clareira do *novum*.

2. A necessidade de uma nova maneira de analisar a religião e o surgimento da ontologia hermenêutica

No evento da Modernidade, o homem buscou sua auto-regulação, centrou-se em si mesmo, pôde afirmar sua auto-suficiência e a negação de Deus e da religião. O homem moderno descobriu sua individualidade, criou uma ciência autônoma diante da teologia e viu na técnica amparada pela ciência moderna aplicada, o elemento messiânico para trazer ordem, progresso e paz. As formulações pré-modernas de Deus e da religião, e a clássica metafísica do ser não foram suficientes para amparar e aquietar o homem moderno. Por isso, este homem viu na ciência a sua salvação e em si mesmo a grande nova potência. No entanto, os eventos históricos da era contemporânea – tais como as duas guerras mundiais, os regimes totalitários, as guerrilhas –, os movimentos de contracultura e o existencialismo em diversas modalidades, propiciaram a manifestação da inquietação pelo sentido da existência humana em seu todo, a procura de novos caminhos e, no caso da religião, repensar sua negação e recriá-la a partir de novos caminhos (LIBÂNIO, 2002).

A mencionada recriação de caminhos explicita a saudade do homem pela religião, o seu desejo de retorno e de retomar a experiência da sua ligação com o *Sagrado*, imbuído do paradoxo do mistério *tremendum et fascinans* (OTTO,). Assim, a religião não é uma instância que se esvaziou de sentido e está esvaziada em sua substancialidade prática. Ao contrário, retornou ao homem não como mera oposição ao seu caráter moderno, mas como elemento constitutivo da própria presença humana no mundo. Por isso, a religião enquanto exprime a relação do homem com o *Sagrado* é elemento integrante da vida humana que ultrapassa configurações sociais e institucionais. É possível então ao homem pós-moderno afirmar que é religioso, mas que não pertence a nenhuma instituição de crença religiosa. Ele pode viver uma moral religiosa sem inferir essa moral de alguma instituição religiosa, tem a possibilidade de tornar os cultos religiosos, ainda que herdados de instituições religiosas – como por exemplo o culto aos santos herdado da tradição cristã católica –, autônomos e penetrarem instâncias alheias a tais instituições – como por exemplo os meios de comunicação não confessionais –. Além disso, a religião institucional na era contemporânea é marcada pela pluralidade, superando um exclusivismo do Cristianismo no Ocidente. O pluralismo religioso é uma realidade tão marcante que é possível

afirmar sua irreversibilidade e a necessidade intensa e urgente do diálogo inter-religioso (HICK, 2005). Diante disso e considerando o sentido da religião nesta era denominada pós-moderna pergunta-se: como analisar a religião neste contexto contemporâneo pós-moderno, marcado pela autonomia do homem na efetividade da religião e pelo pluralismo religioso?

A religião é um tema que até o século XIX tinha exclusivamente o enfoque teológico, cujo interesse se concentrava no Cristianismo, em especial o católico. A partir de Heinrich Müller, teve início um processo de análise histórica das religiões, conforme a epistemologia da ciência histórica, possibilitando que a sociologia e a psicologia (TROELTSCH, 1912; 1915) no início do século XX também se interessassem e desenvolvessem a respectiva análise da religião (FILORAMO – PRANDI, 1999). Com isso, gradativamente configurou-se a possibilidade da religião ser analisada sob vários enfoques científicos, surgindo a ciência da religião, as ciências da religião e as ciências das religiões (USARSKI, 2006). Mas essas configurações se ampararam originariamente na análise fenomenológica da religião (ELIADE, 1996), em função de que emergiu a compreensão de que a religião não corresponde única e exclusivamente à experiência confessional de fé religiosa, mas também às experiências que ultrapassam o caráter institucional e que atingem o âmago da experiência de sentido de vida do homem. Por isso, a filosofia que por muito tempo analisou a religião na forma de teodicéia assumiu o caminho da análise fenomenológica (ARAÚJO, 2012).

Esse caminho tem seus parâmetros na hermenêutica contemporânea que, com Friedrich Schleiermacher (2003) e com Wilhelm Dilthey (2005) possibilitaram a superação da hermenêutica como interpretação gramatical ou filológica de textos bíblicos, literários e jurídicos, trazendo à tona o conceito de hermenêutica como teoria geral de compreensão e de interpretação, resgatando o sentido histórico do que deva ser compreendido e interpretado. Além disso, a fenomenologia inaugurada por Edmund Husserl que possibilitou o acesso às coisas mesmas, dando grande relevo à intuição em seu desenvolvimento, possibilitou que a religião se tornasse objeto de análise fenomenológica.

Na esteira da hermenêutica e da fenomenologia, Martin Heidegger (1884-1976) formulou uma fenomenologia hermenêutica que, herdando a perspectiva existencial de Soren Kierkegaard, possibilitou-lhe pensar a religião como fenômeno constitutivo da vida humana. Sabe-se que em sua formação intelectual, este filósofo estudou com jesuítas, elaborou uma dissertação sobre Duns Scotto e no início (1920-21) de sua atividade docente desenvolveu um curso sobre Fenomenologia da religião, concentrando-se na categoria *faktische Lebenserfahrung* (HEIDEGGER, 1995). Poucos anos depois (1923) ministrou um curso específico sobre hermenêutica tomando como elemento central também a *facticidade* da vida. (HEIDEGGER, 2004). Além disso, há uma obra sobre a interpretação fenomenológica de Aristóteles (HEIDEGGER, 1985), em forma de curso ministrado no semestre de inverno de 1921-22, encontrado por Paul Nartop ainda como texto datilografado, com diversas intervenções manuscritas efetuadas pelo próprio Heidegger que serviu para conceituar a facticidade e para dar início à fenomenologia da facticidade. Em sua

obra marcante *Sein und Zeit* (1927) conceituou fenomenologia hermenêutica, identificando-a como uma ontologia fundamental denominada por analítica existencial (PÖGGELER, 1998).

Regido por uma preocupação com a história do ser e a impossibilidade de realizá-la sem uma ontologia fundamental identificada como fenomenologia hermenêutica, centrada no *Dasein* manifestado na analítica existencial, Heidegger aprofunda seu pensamento sobre o ser da existência do ente saltando para *Ereignis*, acontecimento-apropriação, o dar-se do ser (HEIDEGGER, 1976). Desta forma, analisa o modo como o ser se dá no homem e o modo do homem assumir o *Ereignis* em sua vida. Conclama a um pensamento que supere a fragmentação da ciência moderna e da técnica fechada em si mesma, invocando a necessidade de um pensamento meditativo que reflita o homem em seu todo e que possibilite a compreensão da *Ereignis* (STEIN, 2001).

Conforme o exposto, na trajetória do pensamento de Heidegger infere-se sua atenção à religião a partir da idéia de *faktische Lebenserfahrung* e a partir de *Ereignis*. Em termos interrogativos: em que medida Heidegger se ocupa do fenômeno religioso?

3. A ontologia ou fenomenologia hermenêutica

Conforme o exposto, a ontologia hermenêutica de Heidegger, que também se identifica como fenomenologia hermenêutica, deve ser compreendida a partir de suas obras *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* e *Ontologie. Hermenutik der Faktizität*.

Nessas obras, infere-se que a fenomenologia, segundo a herança husserliana, é o “acesso às coisas mesmas” e, por conseguinte, sua consistência se situada associada ao conceito de experiência, concebida como atividade de experimentar algo com que o sujeito humano se identifica. Essa atividade identifica-se com o histórico que, por sua vez, é concebido como mundo. Este se compreende de modo tríplice: mundo ambiente – *Umwelt* –, mundo de si mesmo – *Selbstwelt* – e mundo dos outros – *Mitwelt* –. Por mundo, Heidegger entende a experiência que o homem tem, em termos históricos, do ambiente em que vive, no qual o mundo de si próprio se confronta com o mundo dos outros. Acentua-se o significado da experiência mundana realizada pelo homem, incumbido de cuidar – *curare*: *Bekümmern* – para que essa experiência seja efetivamente significativa para a sua vida. Essa experiência é histórica, possui a manifestação do homem como sujeito e também sua recepção como objeto, à medida que convive com outros homens.

A hermenêutica é concebida como o modo unitário de ter acesso, de questionar, de organizar, de abordar e explicar a existência, visualizada na facticidade da vida. Com isso, a hermenêutica aponta interpretativamente para a experiência de vida fática do homem em seu “como viver” a vida, encontrando assim o caráter de ser da facticidade. Assim sendo, o viver fático é o próprio ser da interpretação, pois é o existir o tema da investigação hermenêutica, que conduz o viver fático ao “como” do ser de ser possível ele mes-

mo. A possibilidade mais própria do existir é a facticidade, a situação de existência do homem. Por isso, o homem possui uma situação hermenêutica que caracteriza previamente diante do que deverá compreender e interpretar. O ser possível está amparado nessa concepção prévia, que possibilita colocar o homem em marcha para compreender e interpretar a relação de mundos. Disso resulta, a relevância do cuidado para atender a facticidade da vida, para dar razão a cada momento vivido, para possibilitar a abertura à dialética da decadência e do acesso, para configurar o homem no âmbito *kairológico* do tempo de sua existência.

Ao aplicar a sua fenomenologia hermenêutica na análise da religião, centrada na *faktische Lebenserfahrung*, Heidegger se remete ao cristianismo primitivo, tomando como fontes algumas cartas de São Paulo, preocupando-se em analisar o modo de se viver a fé cristã, presente no “como” do viver fático. Atém-se também ao cristianismo dos primórdios medievais, apreendendo a tensão vivida por Santo Agostinho diante de Deus, na busca da *beata vita*, e o cristianismo medieval tardio, baseando na mística medieval de Mestre Eckart, de São João da Cruz e de Santa Tereza D’Ávila, em que é apresentada a “irracionalidade” da experiência religiosa como acesso à experiência humano do divino. Ao concentrar-se na mencionada centralidade, Heidegger apresenta a relevância do dinamismo da vida humana, compreendida no tempo que corre não apenas cronologicamente, mas também oportunamente. Isso significa afirmar que a vida é tensão, dinamismo, prática da fé experimentada e espera de um novo tempo, mediante atividades que apontem à realização desse mesmo novo tempo (HEIDEGGER, 2004b).

4. Santo Agostinho: a religião como *faktische lebenserfahrung*

Destaca-se neste curso a análise referente a Santo Agostinho, considerado como um ícone de pensador na história do ocidente cristão e que possui incidência na Filosofia, na Teologia, nas Ciências Humanas e no Direito. Seu ímpeto é de um pensador que se inquieta com as tensões da vida e busca superá-las com espírito especulativo de quem não se cansa em trilhar por caminhos que o conduzam ao inalcançável. Por não atingir o inalcançável continua a fazer seu percurso existencial de vida. Com isso, ele tem uma vida marcada por convivência com maniqueus e pela conversão ao Cristianismo, cuja adesão ultrapassou a condição de simples fiel para alcançar a condição de *magister* e de Bispo da Igreja. Em quaisquer de suas fases, Agostinho pensa a fé, utilizando-se da filosofia neoplatônica como momento interno de sua teologia elaborada em perspectiva da via interior, cuja marca principal é a dialética da relação de Deus com o homem (PASTOR, 2000). A vastidão e a diversidade de sua obra apresentam uma teologia dinâmica e da liberdade divina, teologia da *caritas* que retoma a verdade como momento necessário, mas insuficiente ao conhecimento do Deus cristão. Por isso, sua inquietude perpassa toda a sua existência e sua fé se consolida no dinamismo dessa mesma existência, de modo a admitir a ação da graça de Deus na vontade humana e em toda a criação, identificando o si mesmo humano com Deus no interior do homem (LETTIERI, 1995).

Esta inquietude de Agostinho e sua condição de ícone do ocidente propiciaram o interesse de Heidegger em estudá-lo. Agostinho já havia sido estudado no âmbito da historiografia, da psicologia da religião e de uma filosofia da história. No entanto, faltava uma análise propriamente fenomenológica. Por isso, Heidegger escolhe o livro X das *Confessiones*, uma obra fundamental em que Agostinho assume um estilo de confissão que não se limita a confessar pecados, mas a relatar a própria vida indagando-se sobre si mesmo e sua relação com os outros em seu mundo-ambiente. A escolha pelo supra mencionado livro não é aleatória. Seu critério é a compreensão da experiência religiosa de Agostinho a partir do tempo presente de sua vida. Toda a obra é dividida em treze livros. Os nove primeiros são dedicados à análise do passado de Agostinho e os três últimos são destinados à análise teológica da criação, em que a concepção de tempo é assaz destacada.

No livro X das *Confessiones*, Agostinho estabelece um diálogo com Deus no tempo presente, analisando o que se passa em sua profunda inquietude. Por isso, se debruça sobre a memória, considerada como vida, sem a qual ele não sobreviveria. A memória possibilita recordar o passado, tornando-o presente como significado de vida, mas também propicia antecipar o futuro à medida que se lembra do que deve ainda ser feito. Até mesmo recordar daquilo que se esqueceu é cabível à memória. No entanto, a memória não recorda tudo o que se passa com o homem, mas aquilo que lhe é vitalmente significativo e que corresponde à sua existência. Por isso, a memória se relaciona aos afetos – *perturbationis animi* – desenvolvidos como *cupiditas*, *laetitia*, *metum* e *tristitia* e que são sentimentos da alma, passíveis de representação. Mediante suas representações, a memória possibilita ao homem recordar o significado de sua finalidade primordial na vida: buscar a *beata vita*, encontrada somente em Deus, Aquele que deve ser buscado.

Interessante é verificar que, conforme a análise fenomenológico-hermenêutica de Heidegger, Agostinho não idealiza a *beata vita* fora do contexto de vida. Ele sabe que somente Deus é a felicidade humana, mas não é possível buscá-lo deslocadamente da vida. Este encontro com Deus na vida possibilita ao homem defrontar-se com as tentações da carne – *carnis* –, dos olhos – *oculorum* – e da soberba – *-ambitio saeculi* –. Na primeira, o homem se defronta com o desejo – *voluptas* –, com o atrativo dos aromas – *illecebra odorum* –, com os prazeres dos ouvidos – *voluptas aurium* –, com os prazeres dos olhos – *voluptas oculorum* – e com os estímulos exteriores – *operatores et sectatores pulchritudinum exteriorium*. Na segunda, o homem se defronta com a *curiositas oculorum* que possibilita a olhar a beleza mundana propiciadora em despertar o desejo, a ansiedade por conhecer o desconhecido e por acumular novas experiências. Na terceira tentação, o homem se defronta com a concupiscência da soberba, do orgulho próprio, do amor pelo louvor a si mesmo deixando de louvar a Deus.

Nesta análise, a religião é uma experiência da existência do homem que se situa em um mundo compartilhado, em que Deus não é o Outro que se deva buscar deslocadamente da vida, mas tão somente na vida. Na experiência fática da vida, constituída de decadência e de acesso, o homem realiza a experiência religiosa de Deus. A consequência disso é que o

homem não encontra Deus fora do confronto consigo mesmo, do olhar para si e do mergulho na própria vida, tal como ela é com suas diversas incursões, com suas possibilidades de decadência e de acesso, com a facticidade que lhe é própria. Assumir a experiência fática de vida é cuidar – *curare* – para que a vida seja *beata*, pois a *beata vita* não é um lugar qualquer ou um instante peculiar a que o homem pode dizer que é feliz. A *beata vita* é o estado de espírito em que o homem se encontra com o Deus na própria vida e não fora dela. Por isso, quando Agostinho utiliza a expressão “Tarde te ameí” (AGOSTINHO, 1997) é porque toma consciência de que Deus estava consigo mesmo, mas foi procurado do lado de fora. Era Deus que nele habitava para dar-lhe a paz, mas ele procura Deus sem defrontar-se consigo mesmo, sem fazer o percurso existencial necessário e intrínseco à própria vida. Cuidar para que esta experiência da existência da vida fática se torne efetiva no homem é ocupar-se e zelar para que a experiência religiosa não se desvincule da vida. Desta forma, Deus só poderá ser encontrado a partir da *faktische Lebenserfahrung*.

5. A religião analisada a partir da meditação sobre *Ereignis*

A análise heideggeriana do livro X das *Confessiones* de Agostinho possibilita pensar a experiência religiosa na horizontalidade da vida e na ultrapassagem das instituições e doutrinas religiosas institucionalizadas. Com isso, tem-se uma crítica à metafísica enquanto onto-teologia em que as formulações teóricas são realizadas com preocupação no ente supremo, não havendo atenção suficiente para o ser do *Dasein* conforme a formulação em *Sein und Zeit*. Este *Dasein* só pode ser compreendido mediante a analítica existencial que possibilita visualizá-lo em sua temporalidade, em sua historicidade, no confronto com a morte sem que isso signifique uma teleologia destrutiva à sua existência (STEIN, 2001). No aprofundamento da existência do *Dasein*, Heidegger se defronta com questões inquietantes ao homem, tais como o intenso desenvolvimento da técnica na era contemporânea, o destino do homem em sua convivência mundana, a liberdade humana e a centralidade da vida na busca de sentido dessa mesma vida (GONÇALVES, 2011).

Ao defrontar-se com questões inquietantes ao homem, Heidegger passa a ocupar-se com a história do ser não mais a partir do ser do ente compreendido em sua existência, mas a partir do dar-se do ser. Com isso, elabora a categoria *Ereignis*, cuja tradução literal é acontecimento-apropriação pela qual o filósofo alemão se debruça sobre o homem na esteira de um pensar meditativo, visando compreender o homem no horizonte do dar-se do ser. Ao assumir o caminho deste pensar, Heidegger medita sobre o homem em sua “ek-sistência”, em sua atualidade, em seu dinamismo no encontro com a verdade do Ser. Novamente, o homem deve ater-se ao cuidado com a sua “ek-sistência” “ek-stática”, constituindo-se em “Pastor do Ser”, que por sua vez, não é nem Deus, nem um fundamento do mundo, mas é próximo ao homem como uma clareira – *Lichtung* – que possibilita enxergar o dar-se do Ser ao homem na abertura desse mesmo homem. Essa relação do Ser que se dá ao homem é manifestada na linguagem denominada como “casa do Ser”. Por isso, a linguagem não se fixa em determinadas fórmulas lingüísticas inexpressivas a essa

relação do ser que se dá com o homem. A linguagem é ao mesmo tempo a “morada do Ser” e a “habitação da essência do homem”. Isso significa que a linguagem deve abarcar as mudanças de época, o espírito emergente na história, o poetar que torna o pensar meditativo e capaz de mergulhar na “ek-sistência” do homem, cuja identidade se encontra no dinamismo humano, nas mudanças históricas, nos desafios e nos novos sentidos a serem compreendidos (HEIDEGGER, 2008).

Diante do exposto, cabe pergunta: qual é a relação da *Ereignis* e do pensar meditativo com o fenômeno religioso analisado por Heidegger a partir da *faktische Lebenserfahrung*? O salto hermenêutico é visível, mas a intuição de *aletheia* – verdade como abertura – é a mesma tanto na fenomenologia hermenêutica da facticidade quanto na meditação filosófica sobre *Ereignis*. Desta forma, o fenômeno religioso é um tema a ser pensado à medida que se pensa o *Ereignis* (VATTIMO, 2004). Com isso, a reflexão heideggeriana sobre a “morte de Deus” efetuada por Nietzsche é assaz pertinente e relevante. No fragmento 125 de *Gaia Ciência* Nietzsche narra que o “o homem louco” entrou em uma Taverna, encontrou alguns outros homens e com voz firme disse-lhes que “Deus estava morto”. Após risos daqueles homens, revelou que os sujeitos da “morte de Deus” era ele e todos eles, deixando-os cheios de perplexidade. Conseqüências novas surgiram: qual o destino do homem e do universo, ora sem Deus? O que se fará com os jogos e festas expiatórias, com a responsabilidade sobre a criação da terra, do sol e da lua? Ao matar Deus, não teria o homem a responsabilidade de assumir o seu lugar, tornando-se também deus? E agora, sem Deus, são as igrejas túmulos e mausoléus de Deus?

Heidegger considera Nietzsche o último dos metafísicos, em função de que traz à tona a questão do homem em um horizonte isento de onto-teologia (HEIDEGGER, 1991). Ao analisar o “homem louco” de Nietzsche, Heidegger afirma que a “morte de Deus” não é expressão de um ateísmo substancialista em que o que está em jogo é Deus como ente supremo. Tampouco é negada a religião e tencionada a sua eliminação ou seu desaparecimento. Ao assumir o niilismo como um movimento histórico fundamental da história do ocidente, de desconstrução e reconstrução (MIRANDA, 2012), uma espécie de estado de espírito em que o pensamento se refaz, a “morte de Deus” é *Ereignis* em que a fé no Deus cristão da onto-teologia, se tornou inacreditável, inviável, inadequada e sem sentido.

Na perspectiva da crítica nietzschiana à formulação cristã de Deus e o modo da religião impor-se no próprio ocidente, a ontologia hermenêutica heideggeriana atém-se à necessidade em formular um “ateísmo hermenêutico” (VON HERMANN, 1998) em que a religião não pode ser vista única e exclusivamente a partir de sua institucionalização, de suas prescrições dogmáticas e morais. A religião há de ser vista como *Ereignis*, um acontecimento- apropriação em que o Ser se dá ao homem que, por sua vez, está inquieto, procura o sentido de sua existência. Deus pode ser o seu sentido, mas não o será mediante dogmas, prescrições morais e ritos desvinculados da vida humana. Caso contrário, este Deus será mesmo um Deus morto, sem sentido à vida humana não servindo como fundamento para o homem. Emerge a figura do super-homem que não ocupa o lugar de Deus, evitando que se troque um ente supremo por outro. O super-homem tem um lugar pró-

prio que pertence a um âmbito próprio com fundamento próprio. O âmbito do super-homem é a outra fundamentação do ente no seu outro ser: a subjetividade.

A subjetividade como âmbito do super-homem não significa o sujeito sem relação com os outros entes. O sujeito é para si mesmo sujeito e sua consciência é também auto-consciência. Por isso, todo ente é ou objeto do sujeito ou sujeito do sujeito. Em toda parte, o ser do ente assenta no colocar-se diante de si mesmo e, por conseguinte, no levantar-se. No interior da subjetividade do ente, o homem levanta-se para a subjetividade da sua essência. Se de um lado, o homem inicia um levantamento, de outro, o mundo torna-se objeto. No levantamento da objetivação de todo o ente, a Terra em que habita o homem, o objeto de representação, é deslocada para o meio do homem. Em termos interrogativos: o que faz o homem com a Terra? É aqui que entra em cena a questão da técnica presente na relação do homem com a Terra. Os acontecimentos históricos da era contemporânea apontaram para a possibilidade de catástrofes imensas que o homem pode realizar mediante o poder da técnica? Seria a técnica algo a refutar?

A resposta heideggeriana às questões acima é imediata: não. A técnica não é uma invenção do homem. O que o homem cria é o conjunto das formas da técnica, mas a técnica surge na vida humana e coloca o desafio do que e o como fazer com ela. Emerge então a necessidade da serenidade (HEIDEGGER, 2000) para pensar meditativamente, sem apelar para o Deus da onto-teologia que, mediante o dogmatismo refuta a técnica e pretende manter o homem em total estado de submissão. Este Deus é declarado morto. Aliás, a própria formulação teológica que o eleva a um valor supremo, dando-lhe a condição de ente supremo, é responsável pela sua morte à medida que se tornou objeto do homem que pode decifrá-lo, conceituá-lo, dar-lhe nome, dominá-lo. É este modo de conceber Deus que refuta a análise heideggeriana à luz de Nietzsche. Não se trata de pensar um Deus que refuta abruptamente a técnica emergente e nem uma formulação tão valorativa que o coloca na condição de um ente supremo totalmente conceituável e dominável pelo homem.

O pensar meditativo (HEIDEGGER, 2008) afirmado por Heidegger emergente da serenidade possibilita pensar Deus e a religião a partir da experiência religiosa que o homem faz em sua vida, não apenas no âmbito da facticidade, mas também no acontecimento do ser que se dá ao homem. Neste sentido, dois elementos são fundamentais: a sensibilidade à experiência fática da vida e ao acontecimento-apropriação da era contemporânea, e a formulação de um pensamento cuja linguagem denote a compreensão da religião para além das formulações meramente institucionais.

Conclusão

Objetivou-se responder à pergunta sobre o *locus* de Deus à luz da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger. Para isso, conceituou-se “fenomenologia hermenêutica e apresentou-se a análise heideggeriana sobre o livro X das *Confessiones* de Santo Agostinho e sobre a sentença da “morte de Deus” efetuada por Friedrich Nietzsche. Esta análise

exigiu apreender a *faktische Lebenserfahrung* presente em escritos da década de 1920 e antes da publicação de *Sein und Zeit*, em que se consagra a analítica existencial, e a *Ereignis*, de originalidade da obra *Beiträge zur Philosophie* e que se apresenta em outras obras posteriores, especialmente na *Briefe der Humanismus*.

Conforme se pôde observar afirmou-se a centralidade da *faktische Lebenserfahrung*, identificando-a com o existir do homem, cuja vivência é já a efetividade da hermenêutica, enquanto processo de compreensão e de interpretação. Deste modo, essa fenomenologia aplicada à análise da religião se preocupa com o “como viver a fé cristã”, com a experiência religiosa no interior das tensões e inquietações da própria vida, e com a experiência mística enquanto é constituída de modo próprio de vivência do encontro do homem com o divino. Com isso, a experiência religiosa só se efetiva no interior da experiência de vida fática, no âmbito dos nexos vivenciais.

Crê-se que essa fenomenologia hermenêutica possibilitou a formulação da analítica existencial e, desta a formulação da meditação sobre *Ereignis*, aplicando-a à sentença nietzschiana referente à “morte de Deus”. *Ereignis* é o encontro entre o homem e o Ser, marcado pelo dar-se do Ser e pela recepção do homem. Por isso, a “morte de Deus” não é uma negação substancial de Deus e um decreto sobre o fim da religião. Trata-se, porém de uma crítica ao caráter onto-teológico da metafísica que afasta o homem da experiência religiosa, enquanto é experiência de encontro com o divino. Trata-se também de fincar um “ateísmo hermenêutico” para tornar presente o “deus derradeiro”, o único “deus que salva” que apresenta o redimensionamento da religião e da concepção de Deus, possibilitando ao homem efetuar a experiência religiosa sem desumanizar-se e sem divinizar-se metafisicamente, mas assumir a experiência do encontro com o Ser que se dá e se abre ao *humanum*.

Diante do exposto, a pergunta inicial Onde está Deus? Deve ser respondida: está na experiência de vida que o homem realiza. O *locus* do encontro do homem com Deus não está distante da vida humana e nem exige uma fuga do mundo vivenciado pelo homem, mas abertura ao niilismo, compreendido como processo de simultaneidade entre desconstrução e reconstrução de novos valores, em que o homem se aproxima do divino se humanizando, à medida que se abre ao Ser que se dá, que cuida e pastoreia o Ser, com espírito de Serenidade, propiciando uma nova linguagem, efetivamente afetiva e denotativa do encontro do homem com o divino, com este “deus que salva” o homem, tornando-o efetivamente *humanum*.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira – Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000.

ARAÚJO, Paulo Afonso. “O estudo filosófico da religião”, in Paulo Sérgio Lopes (org.) *Um olhar filosófico sobre a Religião*. Aparecida: Idéias & Letras, 2012a, pp. 13-50.

BORGES DUARTE, Irene. “Husserl e a Fenomenologia Heideggeriana da Fenomenologia”, in *Phainomenon* 7(2003), pp. 87-103

- COMTE, Augusto. “Curso de Filosofia Positiva”, in *Augusto Comte. Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1991, pp. 1-39.
- DARTIGUES, André. *O que é Fenomenologia?* Tradução brasileira de Maria José J.G. de Almeida. São Paulo: Centauro, 2010.
- DILTHEY, Wilhelm. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- FILORAMO, Giovani – PRANDI, Carlo. *As ciências das rfeigiões*. Tradução brasileira de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.
- GONÇALVES, Joaquim Cerqueira. “Confissões de Santo Agostinho – Memória e Perdão”, in Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira – Faculdade de Ciências Humanas (orgs.). *Actas do Congresso Internacional. As Confissões de Santo Agostinho: 1600 anos depois: Presença e Actualidade*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2002, pp. 7667-788.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. “A identidade da teologia no estudo da religião”, in *REB 71* (2011a), pp. 19-24.
- . *Ontologia hermenêutica e Teologia*. Aparecida: Santuário, 2011b.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. “A experiência religiosa à luz da fenomenologia hermenêutica”, in GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (org.) *Um olhar filosófico sobre a Religião*. Aparecida: Idéias & Letras, 2012a, pp. 77-112.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. “A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana”, in *Revista Horizonte 10*(2012), pp. 566-583.
- HEIDEGGER, Martin. “A palavra de Nietzsche ‘Deus morreu’”, in *Caminhos de Floresta..* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, pp. 241-305.
- . “Carta sobre o humanismo”, in *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, pp. 326-376.
- . “Tempo e Ser”, in *Martin Heidegger. Conferências e Escritos Filosóficos. Coleção Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1991, pp. 203-219.
- . *Der Begriff der Zeit*. Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 2003.
- . *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- . *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, in *Gesamtausgabe 60*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- . *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- . *Serenidade*. Piaget: Lisboa, 2000.
- . *Was heisst denken?* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1997
- HICK, J. *Teologia cristã e pluralismo religioso. O arco-íris das religiões*. São Paulo – Juiz de Fora: ATTAR Editorial – PPCIR, 2005.
- LETTIERI, Gaetano. “Capítulo 11: Agostino”, in COVOLO, Enrico dal (org.). *Storia della Teologia(I). Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*. Bologna: Dehoniane, 1995, pp. 352-424;
- . *Il senso della storia in Agostino d’Ipona*. Roma: Borla, 1988.
- LIBÂNIO, J.B. *A Religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

- MAC DOWELL, João. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993.
- MIRANDA de ALMEIDA, Rogério. “Deus está morto. A religião na perspectiva de Nietzsche”, in GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (org.) *Um olhar filosófico sobre a Religião*. Aparecida: Idéias & Letras, 2012a, pp. 51-76.
- PASTOR, Félix Alejandro. “Quaerentes summum Deum”, in *Gregorianum* 81/3(2000), pp. 453-491.
- PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação*. Petrópolis – Bragança Paulista: Vozes – São Francisco, 2003.
- STEIN, Ernildo. *Compreensão e Finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Unijuí: Ijuí(RS), 2001.
- TROELTSCH, Ernst. “Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter”, in *Anschluss an die Schrift De Civitate Dei*. Oldenbourg: München – Berlin, 1915.
- . *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft*. Tübingen, 1905; Idem. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen, 1912.
- VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade. Por um Cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro – São Paulo: Record, 2004.
- VON HERMANN, Friedrich Wilhelm. *Die Metaphysik im Denken Heideggers*. Tradução italiana de Ancieto Molinaro: *La metafisica nel pensiero de Heidegger*. Città del Vaticano: Urbaniana, 2004.

O TEMPO A PARTIR DA INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO DO JOVEM HEIDEGGER

Miguel Angelo Caruzo*

Resumo: *Esse trabalho visa abordar a questão do tempo no curso Introdução à Fenomenologia da Religião proferido por Martin Heidegger (1889-1976) entre 1920/21. A finalidade é compreender a concepção de tempo originada nesse curso, sua influência no pensamento desse filósofo, bem como as consequências na sua compreensão de religião. Para isso, inicia-se com a abordagem do itinerário metodológico presente na preleção. Começando pela vida fática, a partir da qual a filosofia tem sua origem e para a qual se dirige, a mesma precisa de um meio de acesso. Este é dado pelos indícios formais, caracterizado por ser um meio que aponta para a dinâmica própria da faticidade sem enrijecê-la em conceitos teóricos objetivadores. As correntes historicistas são criticadas pelo filósofo por tratarem fenômenos históricos, inclusive a religião, colocando-se como sujeito externo ao objeto a ser acessado. Ao mostrar o limite do historicismo, o modo como Heidegger pensa a história é postulado enquanto algo que nos constitui. A partir dessa colocação, as Epístolas paulinas são analisadas e, sobretudo, a parusia enquanto vinda do Messias já manifesto é pensada na mesma medida em que a postura cristã, caracterizada pelo estar atento e viver sob a perspectiva da incerteza daquele que virá como um ladrão, é enfatizada. A religião, portanto, passa a ser considerada originariamente como histórica, no sentido daquela que vive o horizonte da temporalidade que não se reduz à formulação vulgar.*

Palavras-chave: *Tempo, Faticidade, Religião, Cristianismo, Heidegger.*

1. Introdução

A questão do tempo no pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) tomou proporção mundial a partir da publicação de *Ser e Tempo* (2012), em 1927. O *ser* que tradicionalmente foi pensado numa perspectiva atemporal é anunciado nesta obra por Heidegger em sua relação intrínseca com o *tempo*. Essa contribuição proporcionada na primeira publicação de um autor formado há mais de dez anos não pode ser tida como originada em uma década estéril de seu pensamento. Com a publicação gradual das obras completas desse filósofo, diversas preleções proferidas desde os anos de 1919-1923, quando era auxiliar de Edmund Husserl (1859-1938), até sua transferência para lecionar em

*Mestre e doutorando em Ciência da Religião pelo PPCIR/UFJF, bolsista da CAPES. miguelcaruzo@gmail.com

Marburg entre 1924-1928, mostram um sólido processo de amadurecimento e formação de seu pensamento. Nesse processo, o tempo foi um dos conceitos que foram se solidificando na filosofia heideggeriana.

Nossa proposta, portanto, é apresentar um dos cursos da década de 1920 no qual o tempo foi um dos temas centrais. O curso em questão é a *Introdução à Fenomenologia da Religião* (2010), proferido no semestre de 1920-21, no qual Heidegger trata de um acesso fenomenológico às epístolas paulinas. Partimos da hipótese de que a religião cristã contribuiu para a compreensão heideggeriana do tempo.

Diante disso, o texto se desenvolverá do seguinte modo: primeiramente, faremos a exposição geral da preleção heideggeriana em questão; em seguida, abordaremos o tema da faticidade e o meio de acessá-la, denominado *indícios formais*; também passaremos pela diferença entre filosofia e ciência, e a crítica heideggeriana às correntes da filosofia da religião de seu tempo; seguidamente, passaremos à análise das epístolas; por fim, veremos a compreensão religiosa resultantes desse curso.

2. A vida fática

Dividida em duas partes, a *Introdução à Fenomenologia da Religião* trata na primeira de questões metodológicas e, na segunda, das epístolas. Como se desenvolvem as questões metodológicas? Para Heidegger, tanto a filosofia quanto as ciências de modo geral têm a mesma origem. Ambas têm na faticidade seu ponto de partida em comum. Em que consiste a faticidade? Se filosofia e as ciências são originadas de um “lugar comum” o que as diferencia? Qual a relevância desse “ponto em comum” para a análise das epístolas e para se pensar a experiência religiosa?¹

Partamos das palavras de Heidegger para nos situarmos acerca da faticidade:

A experiência fática da vida é qualquer coisa totalmente peculiar [...] é mais do que a mera experiência de tomada de conhecimento. Ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo: vemos a experiência fática da vida apenas segundo a direção do comportamento que experimenta (2010, pp. 15-16).

A peculiaridade anunciada da vida fática está no âmbito em que se encontra. Heidegger está tentando apontar para a experiência de tal modo originária que precede a dimensão epistemológica. Em outras palavras, abordagens filosóficas como psicologia,

¹ A *Introdução à Fenomenologia da Religião* foi publicada em 1995. Do manuscrito original nada restou. A publicação foi baseada em de anotações de alunos. Estruturalmente o texto é dividido em duas partes. Na primeira, o autor trata de questões metodológicas, abrindo discussão com métodos em evidência em sua época e propondo o seu próprio. Na segunda, faz a análise das epístolas mesmas. Devido à característica heideggeriana nesse tempo, em demorar-se em questões preliminares tida como algo que deve se tornar uma virtude filosófica (HEIDEGGER, 2010, p. 10) sua preliminar ia se adiando até que, com a reclamação dos alunos, Heidegger teve que dar um salto da discussão metodológica para a análise mesma. O que pode ter impedido de aprofundar em elementos relevantes para a compreensão posterior de sua filosofia.

epistemologia e até a metafísica tradicional pensam num processo que engloba um sujeito que conhece e um objeto, resultando da necessidade da dualidade sujeito/objeto para o desenvolvimento filosófico, o que também é válido para outras ciências.

Essa instância originária chamada faticidade, embora seja a origem comum tanto da ciência, quanto da filosofia, tem nesta não somente seu ponto de partida como também o de chegada. Em outras palavras, originada e motivada pela experiência da vida fática, a filosofia tem como meta a própria faticidade (cf. HEIDEGGER, 2010, p. 15). Mas, é aí que resulta a dificuldade em se apontar para a faticidade, ou seja, na impossibilidade de objetivá-la.

Encontramo-nos na vivência fática, o mundo não é algo diante do qual nos colocamos. Já desde sempre estamos no mundo numa totalidade de sentido, de significado, que precede inclusive a postura epistemológica. Ou seja, quando me coloco numa postura investigativa, esta não se dá de modo puro, isento, diante do objeto a ser conhecido. Pois inevitavelmente estou imbuído de um universo de significações que inclusive me situam diante desse objeto.

Para esclarecer essa compreensão, nos remetemos ao primeiro curso pós-guerra de 1919, no qual Heidegger exemplifica de maneira didática essa faticidade:

Eu vejo a cátedra da qual devo falar, vocês veem a cátedra da qual se fala a vocês, na qual eu já falei. Na vivência pura não se dá nenhum nexos de fundamentação, como se costuma dizer. Isto é, não que eu veja primeiro as superfícies marrons que se cruzam, e que logo se apresentam a mim como caixa, depois como púlpito, e mais tarde como púlpito acadêmico, como cátedra, de tal maneira que coloco na caixa as propriedades da cátedra como se tratasse de uma etiqueta. Tudo isso é uma interpretação má e tergiversada, uma mudança de direção na pura observação ao interior da vivência. Eu vejo a cátedra de golpe, por assim dizer; não a vejo isolada, vejo o púlpito como se fosse demasiado alto para mim. Vejo um livro sobre o púlpito, como algo que imediatamente me chateia (um livro, e não um número de folhas estratificadas e pontilhadas de manchas negras); vejo a cátedra em uma orientação, em uma iluminação, um fundo (2005, p. 86 – Tradução livre).

Após essa colocação, Heidegger propõe que seus alunos imaginem alguém que de imediato não compartilha o mesmo ambiente em que estão. Ele diz:

Imaginemos, pois, que de repente tiramos um negro senegalês de sua cabana e que o colocamos nesta aula. Fica difícil precisar com exatidão o que veria ao fixar os olhos neste objeto. Possivelmente verá algo relacionado à magia ou algo que serve para proteger-se das flechas e das pedras. Porém o mais provável é que não saberá o que fazer com isto (2005, p. 87 – tradução livre).

Com esse exemplo podemos notar que segundo Heidegger nosso modo de vivência originário não se dá como um sujeito diante de um objeto isolado. Vemos as “coisas” associadas intrinsecamente a seu significado. O objeto, os fatos, os sentimentos são vividos enquanto significados. Podemos dizer ainda que não há fatos isolados dos significados, e só acessamos aqueles por meio destes. O exemplo vai além, mostra-nos que, à

maneira do senegalês, se chegássemos a um lugar onde tudo nos é estranho, teríamos de imediato a ação de reconhecimento do que vemos a partir do que trouxemos de nossa vivência onde as coisas nos eram familiares.

Podemos concluir, grosso modo, que é essa uma característica da faticidade. O risco de a filosofia buscar essa instância está na possibilidade da indiferença, uma vez que de tão intrínseca à vida, de tão óbvia – já estamos sempre nela e dela não saímos –, perde-se esse horizonte sem notar.

2.1 Filosofia e Ciência

Primeiramente questionamos o que é a faticidade. Agora, dado que a filosofia e as demais ciências dela resultam, precisamos responder o que basicamente as diferencia. Com isso, posteriormente, compreender o motivo pelo qual Heidegger propõe um meio de acesso à experiência da vida fática religiosa rechaçando outros meios já existentes.

A ciência em seu sentido lato trata de entes. O cientista é aquele que parte da faticidade, mas não volta para ela em seu objetivo de estudo. Isso porque enquanto a faticidade tem a temporalidade como determinante, a ciência precisa de determinações enrijecidas, atemporais. Heidegger mesmo diz diretamente que “Nas ciências particulares, os conceitos são determinados através da ordenação num contexto [*Sachszusammenhang*] e tanto mais determinados quanto mais determinado for o contexto” (2010, p. 9). Retornando ao exemplo da cátedra, a ciência é uma derivação da vida fática. Seu processo epistemológico parte do sentido originário, mas vela este em prol de um suposto conhecimento sem pressupostos. Na ciência, por fim, é possível determinar um contexto objetivamente configurado devido ao que poderíamos compreender como destacado do âmbito movente da vida. Para ilustrar, em física é possível desenvolver pesquisas teóricas nas quais pode se supor um “movimento retilíneo uniforme”, o que só é possível pensar enquanto equação.

Voltando à filosofia, vamos tomar a questão conceitual a partir da seguinte afirmação de Heidegger:

Os conceitos filosóficos [...] são oscilantes, vagos, multiformes, flutuantes como costuma ser demonstrado na mudança dos pontos de vista filosóficos. Porém, tal incerteza dos conceitos filosóficos não está exclusivamente fundamentada na mudança dos pontos de vista. Ela pertence muito mais ao sentido mesmo dos conceitos filosóficos, os quais permanecem sempre incertos (2010, p. 9).

Por não ter um contexto configurado objetivamente, não é possível enrijecer os conceitos. Podemos compreender isso da seguinte forma: primeiramente vimos que a faticidade é um âmbito no qual nós sempre estamos, ou seja, estamos intrinsecamente no que podemos chamar de horizonte de sentido, de significado. Esse horizonte antecede a divisão sujeito e objeto, o ideal e o real, racional e irracional, constituindo-se, portanto, do que Heidegger chama de pré-teórico. Neste âmbito, a temporalidade é fundamental.

Segundo Heidegger a filosofia da religião do seu tempo estava tendendo para uma tipificação que, no limite, é platônica. As tendências² da filosofia da religião tomavam a história considerando-a a partir de um arcabouço previamente elaborado para julgá-la, ou analisando a cultura para formar esse âmbito como paradigma, ou até abordando ambos os aspectos para “delimitar nitidamente o presente em seu tipo frente ao passado, a fim de determinar o futuro com a ajuda de uma orientação histórico-universal (que só é possível mediante a formação da tipificação histórica)” (HEIDEGGER, 2010, p. 43). O que essas tendências, no limite, trazem é um ponto de segurança que ao não ser possível na faticidade, lançam mão de um artifício teórico. O histórico que no pensamento heideggeriano é a experiência da temporalidade na vida fática não pode ser objetivada sob o risco de desvitalização da vida.

3. Fenomenologia da religião

Se não é formulando um aparato teórico para acessar e interpretar a religião, de que modo é possível acessar a religião de modo filosófico? Como foi dito, durante os anos de 1919 até 1923 Heidegger exerceu a docência como auxiliar do pai da fenomenologia filosófica, Husserl. Entretanto, o contato com a proposta fenomenológica husserliana, segundo o próprio Heidegger afirmará anos depois (HEIDEGGER, 1973) remete para o fim da primeira década do século, quando era graduando. Os anos permeados pela leitura de Husserl, Aristóteles, Dilthey e outros o levaram a formular uma fenomenologia própria. A Fenomenologia nos primeiros cursos de Freiburg é apresentada como método filosófico por excelência, ou seja, fenomenologia e filosofia são sinônimas. Daí resulta a aparição do termo fenomenologia no título de muitos dos cursos ministrados por Heidegger nos anos 1920.

O que caracteriza a fenomenologia heideggeriana? Tendo em vista a compreensão da filosofia como aquela que se volta para a faticidade, de onde ela mesma tem sua origem, e que métodos objetivadores, teóricos, obscurecem esse horizonte, é necessário buscar um meio de acesso que aponte para a experiência da vida fática ao mesmo tempo em que respeite seu dinamismo próprio. Em vista de dar conta dessa problemática Heidegger propõe os *indícios formais* (2006, pp. 333-341; 2010, pp. 52-60) na sua fenomenologia. Esta se constitui de três sentidos: *sentido de referência*, *sentido de conteúdo* e *sentido de realização*. O *sentido de referência*, basicamente diz respeito ao referencial, ou relação, do *Dasein* com o ente, que por sua vez é abordado no *sentido de conteúdo*. Até então, com os dois sentidos iniciais a proposta heideggeriana é totalmente devedora da fenomenologia de Husserl (Cf. TOLEDO, 2011; MISSAGGIA, 2011). A contribuição conce-

² Heidegger distingue três vias ou correntes de abordagem da filosofia da religião. Acusando-as de privilegiar o teórico e o epistemológico, diz: “A realidade histórica está colocada nas três vias como um *ser objetivo*. A via é a do conhecimento, a do estudo temático. Lateralmente, desenvolve uma tendência à tipificação, à compreensão tipificadora” (HEIDEGGER, 2010, p. 45).

dida por Heidegger em sua proposta fenomenológica foi o acréscimo do *sentido de realização*. Com este, o filósofo pretende manter a dinamicidade própria da temporalidade. Na perspectiva dessa dinâmica, a proposta é manter-se na faticidade de tal modo que a história não é mais algo que acesso “de fora”, mas algo que nos constitui fazendo com que acessemos não para simplesmente aprender algo sobre o outro, mas aquilo que nós mesmos somos (HEIDEGGER, 2012b, pp. 10-11).

Vale, contudo, ressaltar que não se trata de sentidos desvinculados.

Essas três direções de sentido não estão colocados simplesmente umas ao lado das outras. “Fenômeno” é uma totalidade de sentido segundo essas três direções. “A fenomenologia”, que é a explicação dessa totalidade de sentido fornece o “logos” dos fenômenos “logos” em sentido de “*verbum internum*” (não no sentido de logicização) (HEIDEGGER, 2010, p. 58).

Outro aspecto que deve ser assinalado é o caráter conceitual dos *indícios formais*. No texto de 1923 intitulado *Ontologia: hermenêutica da faticidade* (2012a) e em outros, o filósofo deixa claro que não se trata de conceitos rígidos como os que ele evidenciou serem os científicos. Os termos em questão são denominados existenciais uma vez que tentam apontar para os indícios da vida fática, sem, contudo, torná-la mais um teórico.

3.1 As epístolas paulinas

Caracterizado o caminho empreendido por Heidegger para chegar à sua proposta filosófica e, neste caso, à sua fenomenologia da religião, vamos agora ver como o até então jovem filósofo abordou as epístolas paulinas³.

Logo de início devemos perguntar qual foi o critério utilizado por Heidegger para escolher as epístolas paulinas a quaisquer outros textos tanto bíblicos quanto outros do cristianismo. Pois bem, contrariando a visão nietzschiana que busca salvar o verdadeiro cristão que morreu na cruz e anunciado pelos Evangelhos, do cristianismo ressentido fundado por Paulo (NIETZSCHE, 2010), Heidegger vê no Evangelho uma exposição derivada da faticidade, carregada pela interpretação teórica, portanto, desvitalizada. Segundo o jovem filósofo, é nas epístolas que se encontra o relato da experiência originária da vida fática religiosa, não somente vivida por Paulo, mas compartilhada com as comunidades às quais eram destinadas (2010, pp. 78 ss.).

Observemos que tal como Heidegger fará com a história da filosofia, o faz também com as epístolas, ou seja, ele não tinha a pretensão de fazer uma história da filosofia como nos manuais, mas buscar no dito ao longo do que nos foi legado pelo pensamento Ocidental o não dito, o elemento de fundo desse processo. Do mesmo modo, ele não pre-

³ Importa ressaltar que no curso é dito que será feita uma leitura das epístolas aos Gálatas e aos Tessalonicenses, entretanto, outras epístolas paulinas são abordadas e comentadas.

tende formular um manual de interpretação paulina, muito menos um tratado teológico. Sua finalidade é acessar fenomenologicamente as epístolas a fim de nelas encontrar a experiência fática da vida religiosa. No que diz respeito à teologia, a pretensão é fornecer uma contribuição para seu trabalho que, por sua vez, é distinto do filosófico.

Inclusive o ponto de vista do que lhe é próprio, a filosofia parte metodologicamente de suspensão de crenças. No texto a esse respeito em *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, e 1922, Heidegger diz que:

Em sua questionabilidade radical, que se coloca sobre si mesma, a filosofia tem de ser principalmente *ateísta*. Justamente por causa de sua propensão fundamental, não pode arrogar-se o direito de ter e de definir o Deus [...]. No mais, não pode ficar especulando a respeito, mas tem sua própria coisa a fazer (HEIDEGGER, 2011, p. 219).

Vamos agora às epístolas. Nosso foco será restrito a alguns elementos contidos na riqueza da *Introdução à Fenomenologia da Religião*. Abordaremos nessa exposição os seguintes momentos: a conversão, o saber da fé, o estar atento para a vinda de Cristo já manifesto. Por fim, lançaremos mão de um texto de John Caputo a fim de nos auxiliar no esclarecimento da relação da religião com a temporalidade.

Paulo, de perseguidor dos cristãos, passou a cristão. Para Heidegger, esse processo é fruto de uma ruptura dada na existência do apóstolo. Trata-se, portanto, de algo relacionado “à postura fundamental de Paulo” (HEIDEGGER, 2010, p. 67). Essa mudança dá novo direcionamento ao sentido de realização. O conteúdo e a referência do mundo circundante permanecem, mas a realização muda. Essa ruptura é apresentada pelo filósofo a partir da Epístola aos Filipenses 3, 13⁴ que diz: “Irmãos, esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está adiante”⁵.

Tendo como base os *indícios formais*, nesse rompimento dado na conversão do apóstolo, o sentido de referência e o de conteúdo permanecem. Uma vez que Paulo continua no mundo, pretender que sua conversão implique um desligamento de toda relação com o conteúdo à sua volta, o próprio mundo no qual sempre está, consistiria num erro. A rigor, mesmo o teórico com sua tendência à desvitalização é um processo que se dá a partir da faticidade. Heidegger, entretanto, busca direcionar para a experiência originária que esse processo pelo qual Paulo passou, remete. Para isso, o filósofo mostra que a mudança fundamental ocorrida na experiência do apóstolo foi o *sentido de realização*⁶.

⁴ “A época mais provável para a redação admite duas hipóteses, dependendo do lugar: 53-55 (Éfeso) ou 56-58 (Cesaréia)” (KÜMMEL, 1982, p. 433).

⁵ Diversas citações feitas por Heidegger não foram inteiramente escritas ao longo do curso. Por isso, adotamos a tradução da Bíblia de Jerusalém (2004) para que o leitor conheça literalmente o texto ao qual o autor se refere.

⁶ Este que também pode ser traduzido por atualização, lembra-nos o conceito aristotélico que busca dar conta da questão do movimento defendendo a constante passagem de algo em potência a ato. Mas, essa figura que o Estagirita nos traz somente nos vale como caráter ilustrativo, pois há distinta compreensão de tempo entre esses filósofos. O que será melhor esclarecido mais a frente.

Convertido, Paulo lança-se às missões. Um dos lugares onde prega é Tessalônica. Cronologicamente, o primeiro texto do Novo Testamento é a Epístola aos Tessalonicenses. Um dos trechos destacados por Heidegger e de primordial importância para nossas considerações é 1Ts 1, 4-7⁷

Sabemos, irmãos amados de Deus, que sois do número dos eleitos – porque o nosso Evangelho vos foi pregado não somente com palavras, mas com grande eficácia no Espírito Santo e com toda a convicção. Assim, *sabeis* como temos andado no meio de vós para o vosso bem. Vós *vos tornastes* imitadores nossos e do Senhor, acolhendo a Palavra com a alegria do Espírito Santo, apesar das numerosas tribulações; de sorte que *vos tornastes* modelo para todos os fiéis da Macedônia e da Acácia. (grifo nosso).

Segundo Heidegger, é nos termos *tornar* e *saber* que se encontram indícios da vivência fática. O primeiro diz respeito à mudança dada no *sentido de realização* a partir da conversão, no segundo, está o reconhecimento dessa mudança que aponta para um terceiro aspecto que veremos a frente.

Primeiramente é importante sublinhar que o *saber* contido na exortação apostólica não é o epistemológico. Ao lado do *tornar* ou *ter-se-tornado* compartilhado entre Paulo e a comunidade no âmbito fático, o “saber é totalmente distinto de todo outro saber e recordar. Emanava unicamente a partir do complexo da experiência cristã da vida” (2010, p. 84). Uma passagem importante na qual se encontram o núcleo da experiência da vida fática está em 1Ts 5, 1-10

No tocante ao tempo e ao prazo, meus irmãos, é escusado escrever-vos, porque vós sabeis, perfeitamente, que o Dia do Senhor virá como ladrão noturno. Quando as pessoas disserem: paz e segurança!, então, lhes sobrevirá repentina destruição, como as dores sobre a mulher grávida; e não poderão escapar. Vós, porém, meus irmãos, não andais em trevas, de modo que esse Dia vos surpreenda como um ladrão; pois todos vós sois filhos da luz, filhos do dia. Não somos da noite, nem das trevas. Portanto, não durmamos a exemplo dos outros; mas vigiemos e sejamos sóbrios. Quem dorme, dorme de noite; quem se embriaga, embriaga-se de noite. Nós, pelo contrário, que somos do dia, sejamos sóbrios, revestidos da *couraça da fé e da caridade*, e do *capacete da esperança da salvação*. Portanto, não nos destinou Deus para a ira, mas sim para alcançarmos a salvação, por nosso Senhor Jesus Cristo, que morreu por nós, a fim de que nós, na vigília ou no sono, vivamos em união com ele.

A parusia não é o acontecimento do quando da vinda do Cristo. A vida fática é inquietante na vivência originária da temporalidade. O quando, portanto, a perspectiva do tempo mensurável, está no âmbito do teórico que desliga da perspectiva da experiência fática. Segundo Heidegger, originariamente a parusia requer uma postura, um modo, um como (*Wie*) viver diante da expectativa da “reaparição do Messias já manifesto” (2010,

⁷ “[...] a Primeira Epístola aos Tessalonicenses deve ter sido escrita por volta do ano 50. 1Ts é, portanto, a mais antiga epístola de Paulo até hoje sobrevivente” (KÜMMEL, 1982, p. 329).

p. 91). Por isso, o pedido para que vigiem e fiquem sóbrios. Estar atento é uma postura fática orientada pelo *sentido de realização* depois do *ter-se-tornado*. O mundo circundante é o mesmo, o conteúdo e a referência permanecem. Entretanto, o *como* é de tal maneira originário que leva à vivência cristã num *como se não*. Esta afirmação é fundamentada em 1Cor 7, 29-31⁸:

Eis que vos digo, irmãos: o tempo se fez curto. Resta, pois, que aqueles que têm esposa, sejam *como se não* a tivessem; aqueles que choram, *como se não* chorassem; aqueles que se regozijam, *como se não regozijassem*; aqueles que compram, *como se* de fato *não* usassem. Pois passa a figura deste mundo. (grifo nosso).

Embora viva no mundo, o cristão pelo sentido de realização efetiva um rompimento, mas permanece inevitavelmente em coexistência, já que o *conteúdo* e a *referência* permanecem. Daí ter de viver *como se não*.

4. Religião e Tempo

John Caputo, claramente influenciado por Heidegger, no livro *On Religion* formula uma compreensão de religião a partir do caminho inverso ao do filósofo alemão. Abstendo de uma exaustiva exposição, vamos nos ater à questão do tempo. Segundo o estadunidense o homem vive sob a perspectiva de dois futuros: o *futuro presente* e o *futuro absoluto*. O primeiro diz respeito ao sentido de futuro pensado a partir das questões de cotidianidade como planejamento da educação dos filhos, aposentadoria, etc. É o futuro sobre o qual se tem algum controle.

Mas [afirma Caputo] há um outro futuro, outro pensamento do futuro, uma relação com um outro futuro, que é o futuro que é imprevisível, que vai nos pegar de surpresa, que virá como um ladrão de noite (1 tes 5, 2) e quebrar os horizontes confortáveis de expectativa que cercam o presente (2001, pp. 7-8 - Tradução livre)⁹.

A diferença entre esses dois *futuros* está em que no primeiro, mesmo havendo certa incerteza, há espaço para expectativa razoável. Já o segundo necessita de uma prontidão e abandono da tentativa de controlar, levando junto a fé, a esperança e o amor, como exorta Paulo. Caputo postula que esse futuro absoluto é o que caracteriza o religioso, independentemente da instituição ou confissão.

Há uma clara diferença entre ambos os autores presente no ponto de partida das reflexões, mesmo mantendo sua relevância para nossa reflexão. Por um lado, Caputo aponta

⁸ “Ele escrevia na primavera (16,8), e, muito provavelmente, na primavera que precedeu o fim da permanência de Paulo em Éfeso. 1Cor poderia então receber como data a primavera de 54 ou 55” (KÜMMEL, 1982, p. 360).

⁹ “But there is another future, another thought of the future, a relation to another future, which is the future that is unforeseeable, that will take us by surprise, that will come like a thief in the night (I thess. 5:2) and shatter the comfortable horizons of expectation that surround the present. Let us call this the “absolute future.” CAPUTO, 2001, pp. 7-8).

para a experiência, podemos chamar fática, para chegar à religião como um lidar do homem com o tempo originário referindo-se a tudo mais que a finitude humana não pode abarcar. Por sua vez, Heidegger parte da vida religiosa para chegar à experiência originária da vida fática¹⁰.

5. Conclusão

Desse modo, podemos inferir que a religião caracteriza-se pela experiência originária do tempo mesmo. Essa compreensão de tempo obtida da leitura do cristianismo é oposta à aristotélica que a postula com uma sucessão de *agoras*, portanto, mensurável, teórico. Assim pudemos em breve passagem ver indícios de uma concepção de tempo que em *Ser e Tempo* será fundamental, aqui brevemente esboçada. Eis um dos indícios de que o cristianismo pode ter tido forte relevância no pensamento do jovem Heidegger.

Referências

- BIBLIA DE JERUSALÉM. 3ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2004.
- CAPUTO, John. On Religion. New York, NY: Thinking in Action, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. Fenomenologia da Vida Religiosa. Trad. Enio Paul Giachini; Jairo Ferrandin; Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010.
- _____. Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- _____. La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005.
- _____. Meu caminho para a fenomenologia. In: Coleção os Pensadores. São Paulo: Victor Civita, 1973.
- _____. Ontologia: Hermenêutica da Faticidade. trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (a)
- _____. Os conceitos fundamentais de metafísica: mundo, finitude, solidão. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. Platão: o sofista. Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. (b)
- _____. Ser e Tempo. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012. (c)
- KÜMMEL, Werner Georg. Introdução ao Novo Testamento. Tradução de 17ª ed. inteiramente refundida e aumentada da Introdução ao Novo Testamento por Paulo Feine e Johannes Behm por Isabel Fontes Leal Ferreira e João Paixão Neto. São Paulo: Paulus, 1982.
- MISSAGGIA, Juliana Oliveira. As origens do método heideggeriano: o desenvolvimento das indica-

¹⁰ Talvez o estadunidense caia no risco de tomar a faticidade como base para julgar a religião, e corra o risco de se encontrar no mesmo nível dos criticados por Heidegger.

ções formais. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. O Anticristo. Trad. Rubens Eduardo Frias. 12ª ed. São Paulo: Centauro, 2010.

TOLEDO, Daniel S. Traços hermenêuticos para a compreensão do fenômeno do sagrado em Heidegger. In. *Kínesis*, Vol. III, nº 05, Julho-2011, p. 198-224.

FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO: ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DA EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA

Renato Kirchner*

Resumo: *A comunicação tem como meta apresentar os resultados do projeto de pesquisa “Experiência fática da vida e fenomenologia da religião: interpretação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos tomando por base as epístolas paulinas segundo Martin Heidegger” (biênio 2012-2013), desenvolvido na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. O projeto tem como objetivo geral proporcionar novas interpretações possíveis a partir de preleções proferidas por Heidegger na Universidade de Friburgo entre 1920 e 1921, preleções consideradas de fundamental importância para se compreender o caminho de pensamento do filósofo nos anos em que era ainda um jovem professor universitário e próximo do mestre Edmund Husserl. Publicadas no volume 60 (Fenomenologia da vida religiosa) da Gesamtausgabe heideggeriana, tais preleções constituem a primeira parte do volume, estando sob o título “Introdução à fenomenologia da religião” e contendo duas subdivisões: “Introdução metodológica: filosofia, experiência fática da vida e fenomenologia da religião” e “Explicação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos tomando por base as epístolas paulinas”. Numa perspectiva mais ampla, o propósito do projeto de pesquisa consiste em indagar como surge, no contexto histórico da filosofia alemã e a partir do texto das preleções friburgueses, uma nova compreensão de “fenomenologia”, em geral, e de “fenomenologia da religião”, em particular. Considerando que o projeto de pesquisa está vinculado ao Programa de Iniciação Científica e cujas pesquisas são desenvolvidas bianualmente por alunos do curso de graduação em Filosofia na PUC-Campinas, serão apresentados os resultados alcançados.*

Palavras-chave: *Fenomenologia da religião. Experiência fática da vida. Heidegger. Paulo.*

Introdução

O projeto de pesquisa “Experiência fática da vida e fenomenologia da religião: interpretação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos tomando por base as epístolas paulinas segundo Martin Heidegger” tem como objeto investigar a primeira par-

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Desde 2010, professor e pesquisador do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas (CCHSA) da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Leciona diversas disciplinas filosóficas em cursos de graduação e desenvolve pesquisas relacionadas às ciências da religião em perspectiva fenomenológica. E-mail: renatokirchner@puc-campinas.edu.br.

te do volume 60 das obras completas (*Gesamtausgabe*) de Martin Heidegger, intitulado *Fenomenologia da vida religiosa*. “Introdução à fenomenologia da religião”, que constitui tal primeira parte, é um conjunto de preleções proferidas pelo filósofo alemão na Universidade de Friburgo e remontam ao semestre de inverno de 1920/21, sendo consideradas de fundamental importância para se compreender o caminho do pensamento do filósofo desde os anos em que era ainda jovem professor e colaborador de Edmund Husserl. Contudo, nos anos que antecederam a elaboração e desenvolvimento de sua obra capital – *Ser e tempo* –, Heidegger vai gradativamente se distanciando da fenomenologia de Husserl.

Nesse sentido, numa perspectiva mais ampla, o propósito do presente projeto consiste em indagar como nasce, nesse contexto e a partir do texto das preleções em particular, uma nova compreensão de fenomenologia da religião. Assim, considerando que o conjunto destas preleções – divididas em “Introdução metodológica: filosofia, experiência fática da vida e fenomenologia da religião” e “Explicação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos tomando por base as epístolas paulinas” –, durante o biênio estão sendo desenvolvidos sete planos de trabalho em nível de Iniciação Científica. O projeto tem como objetivo geral proporcionar novas interpretações possíveis a partir das mencionadas preleções friburgueses, tomando por base o mesmo texto traduzido e publicado no Brasil. Espera-se, de um lado, compreender de que modo Heidegger amadurece e formula filosoficamente conceitos como *experiência fática da vida* (*faktische Lebenserfahrung*) e *indício formal* (*formale Anzeige*) e, de outro lado, compreender o modo muito genuíno e peculiar com que o filósofo interpreta e explica fenomenologicamente algumas epístolas paulinas, particularmente a *Epístola aos Gálatas* e as duas *Epístolas aos Tessalonicenses*.

A fenomenologia da religião em Martin Heidegger

O projeto de pesquisa “Experiência fática da vida e fenomenologia da religião: interpretação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos tomando por base as epístolas paulinas segundo Martin Heidegger” é uma retomada e dá continuidade a uma pesquisa realizada na Universidade São Francisco (USF), durante 2008 e 2010, sob o título “Fenomenologia e hermenêutica da faticidade”, então em colaboração com os professores doutores Jairo Ferrandin e Enio Paulo Giachini.

No contexto em que foi iniciada a tradução de *Fenomenologia da vida religiosa*, uma das inquietações fundamentais que estas preleções colocavam era: de que modo Heidegger compreende e evidencia a compreensão de tempo subjacente aos textos paulinos? Inicialmente, devemos considerar que as análises fenomenológicas apresentadas em *Ser e tempo* são a culminância de um grandioso empenho investigativo de Martin Heidegger especialmente nos primeiros anos da década de 1920. Embora só tenha sido publicado em 1927, Heidegger vinha trabalhando em seu tratado há vários anos, especialmente desde a aula de habilitação de Friburgo, em 1915. Atualmente, encontram-se publicados muitos volumes das obras completas (*Gesamtausgabe*) que evidenciam as pes-

quisas do próprio Heidegger. Entre numerosos volumes, devem ser destacados, por ordem cronológica: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (de 1918/21, vol. 60), *Zur Bestimmung der Philosophie* (de 1919, vol. 56/57), *Grundprobleme der Phänomenologie* (de 1919/20, vol. 58), *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (de 1921/1922, vol. 61), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (de 1923, vol. 63), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (de 1925, vol. 20), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (de 1927, vol. 24). Portanto, a presente pesquisa volta-se para o vol. 60, intitulado *Introdução à fenomenologia da religião (Einleitung in die Phänomenologie der Religion)*.

Na primeira epístola paulina aos Tessalonicenses, Heidegger descobre que, com o advento da experiência cristã, surge uma nova concepção de escatologia. Esta palavra não significa mais uma “coisa” por vir, muito menos num futuro distante e indeterminado, mas há nela uma relação com a *parousia* cristã autêntica. Assim, a segunda vinda de Cristo não é a expectativa de um acontecimento futuro, mas *o despertar para a iminência dessa vinda*, tendo um significado kairológico. Esse tempo já está se realizando, no aqui e agora, revelando assim um caráter kairônico do tempo. Com efeito, ter uma relação com a *parousia* implica *estar plenamente desperto no presente* e não em expectativa de um acontecimento que ainda não chegou ou que, eventualmente, nunca chegará. *O “quando” transforma-se, então, em “como viver” plenamente o presente*¹.

Na sequência, o pensador pergunta-se: como manifesta-se, para o físico, o tempo? A partir do caráter de mensuração. Porém, na mensuração é medido o “quanto-tempo” (*Wielange*) e o quando (*Wann*), quer dizer, ela mede o “de-quando-até-quando” (*Von-wann-bis-wann*). Nesse caso, o relógio é um exemplo notável. Ao medir, ele indica o tempo. Sendo um sistema físico, os momentos temporais, embora sucessivos, podem ser constantemente retomados, sob a pressuposição, é claro, de que esses momentos temporais possam ser sempre iguais e idênticos. De fato, a retomada do relógio é cíclica. Assim, pelo fato de fornecer uma duração igual e idêntica, sempre é possível, através do uso desse instrumento, recorrer ao tempo com segurança. O que chama atenção, aqui, é que a distribuição dos espaços de duração é sempre igual e idêntica mas, principalmente, que é indiferente e indistinta e, portanto, homogênea.

No entanto, as perguntas essenciais que Heidegger se faz são estas duas: “Sou eu o agora? Cada uma das outras pessoas é o agora?” O que o pensador evidencia? Trata-se, no fundo, de *uma só e mesma pergunta*. Ora, se sou eu mesmo o agora, então, o outro, cada outro, todos os outros, tantos outros quantos é possível haver, são eles agora? Está em jogo, aqui, uma só pergunta: a condição de possibilidade de toda e qualquer individualidade experimentar tempo. Embora seja pleonástico, deve-se afirmar que cada individualidade é singular, única, irrepitível. Em suma, além de cada indivíduo estar na possi-

¹ Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, p. 106-156. Cf. também Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

bilidade de experimentar o agora em sua singularidade, cada singularidade experimenta a passagem de todo e qualquer agora que lhe advém e, além disso, deve ser possível também, em certo sentido, experimentar a passagem do agora na convivência com os outros, isto é, com os semelhantes a mim mesmo (*Mitdasein*). O que evidencia esta possibilidade é que o agora pronunciado é, no estar junto com os outros, compreensível para cada um. A questão, contudo, é mostrar como isso acontece².

Diante disso, mesmo que não digamos nem falemos, não afirmemos nem explicitemos nada a respeito do tempo – o que, certamente, acontece na maioria do tempo em nossa vida – isso, contudo, ainda não prova não ser possível experimentar o tempo da maneira como o estamos tentando descrever aqui. Na verdade, desde que visto e entendido adequadamente, não há absolutamente experiência humana alguma destituída de tempo. Toda experiência humana é perpassada, transpassada pelo tempo. Heidegger chamou a experiência dessa passagem de temporalização do ser-aí e às possibilidades de temporalização do ser-aí denominou temporalidade originária. Assim, em toda e qualquer passagem do tempo, do ser-aí se temporaliza, seja de maneira própria ou imprópria. O do ser-aí, à medida que existe, experimenta o tempo em sua existência. O mais importante a observar aqui, por enquanto, é que há outros fenômenos específicos relacionados à temporalidade do ser-aí.

No texto a seguir, do livro *A fenomenologia da vida religiosa*, Heidegger diz que a temporalidade originária nasce da experiência fática da vida e, portanto, é um equívoco partir de “teorias” já prontas para “enquadrar” o tempo. Assim, como ele mesmo enfatiza, trata-se de não falsificar o problema do tempo, mas de ver o fenômeno do tempo a partir da vida fática. Está em jogo compreender o tempo de uma maneira “*totalmente abstraída (ganz abgesehen)* de toda consciência e tempo puros”:

“Por enquanto o conceito ‘temporal’ ainda é tomado em sentido indeterminado, não se sabe absolutamente nada de que tempo se fala. Enquanto o sentido do ‘temporal’ ficar indeterminado, é possível tomá-lo como algo não pré-judicativo (*Präjudizierendes*). Pode-se pensar: enquanto cada objetivação se constitui na consciência, ela é temporal e, com isso, conquista-se o esquema fundamental do que é temporal. Porém, essa determinação ‘geral’ do tempo não é fundamental, mas uma falsificação do problema do tempo. Com isso é indicada uma *moldura (Rahmen)* para o fenômeno do tempo, isto é, a partir *do*

² Na conferência de 1924, Heidegger afirma que “o tempo é o adequado principium individuationis. [...] Mas em que medida o tempo, enquanto algo próprio, é o princípio de individuação (Individuationsprinzip), isto é, a partir de onde a presença está no ser em cada caso? Sendo porvir ao antecipar, a presença que está na medianidade é ela mesma; na antecipação, a presença torna-se visível enquanto o único ser que é desta vez (Diesmaligkeit) em seu único destino (Schicksal) na possibilidade de seu próprio passar” (cf. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 24-27; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 36/37). Cf. também *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 6, p. 55-56.

que é teórico (*Theoretischen*). Ao contrário, o problema do tempo deve ser compreendido da maneira como experimentamos originariamente a temporalidade na experiência fática – totalmente abstraída de toda consciência e tempo puros. O caminho, portanto, é inverso. Devemos perguntar, pelo contrário: o que é originariamente na experiência fática a temporalidade? O que significa, na experiência fática, passado (*Vergangenheit*), presente (*Gegenwart*) e futuro (*Zukunft*)? Nosso caminho parte da vida fática, isto é, parte da vida fática na medida em que o sentido do tempo seja conquistado. Com isso o problema do que é histórico é devidamente caracterizado”³.

Análise fenomenológica da experiência fática da vida

No terceiro parágrafo *Fenomenologia da vida religiosa* Heidegger explica o conceito fenomenológico de “experiência fática da vida” (HEIDEGGER, 2010), fazendo o questionamento seguinte: o que significa “experiência fática da vida”? “Experimentar” não significa “tomar conhecimento”, mas o “confrontar-se com” o que é experimentado, o “afirmar-se” das formas experimentadas.

Isso, porém, possui um significado tanto positivo quanto negativo. O significado do conceito “fático” *não* significa realidade natural, *não* significa determinação causal e *nem* coisa concreta. O conceito “fático” *não* alcança seu significado a partir de determinados pressupostos da teoria do conhecimento, uma vez que deve ser compreendido apenas através e pelo conceito do “histórico” (HEIDEGGER, 2010).

Assim, segundo Heidegger, o ponto de partida do caminho para a filosofia é a experiência fática da vida mesma. Nesse sentido, a experiência fática da vida revela algo totalmente peculiar. Ela torna possível, nela mesma, o caminho para a filosofia, uma vez que nela se realiza também a virada que conduz à filosofia.

Qualquer experiência da vida que se faça, neste sentido, é sempre e fundamentalmente mais do que uma experiência como mera tomada de conhecimento disso ou daquilo. Neste caso, experiência significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo, ou seja, vemos a experiência fática da vida apenas segundo a direção do comportamento que experimenta. Assim, definimos o que é experimentado – o vivido – enquanto “mundo”, não como “objeto”. Como diz Heidegger: “‘Mundo’ é algo no qual se pode *viver* (num objeto não é possível viver)” (HEIDEGGER, 2010).

O mundo pode ser formalmente articulado como mundo circundante (*Umwelt*), como aquilo que nos vem ao encontro, ao qual pertencem não apenas coisas materiais, mas também objetualidades, ideais, ciências, artes etc. Nesse mundo circundante também está o mundo compartilhado (*Mitwelt*), isto é, outros homens numa característica fática bem

³ Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens: Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, p. 65. Cf. também Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

determinada: como estudante, docente, parente, superior etc. – portanto, não meramente enquanto exemplar do gênero *homo sapiens* das ciências naturais e assim por diante. Finalmente, aí estou também eu mesmo, ou seja, meu mundo próprio (*Selbstwelt*), sendo que fenomenologicamente as três dimensões de mundo estão intimamente relacionadas entre si e são elas mesmas que constituem a experiência fática da vida (HEIDEGGER, 2012).

Diante disso, antes de qualquer decreto de que a filosofia seja conhecimento, deve tornar evidente fenomenologicamente, pela experiência fática da vida, o que pertence ao sentido de todo e qualquer conhecer. A experiência fática da vida reside totalmente no conteúdo, ou seja, trata-se e evidenciar o como (*Wie*) implícito na experiência fática da vida. É pelo conteúdo que têm lugar todas as mudanças da vida. Por exemplo, no curso da jornada de um dia faticamente vivido, ocupando-se com coisas completamente diferentes é pela atuação fática da vida que surge, segundo Heidegger, de modo não consciente, o como diferente de seu reagir em cada maneira diferente. Portanto, a experiência fática da vida não surge de forma alguma em pensamentos, como se não pudesse tornar algo acessível.

O experimentar fático contesta ao mesmo tempo todas as oportunidades da vida. A distinção e uma mudança de acento situam-se totalmente no conteúdo mesmo. Essa indiferença funda, portanto, a autossuficiência da experiência fática da vida. Ela se expande sobre tudo, ou seja, distingue também as coisas maiores em sua autossuficiência. Portanto, se atentarmos para a indiferença própria do experimentar fático em todas as facticidades da vida, então, evidencia-se claramente um determinado sentido dominante do mundo circundante, do mundo compartilhado e do mundo próprio, a saber: tudo o que é experimentado na experiência fática da vida carrega o caráter de *significância* (*Bedeutsamkeit*) (HEIDEGGER, 2010).

Os temas dos planos de trabalho de Iniciação Científica em desenvolvimento

Os resultados esperados ao longo do desenvolvimento do projeto de pesquisa aqui apresentado possuem *duas dimensões*: uma teórica, outra prática. Em relação à *dimensão teórica*, espera-se uma sistematização do conteúdo referente ao livro *Fenomenologia da vida religiosa*. Além disso, espera-se sistematizar as contribuições de comentadores para uma melhor compreensão da(s) temática(s) investigada(s). No que diz respeito à *dimensão prática*, espera-se a elaboração de resenhas bibliográficas e produzir textos em forma de artigo científico a serem publicados em periódicos científicos.

Além disso, o projeto de pesquisa possui duas *vertentes investigativas*: a) a tradução de novos textos filosóficos a partir da leitura e interpretação da obra heideggeriana, particularmente textos em forma de artigos científicos como resultado dos planos de trabalho de Iniciação Científica⁴; b) a leitura e a interpretação de textos tanto de Heidegger

⁴. Nesse sentido, fazia parte do projeto de pesquisa a tradução – pelo próprio pesquisador – do volume 63 da Gesamtausgabe, a saber, Ontologia (hermenêutica da faticidade), tradução que foi publicado pela editora Vozes, de Petrópolis, em 2012.

como de outros pensadores com quais ele se confronta nas preleções proferidas na Universidade de Friburgo e que remontam ao semestre de inverno de 1920/21.

Até o momento os estudantes participantes no Projeto de Pesquisa “Experiência fática da vida e fenomenologia da religião: interpretação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos tomando por base as epístolas paulinas segundo Martin Heidegger” sistematizaram o conteúdo das respectivas temáticas pesquisadas, cujos resultados parciais foram apresentados pelos alunos no XVI Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da USP. Os resultados parciais (pôsteres) e finais (comunicações orais) serão apresentados no XVIII Encontro de Iniciação Científica, a realizar-se de 24 e 25 de setembro de 2013, na PUC-Campinas.

Para cumprir os resultados esperados, foram elaborados, aprovados e estão em execução três planos de trabalho de Iniciação Científica no biênio 2012-2013, como segue:

Título: A formação de conceitos filosóficos e a experiência fática da vida numa perspectiva heideggeriana

Aluno: Giovani da Silva Araújo

Resumo: Tendo como pano de fundo o primeiro capítulo da parte intitulada “Introdução metodológica: filosofia, experiência fática da vida e fenomenologia da religião”, pertencente ao volume 60 das obras completas (*Gesamtausgabe*) de Martin Heidegger, a pesquisa tem como objeto o modo como Heidegger concebe a formação de conceitos filosóficos em sentido mais amplo e, em sentido específico, o modo como ele concebe o conceito fenomenológico “experiência fática da vida”.

Título: O sentido fenomenológico de formalização e de indício formal segundo Martin Heidegger

Aluno: Emílio José dos Santos Netto

Resumo: Partindo do quarto capítulo da parte intitulada “Introdução metodológica: filosofia, experiência fática da vida e fenomenologia da religião”, do volume 60 das obras completas (*Gesamtausgabe*) de Martin Heidegger, este plano de trabalho tem como meta pesquisar e aprofundar fenomenologicamente os conceitos “experiência fática da vida” (*faktische Lebenserfahrung*), “formalização” (*Formalisierung*) e “indício formal” (*formale Anzeige*).

Título: A angústia como possibilidade existencial mais própria do ser-aí humano: uma interpretação fenomenológica a partir de Kierkegaard e Heidegger

Aluna: Claudiléia Cavalheiro Julião

Resumo: Tendo como pano de fundo a analítica existencial realizada em *Ser e tempo*, a pesquisa tem o intuito de investigar o conceito de “angústia” (*Angst*) tal como foi tematizado pelos filósofos Soren A. Kierkegaard e Martin Heidegger. Trata-se de compreender fenomenologicamente em que sentido há uma diferença ontológica fundamental nas duas concepções e, sobretudo, por que, segundo Heidegger, a angústia pode ser vista e, portanto, deve compreendida ontologicamente como possibilidade existencial mais própria do ser-aí humano (*menschliche Dasein*).

Para o biênio 2013-2014, foram elaborados e aprovados quatro planos de trabalho de Iniciação Científica, como segue:

Título: A posição fundamental de Paulo e o fenômeno da proclamação: a interpretação fenomenológica da Epístola aos Gálatas realizada por Martin Heidegger

Aluno: Luciano Magela de Oliveira

Resumo: Além do conteúdo e da contextualização histórica da epístola escrita pelo apóstolo Paulo aos gálatas, o presente plano de trabalho de pesquisa tem como escopo compreender em que sentido Heidegger vê a possibilidade de interpretar o texto paulino numa perspectiva em que a experiência cristã originária da vida possa ser entrevista e evidenciada. A investigação tem como ponto de partida o texto intitulado e “Explicação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos tomando por base as epístolas paulinas”, publicado no volume 60 das obras completas (*Gesamtausgabe*) heideggerianas, traduzido no Brasil pelo orientador da pesquisa.

Título: A expectativa da parusia e a experiência fática da vida como sentido referencial da religiosidade cristã: a explicação fenomenológica das Epístolas aos Tessalonicenses empreendida por Martin Heidegger

Aluno: João Marcos Montagner

Resumo: O presente plano de trabalho procura, de um lado, entender o conteúdo e o contexto histórico em que as duas epístolas paulinas foram escritas e enviadas aos fiéis de Tessalônica e, de outro lado, busca acompanhar rigorosamente o modo como Heidegger procura explicar fenomenologicamente as mesmas epístolas. Como ponto de partida o presente plano de trabalho de pesquisa se ocupará com o texto “Explicação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos tomando por base as epístolas paulinas”, o qual constitui a segunda parte do primeiro conjunto de preleções que compõem o volume 60 das obras completas (*Gesamtausgabe*) heideggerianas e que foi traduzido no Brasil pelo próprio orientador da pesquisa.

Título: A interpretação da Epístola aos Romanos realizada por Karl Barth e a experiência fática da vida proposta por Heidegger: a busca de um sentido no fenômeno religioso

Aluno: Luis Gabriel Provinciatto

Resumo: *Introdução à fenomenologia da religião*, preleção que remonta ao semestre de inverno de 1920/21, na Universidade de Friburgo, é de fundamental importância para compreender o pensamento do jovem Heidegger, sobretudo no que diz respeito à experiência fática da vida proposta por este mesmo pensador. Já a interpretação da Carta aos Romanos realizada por Karl Barth no século XX leva em consideração os fatores sociais, culturais e políticos da época e auxilia na interpretação do fenômeno religioso deste período histórico. Assim, o presente plano de trabalho tem como meta aprofundar e pesquisar as relações existentes entre o conceito de experiência fática da vida (*faktische Lebenserfahrung*) e o fenômeno religioso a partir das perspectivas heideggeriana e barthiana.

Título: A fenomenologia da religião segundo Max Scheler e sua relação com o pensamento de Martin Heidegger

Aluna: Maiara Rúbia Miguel

Resumo: A partir do método fenomenológico desenvolvido primeiramente por Husserl, o filósofo alemão Martin Heidegger descreve os fenômenos religiosos concretos tomando por base as epístolas paulinas, que são de fundamental importância para compreendermos o que a filosofia da religião representava para este filósofo. Tomando por base a segunda parte do livro *Fenomenologia da vida religiosa*, de Martin Heidegger, pretende-se compreender como o método idealizado por Husserl contribuiu para a explicação da experiência fática da vida e, como meta, realizar a conexão da ideia de que a religião coincide com a gênese do homem (tomada de consciência) segundo o filósofo Max Scheler.

Referências

BARASH, Jeffrey A. *Heidegger e o seu século. Tempo do ser, tempo da história*. Tradução André do Nascimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BEAUFRET, Jean. Heidegger e o mundo grego. In: *Introdução às filosofias da existência: de Kierkegaard a Heidegger*. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003.

A BÍBLIA DO PÃO. 19. ed. Petrópolis; Aparecida: Vozes; Santuário, 1993.

BOUTOT, Alain. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Lisboa: Europa-América, 1993.

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.

DOSTAL, R. J. Tempo e fenomenologia em Husserl e Heidegger. In: GUIGNON, C. *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

FERRANDIN, Jairo. *Faticidade e historicidade: a protorreligiosidade cristã como chave interpretativa da experiência fática da vida*. São Paulo: PUCSP, 2010. (Tese de doutorado.)

FRANZ, H. Das Denken Heideggers und die Theologie. In: NOLLER, G. *Heidegger und die Theologie*. München: Kaiser, 1967.

GADAMER, Hans-Georg. Martin Heidegger und die Marburger Theologie. In: PÖGGELER, Otto (ed.). *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Colônia; Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1970.

_____. Heideggers theologische Jugendschriften. In: *Dilthey Jahrbuch* 4, 1986-87, p. 228-234.

GUIGNON, Charles B. (ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1993.

HEBECHE, Luiz A. *O escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo*. Ijuí: Unijuí, 2005.

_____. Heidegger e os indícios formais. In: *Veritas*, v. 46, n. 4, 2001, p. 571-592.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920-1921), in *Die Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe Band 60. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.

_____. *Ser e tempo*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe Band 2. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.

_____. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923), Gesamtausgabe Band 63. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988.

_____. *Introdução à metafísica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1989.

_____. "O conceito de tempo". *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, p. 6-39, 1997.

_____. *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916). In: *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2000.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução Luisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JUNG, Mathias. Die ersten akademischen Schritte (1912-1916). Zwischen Neuscholastik, Neukantianismus und Phänomenologie. In: THOMÄ, Dieter. *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2003.

_____. *Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben*. In: THOMÄ, Dieter. *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2003.

_____. Die frühen Freiburger Vorlesungen und anderen Schriften 1919-1923. Aufbau einer eigenen Philosophie im historischen Kontext. In: THOMÄ, Dieter. *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2003.

KISIEL, Theodore. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley; Los Angeles; London: The University of California Press, 1993.

_____. Die formale Anzeige: die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers. Heidegger als Lehrer: Begriffsskizzen an der Wandtafel. In: *Heidegger – neu gelesen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997, p. 22-40.

_____. Heidegger's Early Lecture Courses. In: *A Companion to Heidegger's Being and Time*. Washington: University Press of America, 1986.

_____. War der frühe Heidegger tatsächlich ein christlicher Theologe? In: GETHMANN-SIEFERT. *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60 Geburtstag*. Stuttgart: Frommann, 1998, p. 59-75.

_____. Das Entstehen des Begriffsfeldes Faktizität im Frühwerk Heideggers. In: *Heidegger Studien* 5, 1989, p. 91-120.

LANDGREBE, L. *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloher: Mohn, 1963.

LOPARIC, ZELJKO. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. Da representação das coisas às coisas elas mesmas. In: *Representaciones*, v. 1, n. 1, 2005, p. 37-58.

MAC DOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de 'Sein und Zeit'*. São Paulo: Loyola, 1993.

MACHADO, J. A. T. *Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.

MICHELAZZO, José Carlos. *Do um como princípio ao dois como unidade. Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. São Paulo: FAPESP-Annablume, 1999.

NESTLE, Eberhard. *Novum Testamentum Graece*. 20 ed. Privilegierte Württembergische Bibelanstalt: Stuttgart, 1950.

OTT, Hugo. *Martin Heidegger: a caminho de sua biografia*. Tradução Sandra Vippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

PERAITA, Carmen Segura. *Hermenéutica de la vida humana: em torno ao Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madri: Trotta, 2002.

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Tradução Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1984.

_____. Heideggers Begegnung mit Dilthey. In: *Heidegger Studien* 5, 1989, p. 121-160.

REIS, Róbson Ramos dos. Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger. In: *Veritas*, v. 46, n. 4, 2001, p. 607-620.

_____. Verdade e interpretação fenomenológica: nota sintética. In: *Finitude e transcendência. Festschrift em homenagem a Ernildo Stein*. Porto Alegre; Petrópolis: Edipucrs; Vozes, 1995, p. 674-681.

_____. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. In: *Natureza Humana*, v. 2, ano 2, 2000, p. 273-300.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SASSI, Vagner. *A questão acerca da origem e a apropriação não-objetivante da tradição no jovem Heidegger*. Porto Alegre: PUCRS, 2007. (Tese de doutorado.)

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

SHEEHAN, Thomas. Heidegger's Lehrjahre. In: *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001.

_____. Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica. In: *Veritas*, v. 47, n. 1, 2002, p. 21-34.

_____. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

_____. *Mundo vivido. Das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

_____. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

STEINER, George. *As ideias de Heidegger*. São Paulo: Cultrix, 1982.

TIETJEN, H. Philosophie der Faktizität. In: *Heidegger Studies* 2, 1986, p. 11-40.

VAN BUREN, John. *The young Heidegger: rumor of the hidden king*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

VAN BUREN, John; KISIEL, Theodore (eds.). *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany: State University of New York, 1994.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Tradução Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *Introdução a Heidegger*. Tradução João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

VOLPI, Franco. Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 37, 1984, p. 48-69.

_____. Being and Time: A Translation of the Nicomachean Ethics? In: *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press, 1994.

VON HERMANN, Friedrich-Wilhelm. *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.

INSTAURAÇÃO E SOLUÇÃO DA CRISE ENTRE FILOSOFIA E RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE KANT

*Lindomar Rocha Mota**

Resumo: *Este texto discute a evolução das conturbadas relações entre religião e filosofia no pensamento de Kant. Ladeado por questões políticas, acadêmicas e históricas, a filosofia reivindica cada vez mais o seu direito de tomar a religião como um de seus objetos, momento no qual Kant se interessa diretamente, principalmente por entender que mesmo sem prescindir de uma comunidade de eruditos que a investiga em sua estrutura regular, é possível que a filosofia possua uma legalidade metodológica sobre ela por ocasião de seu desenvolvimento histórico e linguístico.*

Palavras chave: *Religião. Filosofia. Estatuto. Método. Crítica*

Introdução

No início do pensamento ocidental com Platão e Aristóteles, a teologia era tratada como parte da filosofia. Formava com ela um único corpo de proposições que almejavam respostas de caráter geral (ARISTÓTELES, 2002, XII 6).

Daquilo que é possível conhecer da epistemologia geral das ciências, observamos um crescimento generalizado da teologia no medievo e sua elevação a condição de ciência dominante no século quarto. Uma magnífica edificação, iniciada com santo Agostinho, que evoluiu incessantemente até alcançar o seu apogeu no século XIII, quando a teologia se apoderou da reconstrução do mundo, enquanto ciência que demonstra Deus em primeiro lugar (AQUINO, 1980, I, q.1,a.2)m.

Até aqui tudo é muito transparente e existem investigações suficientes. Para a constituição das Ciências da religião, entretanto, o caminho, é menos evidente, pois se liga a questões entrelaçadas, que diz a respeito à própria autonomia da ciência moderna em relação à teologia.

De maneira geral podemos perceber um desenvolvimento semelhante e anterior na matemática, na política e no direito.

*Doutor em Filosofia Moderna pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Professor da PUC Minas/FAC. Email: lrocht@yahoo.com.br.

Paralelo a essas pretensões avançada pela ciência moderna, desenvolve-se sutilmente uma convicção ainda mais refinada sobre o poder da filosofia de tomar a religião como um de seus objetos, como parte de sua autonomia integral.

Os passos são cadenciados. Galileu na matemática (GALILEI, 2009); Spinoza na filosofia (*Ética*, 1670); Locke no direito (*Cartas sobre a tolerância*, 1686-88); Voltaire na política - *Tratado sobre a tolerância*- (2000). É importante acompanhar essas posições, principalmente porque contrastam com o modo comum de tratar a religião. A autonomia desses autores é exigida até mesmo em relação às universidades, que também dirigiam investigações bastante parciais sobre o tema.

Spinoza, por exemplo, trata a religião autonomamente, elaborando representações próprias e descrição de Deus que afronta diretamente o domínio da teologia. (SPINOZA, 1989, I, 6-8)

Prova dessa afronta constituem as múltiplas excomunhões recebidas pelo filósofo.

Entretanto, ainda não se define, nem mesmo com Spinoza, o recorte estatutário das Ciências da religião. Muito embora o mesmo tenha desenvolvido conceitualmente o domínio da teologia, quando diz que a mesma segue a dinâmica da fé, e, em tal caso, fé e razão não são complementárias, mas são domínios diversos. Portanto, essa crença bastante antiga da teologia é falsa. As duas são epistemologicamente diversas:

Aqueles que não sabem separar a filosofia da teologia discutem se a Escritura é que deve servir a razão, ou o contrário, a razão servir a Escritura, [...] esta última tese sustentada pelos Céticos e a primeira pelos dogmáticos [...]. Nós demonstramos em vez que a Escritura não ensina coisas filosóficas, mas somente a piedade [...] quem, portanto pretende adaptá-la a filosofia, atribuirá aos profetas coisas que eles não disseram nem mesmo por sonho, e interpretará de maneira errada seus pensamentos. Quem, porém, torna a razão e a filosofia serva (*ancillam*) da teologia, se vê obrigado a admitir como coisas divinas os prejuízos do vulgo da antiguidade e a preencher a mente e obcecá-la com estes prejuízos. Por isso, seja um seja outro – este sem razão, e o outro com a razão – serão insensatos. (SPINOZA, 2009, XV, 2).

Ainda que Spinoza esteja mais preocupado com estatuto da filosofia, e não da teologia, o problema epistemológico parece ter sido satisfatoriamente respondido, pois ele defende de maneira decisiva, que a razão não auxilia nem é auxiliada pela fé, estabelecendo uma diferenciação radical entre elas. Spinoza sustenta que a filosofia não se preocupa com as aptidões da fé, considerando que a mesma também não tem afinidade com a razão, pois, “nem a teologia obrigada ao serviço da razão, nem a razão a serviço da teologia, mas, cada uma mantém o próprio reino (*suum regnum*)” (SPINOZA, 2009, XV, 2).

1. Kant e a importância da disputa hermenêutica do século XVIII para o estatuto das Ciências da Religião

O título de Kant *A religião nos limites da simples razão* constitui-se como a primeira tentativa de tematizar o domínio de outra ciência sobre a religião. No início, os

textos que compõem essa obra surgiram autonomamente como observação filosófica a respeito daquele delicado domínio.

Há, antes de tudo, uma preocupação implícita de Kant com relação ao uso e a interpretação do próprio título da tratativa em sua fase cabal: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Ele volta várias vezes sobre a mesma problemática para explicar a escolha dessa formulação. A religião deduzida da filosofia *Crítica*, não pode ser entendida com religião de pura razão, mas dentro dos limites ou no horizonte da pura razão. Essa preocupação de Kant tem motivos específicos, principalmente para evitar um confronto direto com a formulação luterana de *sola fides*. Kant está mais propenso a aceitar que a própria fé deriva da razão, como todas as coisas que importam para o homem.

Voltando um pouco atrás nas preocupações Kantianas com a religião, em 1792, foi elaborada a primeira parte daquilo que seria futuramente a *Religião nos limites da simples razão*. No ensaio intitulado *O Mal radical na natureza humana*, submetido ao *Berlinischen Monatsschrift*, um veículo de publicação de caráter maximamente iluminista, o mesmo que Kant já havia participado anteriormente respondendo a pergunta *Was ist das Aufklärung?* e resumido a sua resposta ao seguinte: “coloquei o ponto principal do Iluminismo... principalmente sobre as coisas da religião”, indicando, já em 1784, que a religião poderia ser submetida ao exame da razão humana, a senhora de tudo.

A liberdade dos homens é assegurada no âmbito desse discurso pelo uso público que ele faz de sua razão. Essa compreensão está plenamente assegurada no sistema político prussiano de Frederico, o Grande, onde Kant respondeu as questões sobre o Iluminismo.

Entretanto, após 1786, a Prússia se encontrou em outra situação. A ascensão de Frederico II produziu de imediato um *Édito* sobre a religião e contra os heréticos que atacavam com princípio Iluminista o cristianismo de Estado. No mais, abre-se uma possibilidade de demissão das escolas públicas daqueles professores que incorressem em heresias.

A situação política, agora, depunha contra a concepção kantiana de uso da razão pública como fundamento da liberdade. O próprio *Berlinischen Monatsschrift* foi obrigado a migrar de Berlin para Jena e depois para Dessau, cidade independente e fora da jurisdição de Wöllner, o todo poderoso ministro da Educação e do Culto.

Em fevereiro de 1792, Kant enviou o ensaio sobre o *Mal radical na natureza humana* para ser submetido ao *imprimatur* desse *ministério*, obtendo parecer favorável, por se tratar de um texto direcionado aos sábios e acadêmicos e não ao povo em geral.

Naquela ocasião Kant não percebeu que o uso público da razão havia sido deixado de lado. Mas, quando em junho do mesmo ano, enviou outro ensaio sobre *A luta do princípio bom contra o princípio mau pelo domínio sobre o homem*, recebeu a negativa de publicação, com o argumento de que ocorreu uma invasão no terreno da teologia bíblica pela filosofia. Talvez, aqui se encontre o ponto nodal do estatuto das Ciências da religião – o direito de cada ciência, independentemente tomar a religião como seu objeto.

Agora, pois, ficou claro para Kant que a primeira disposição favorável do ministério com respeito ao direito da filosofia tratar a religião, não entrou ainda no ambiente de tolerância que ele mesmo havia pregado sobre a natureza do Iluminismo.

Assim, Kant faz recurso à outra possibilidade que é aquela de publicar um livro e usar do privilégio de submeter sua obra ao juízo de uma faculdade universitária.

Retomando os dois escritos anteriores e acrescentando dois outros ensaios intitulados de: *A vitória do princípio bom sobre o princípio mau* e – *a fundação de um reino de Deus sobre a terra*, e o segundo, *O culto verdadeiro e o culto falso sobre o domínio do princípio bom, ou seja, religião e clericalismo*, vem à luz em 1793 o livro, que ora conhecemos, como *A religião nos limites da simples razão*, causando expectativas excelentes entre os racionalistas, que finalmente viam uma verdadeira explicação da função do cristianismo, e, repulsa dos ortodoxo, que viram no livro a redução do cristianismo ao humanismo ético de pouca inspiração religiosa.

Um pouco alheio a tudo isso, Kant tem outras preocupações, e tenta explicar que há uma distinção sensível a ser considerada nessa disputa; uma distinção intrínseca da religião. No primeiro caso, a religião revelada, que é tratada num horizonte amplo de domínio da fé, na qual o filósofo não tem o direito de se intrometer; mas há um domínio mais restrito, no qual a religião tem a ver com o homem, e pode se alargar como objeto da razão, ao menos em sua característica histórico-cultural, onde a filosofia não tem apenas o direito, mas o dever de se debruçar.

Por isso, Kant se obriga a um esclarecimento no prefácio da segunda edição da obra:

A revelação pode, sem dúvida, abraçar entre si também a *religião racional* (Vernunftreligion) pura; esta última, em vez, não pode englobar em si o aspecto histórico da revelação. Por conseqüência, é possível considerar a revelação como uma esfera *mais ampla* (weitere) que a fé, a qual contém em si a religião racional pura como esfera mais restrita (engere) (não como dois círculos externos um ao outro, mas sim com dois círculos concêntricos). O filósofo, enquanto mestre da religião pura (que procede por simples princípios *a priori*), deve necessariamente manter-se entre os limites da esfera mais estreita, e ali fazer, portanto, abstrações de toda experiência (KANT, 2008, p.9).

Kant continua propondo o mesmo método da filosofia crítica para justificar domínio que o filósofo deve ter no terreno da religião. A análise do terreno restrito e *a priori* não pode ser examinada com base na teologia nem na convicção de fé que move o outro grupo de trabalho.

É a partir dessa descoberta que se origina o estatuto das Ciências da religião. Partindo, inicialmente, de querela filosófica, como sempre deve ser, ao domínio mais extenso de outras ciências, como a sociologia, a psicologia, a antropologia, etc.

2. Intervenção estatal e o futuro do direito da filosofia sobre a religião

Muito embora Kant houvesse se esforçado para delimitar o direito da filosofia sobre a religião, inclusive na série de observações que fez sobre a correta interpretação do título da obra na segunda edição de 1794, em outubro do mesmo ano, recebeu a censura oficial, sob acusação de abuso da filosofia e desvio da Sagrada Escritura, bem como de colocar em risco a doutrina cristã.

Foi-lhe aconselhado, pelo próprio Frederico II, deixar doravante as questões religiosas aos *expertes* da área, ou seja, os teólogos, e de se ocupar de questões pertinentes à própria filosofia.

Kant promete ao soberano abandonar o tema da religião e de se fazer obediente ao *Édito* publicado anteriormente sobre a educação e a religião, não sem antes demonstrar, que sua reserva metódica é apenas de alinhamento com a autoridade estatal, e não fruto de sua convicção filosófica, pois não ver intromissão da filosofia na Sagrada Escritura, nem no trabalho dos teólogos, já que razão e fé estabelecem seus domínios, e na ordem da preferência a razão ganha; o que será dito mais claramente em 1798 no *Conflito das faculdades*.

2.1 O conflito das faculdades

Com a subida de Frederico Guglielmo III ao poder em 1797, e a revogação do *Édito* de Wöllner, Kant se sente liberado para demonstrar, mais uma vez, a legalidade que sustenta a incursão da filosofia no domínio da religião.

Mesmo sem trazer grandes novidades sobre o tema, Kant opta agora por um discernimento mais metódico, a fim de superar o conflito que possa surgir entre o domínio da filosofia e o domínio da teologia, quando o mesmo objeto esteja em jogo.

Kant visa aqui, estabelecer o estatuto das ciências classificadas nas universidades como faculdades superiores, ou seja, aquelas que interessam diretamente ao governo: a *teologia*, o *direito* e a *medicina*, e, as ditas faculdades inferiores onde há uma liberdade no uso da razão por parte da comunidade acadêmica.

Assim, Kant inicia a reclassificação das ciências e o direito da filosofia sobre temas religiosos, tornando pública a Carta que recebeu de Frederico II reprovando-o por haver se intrometido num tema que não é de uso livre dos acadêmicos, mas subsiste sobre o controle do governo, enquanto faculdade superior que visa a harmonia social, e não reflexões levianas.

Vale a pena considerar o conteúdo da breve carta de Guilherme II.

Frederico Guilherme, pela graça de Deus rei da Prússia, etc., etc. Antes de mais, a nossa graciosa saudação. Digno e muito erudito, caro súdito! A nossa suprema pessoa constatou já há longo tempo com grande desgosto que fazeis um mau uso da vossa filosofia

para deformar e degradar as doutrinas capitais e fundamentais da Sagrada Escritura e do cristianismo; que fizestes tal sobretudo em seu livro *A Religião nos Limites da Simples Razão*, bem como em outros tratados menores. Esperávamos melhor de vossa parte; pois Vós mesmo deveis reconhecer de que modo irresponsável agis assim contra o vosso dever, enquanto mestre da juventude, e contra as nossas intenções, que Vos são muito conhecidas. Exigimos quanto antes a mais escrupulosa justificação e esperamos de Vós, para evitar o nosso supremo desfavor, que no futuro não Vos torneis culpado de coisas semelhantes mas, ao invés, de harmonia com o vosso dever, utilizeis a vossa consideração e os vossos talentos para realizar cada vez mais a nossa intenção soberana; caso contrário, e se persistirdes em ser refratário, tereis de esperar infalivelmente medidas desagradáveis. Vosso afetuoso Rei. Berlin 1 de outubro de 1794. (KANT, 1993, p. 11).

A carta resposta demonstra de maneira negativa, que tais acusações não se aplicam ao texto da *Religião*, pois Kant nega tê-lo usado como objetos de aula ou de doutrinação a quem quer que seja. Por outro lado, Kant aceita a proibição apenas em parte, condicionando-a a vida de Guilherme II, a quem se consigna como *o mais fiel dos súdito*. Mais tarde Kant mesmo explicará que suas promessas e a sua liberdade de juízo sobre a religião só valeria durante o reinado vigente.

Entretanto, no *Conflito das faculdades*, aparece a oportunidade de revisar o estatuto ordenador das ciências dentro da universidade

Antes de tudo, é preciso compreender que a divisão entre faculdades superiores e inferiores não é uma definição de função, mas tão somente uma classificação pública do Estado na garantia de seus próprios interesses. Em seguida, é preciso argumentar, ao menos inicialmente, que, considerar a teologia como faculdade excelente, seguida pela faculdade de direito, e, sucessivamente, a faculdade de medicina, não corresponde ao desejo do homem, que, em linha de princípio se preocuparia com a saúde, seguida da preocupação com os bens, e, apenas no fim da vida com a salvação da alma.

O mais problemático, porém, é a possibilidade de uma fé que progride na esfera estatal afastando-se cada vez mais da razão (KANT, 1993, p. 15). Nesse caso, é preciso garantir em um Estado Ilustrado o interesse por todas as ciências, e não por uma disciplina particular, a teologia (KANT, 1993, p. 16).

2.2 A faculdade da filosofia contra a faculdade de teologia

Metodologicamente, Kant ressalta que a divisão das faculdades em, - superiores e inferiores, e a colocação da filosofia no segundo grupo, não se deu com base no juízo da comunidade acadêmica, mas exclusivamente por ordem do governo.

Essa formulação, talvez, se encontre teoricamente fundada na definição de *philosophia ancilla teologiae*; nesse caso é de se verificar se a filosofia serve a teologia como aquela que a segue em suas proposições, mesmo que absurdas, ou se é a serva que caminha a frente com luz, desbravando as dificuldades maiores.

Em todo caso, há uma legitimidade e uma ilegitimidade no conflito entre todas as faculdades, principalmente das faculdades superiores com a faculdade de filosofia.

Um conflito ilegítimo é aquele em que, numa disputa pública de opiniões é vetado à comunidade dos eruditos impugnar algumas proposições ou emitir um juízo público a respeito delas. Outro aspecto de conflitos ilegítimos é quando a discussão não se dirige a razão do adversário, mas tão somente a motivos subjetivos determinados mediante *inclinações* (KANT, 1993, p. 33-34).

Este parece ser o caso daqueles que pretendem impedir que a filosofia entre no domínio da religião, tomando-a como um de seus objetos.

Há algo de obscuro na ação que protege antecipadamente uma ciência superior dos avanços da filosofia. Tal ação, no uso deliberado para fugir ao confronto, estabelece um falso debate, no qual controla as rédeas, inclusive visando o “bem” público dos envolvidos, como argumentou Guilherme II.

Um conflito dentro da legalidade, por, outro lado, reconhece que o governo deve zelar pelas ciências que julga essenciais para o uso público, mas somente se essa for usada na forma da lei e que se sustente ante o crivo da razão e não apenas das *Intenções particulares*.

Seja qual for o poder que o governo tenha sobre as faculdades superiores, há de se entender que sempre será um poder baseado na sabedoria humana, e é exatamente nessa forma de saber que a filosofia tem interesse, e uma preeminência visível enquanto disciplina que se ocupa das formulações *a priori*, livre das vantagens ou desvantagens da experiência (KANT, 1993, p. 37). Kant introduz a filosofia no domínio da religião, pois, como ele mesmo afirma:

Quando a fonte de certas doutrinas sancionadas é *histórica*, contanto que estas possam ser recomendadas como sagradas à obediência indiscutida da fé, a Faculdade de filosofia está autorizada, mais ainda, obrigada, a rastrear esta origem com difidência crítica (KANT, 1993, p. 35-36).

Kant, embora achando arbitrária a divisão das faculdades em inferiores e superiores, retoma essa classificação a favor da filosofia, pois, considerando-se a classificação corrente de que a Faculdade filosófica compreende o conhecimento histórico (história, geografia, o conhecimento erudito de línguas, a ciência natural de um lado, - e o domínios dos conhecimentos racionais puros de outro, onde está a matemática pura, a filosofia pura, metafísica da natureza e dos costumes, cada vez que a teologia, o direito ou medicina entrarem nesses domínios, necessariamente se confrontarão com a filosofia.

Esse ordenamento ainda reside em parte no Estado contemporâneo. Vinculado, sobretudo, ao controle que mantém pela medicina e pela jurisprudência, que são de interesse público. Ao passo que a teologia permanece ainda controlada pelos governos teocráticos e menos liberais, também como forma de coesão e de interesse estatal.

O que se pensa agora é a possibilidade das Ciências da religião, ser possível apenas em um Estado democrático, onde se permita a filosofia fazer suas incursões no domínio que parece ser exclusivo dos eclesiásticos.

Nota-se, porém, que a base desse conflito não é choque da Filosofia com o Estado ou o Eclesiástico. Ele não pode causar dano à reputação de quem quer que seja, pois é um conflito de uma faculdade com outra. Kant apressa-se a dizer não ter interesse em discutir, por exemplo, o dado da revelação, tendo em vista que esse está determinado num horizonte de fé, onde a teologia reina soberana. O fato só se torna discutível quando a teologia entra no domínio da filosofia, com pretensões históricas ou das demais ciências citadas.

Sendo assim, é de se esperar que um dia a filosofia seja a ciência superior na orientação das coisas do governo, enquanto orientadora de princípios racionais que colocará a universidade e os fins a serem atingidos pelo Estado sobre os auspícios de uma faculdade que não exerce nenhum tipo de poder, mas é absolutamente livre para abrir o caminho da sabedoria. É mais democrático, portanto, um governo que se deixe guiar por esse conflito do que aquele que define com base no princípio absoluto de sua autoridade.

Conclusão

Limitando agora o âmbito do debate em que Kant se encontrava, verifica-se que as Ciências da religião são possibilitadas, antes de tudo, num horizonte onde se possa sustentar politicamente o direito e a liberdade de juízos públicos sobre todas as questões oriundas da razão humana. É provável, nesse caso, que essa disciplina seja uma particularidade do ocidente cristão, e menos de outros ordenamentos jurídicos e políticos, que reservam sem muita ressalva o direito de juízo sobre várias questões, inclusive sobre a religião.

Quando o olhar do teólogo bíblico e do clérigo se volta para as fontes da Sagrada Escritura, o olhar do teólogo racional, por sua vez, mira a extensão e as inferências históricas, deduzindo da razão interior e própria aos homens.

Não resta a menor dúvida que essa autonomia foi reivindicada pela primeira vez no horizonte filosófico. Foi o filósofo que exigiu o direito de tratar de maneira independente a religião, sem que com isso sofresse qualquer condenação por invasão de domínio.

Desde o tempo de Spinoza que tal pretensão vinha se delineando com bastante agressividade. Também Locke, adverte a necessidade de se considerar alguns juízos filosóficos, sobretudo, no que concernia a tolerância, a respeito da religião (LOCKE, 2004). É justo, porém, atribuir a Kant o trabalho metódico de definir, no âmbito de interesse das faculdades, o papel que a filosofia tem de examinar certos aspectos da religião.

De maneira geral, essa função se estende para o domínio da comunidade dos eruditos como um todo, pois como já havia demonstrado no *Aufklärung*, o papel dessa comunidade é submeter ao crivo constante da razão todo tipo de conhecimento.

A religião suporta duas apreciações. Uma baseada no dado da fé, que tem muito a ver com a prática comum da religiosidade, semelhante à obediência moral, e outra pura, onde a razão determina os seus princípios através dos juízos racionais.

Ulteriormente, foi fácil verificar, não ainda sem conflitos, que a sociologia, a psicologia e até a economia, entraram por esse mesmo caminho, atribuindo à religião um valor e aplicando a ela exames derivados de sua própria racionalidade a partir do momento que a mesma se tornou fenomênica.

As Ciências da Religião como faculdade é, pois, um agregado de ciências reunidas que toma a religião como objeto a partir dos diversos juízos. É a voz especialista de cada erudito reflexionando sobre um objeto comum. Nesse caso é de se verificar se caberia, algum dia, denominar essa faculdade de ciência da religião ou de ciência das religiões, tendo em vista que no primeiro caso substituiria a filosofia que já cumpre esse papel, e, no segundo, seria uma atividade particular de observação de fenômenos que já aparecem plenamente aceitos por seus praticantes.

Referências

- AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. 2. ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Ed Loyola, 2002.
- GALILEI, Galileu. *Ciência e fé*. São Paulo. UNESP, 2009.
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: edições 70, 2008.
- KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Lisboa: edições 70, 1993.
- LOCKE, John. *Cartas sobre a tolerância*. São Paulo: Ícone, 2004.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ética: demonstrada à maneira dos geômetras*. São Paulo: Nova Cultura, 1989, I, 6-8.
- SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins fontes, 2009.
- VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

COMUNIDADE ÉTICA E RELIGIÃO: A ESTRUTURAÇÃO DA FÉ KANTIANA

Carlos Magno Teixeira*

Resumo: *Este opúsculo tem por meta demonstrar que, segundo Kant, da ação moral com vistas à promoção do Sumo Bem nasce uma religião da ação, puramente autônoma e moral. Kant reivindica uma religião baseada na moral e não a moralidade de uma religião dogmática e heterônoma. Destarte, a moral conduz inevitavelmente à religião, pois a religião não é a base e sim a consequência da moral. Assim, a fé em Deus abriga “uma esperança consoladora” na imortalidade da alma de um homem que é o fim-término da criação enquanto submetido à lei moral.*

Palavras-chave: *Liberdade, comunidade ética, Igreja, religião moral, fé racional.*

Introdução

Há quem defenda que os termos “Religião” e “Ciência” jamais poderiam ser colocados em uma mesma sentença. Mas qual é a função da ciência e qual a função da religião? Para os seguidores de Russell, a ciência é unívoca e mostra o mundo como ele realmente é, verdade provisória e evolutiva que jamais leva em consideração qualquer imaginário ou credence. A ciência explica como o mundo funciona e não por que o mundo funciona. Tal tarefa fica a cargo da religião, equívoca, que deixa de apresentar o que é para demonstrar o que deve ser, verdade definitiva e previamente dada, geradora de conflito entre autoridade e observação. Por outro lado, para muitos pensadores a Religião é algo que pertence ao ser humano como tal. Numa aproximação antropológica do conceito de Religião, ela é precisamente o que permite a nós seres humanos tornar-nos humanos. Ela nos dá o sentido da existência e a superação da contingência. Nesta perspectiva, a Religião é vista como um sistema de convicções e práticas por meio das quais um grupo humano se confronta com os problemas limiares da existência. Ela oferece um sentido para a vida, uma perspectiva de realização plena e uma orientação apropriada para tal fim. Como é então possível uma disciplina denominada “Ciências da Religião”? Com relação ao campo epistemológico, fenomenológico e hermenêutico das Ciências da Religião, podemos dizer que o que caracteriza tal disciplina é o retorno à natureza e aos fenômenos, visto que muitos discursos filosóficos, teológicos e mesmo científicos tornaram-se teóricos e autorreferenciados em demasia. A temática do pluralismo religioso e do diálogo traz um dinamismo cultural e interdisciplinar que exige e permite que o campo das pesquisas

* Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

e estudos das religiões seja circunscrito pelos balizadores fenomenológicos, hermenêuticos e científicos.

O objetivo principal de nosso estudo é demonstrar como Kant estrutura sua fé na comunidade ética e na religião. Nosso ponto de partida é o Soberano Bem enquanto fim-término da razão prática, tendo a moral como itinerário a este Bem. Podemos dizer então que desta ação moral com vistas à promoção do Sumo Bem nasce uma religião da ação, puramente autônoma e moral. Seu papel é justificar nossa esperança de contribuir com nossas ações, isoladas em si mesmas, para a realização de uma ordem moral, qual seja, a harmonia entre justiça e felicidade, advento tal que o cristianismo denomina reino de Deus. A moralidade, princípio da religião, é também, em última análise, ação. Kant quer uma religião baseada na moral e não a moralidade da religião como um dogma. A religião é uma fonte de esperança para o justo e o Sumo Bem é a plenitude da moralidade. Kant sinaliza o seu itinerário ético-filosófico balizado no Sumo Bem como fim último da razão prática, destruindo a pretensão de conhecer o absoluto, sem renunciar à exigência filosófica de se chegar até ele. Se prático é tudo o que é possível pela liberdade, é no âmbito da razão prática que o homem realiza sua existência pela ação. A célebre pergunta “que me é permitido esperar?” mostra-nos então um interesse ao mesmo tempo especulativo e prático em um sentido determinado que culmina na religião. Uma religião autônoma fundada na moral que por sua vez baseia-se na razão. A moral nos leva à religião, e esta nos leva à ideia de um poderoso legislador moral que pode e deve ser o fim último do homem. A ideia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins e resulta da moral é o Bem Supremo. E a condição de possibilidade da realização desse Bem Supremo no mundo deve-se à suposição de um ser superior capaz de reunir os conceitos de moralidade e felicidade, sendo que este deverá ser moral, santíssimo, onipotente e único.

1. Deus e o argumento moral kantiano

O argumento moral kantiano postula a existência de Deus, porém não pretende prová-la. Podemos então observar que Deus não é um objeto do saber, do conhecimento objetivo, e sim, da esperança. Não da esperança mística, mas da esperança com base filosófica. Logo, a afirmação kantiana de que Deus é um postulado da razão prática pura. A pergunta aqui é: o que leva Kant a postular a existência de Deus? A resposta começa com outra pergunta: “o que resultará do nosso reto agir?” Quem age de acordo com a lei moral esperando uma recompensa ou temendo um castigo no além, peca contra a autonomia. A conduta moral somente admite como princípio o respeito à lei moral. A moral conduz inevitavelmente à religião, pois a religião não é a base e sim a consequência da moral. A razão prática pergunta pelo fim último ou, mais exatamente, pelo sentido da ação autônoma, encontra este sentido no Sumo Bem e vê na existência de Deus e na imortalidade da alma seus pressupostos necessários. Além da fé em Deus, Kant também abriga “a esperança consoladora” na indestrutibilidade do homem.

Por ser um paradigma ético e por sua qualidade inquestionável, não se pode negligenciar a concepção de virtude na obra kantiana, pois ele afirma que o homem é o fim-término da criação em função de sua moralidade a qual em seu mais alto grau é a virtude, que por se referir ao supremo valor do mundo não pode ser deixada à parte em qualquer preocupação com o sentido da existência humana. Uma ação virtuosa é necessariamente uma ação livre por ser escolhida pelo seu autor e porque ela liberta das amarras da natureza e do egoísmo, da necessidade da ação em vistas de interesse e do amor de si. A virtude transforma o sujeito da ação em uma pessoa plenamente livre, pois quanto menos fisicamente e mais moralmente um homem pode ser coagido pela simples representação do dever, tanto mais livre ele é, demonstrando sua liberdade em sumo grau ao não resistir à voz do dever.

Porém, se somos incapazes de conhecer a liberdade enquanto um ente pertencente à natureza, um *Phänomenon*, podemos pelo menos pensá-la como *Noumenon*. O mundo numênico é o mundo dos princípios *a priori* da razão, enquanto o mundo *Phänomenal* ou sensível deve ser regulado pelas leis da razão. O ser racional enquanto inteligência, pertence ao mundo inteligível, sendo que sua vontade é compreendida como causalidade eficiente. Este ser racional também tem a consciência de pertencer ao mundo sensível onde suas ações não passam de *Phänomena*, embora não possa conhecê-las como *Phänomena* dessa causalidade. Se o homem pertencesse exclusivamente ao mundo inteligível, suas máximas de ação concordariam sempre com a lei da razão, ou seja, a lei moral iria determinar todas as suas ações, que surgiriam da vontade puramente racional e seriam sempre autônomas. Por outro lado, se o homem pertencesse apenas ao mundo sensível, o *Phänomenon*, desejos e inclinações é que determinariam o conjunto de suas ações, que estariam sob a determinação das leis naturais, seriam heterônomas, pois surgiriam da vontade fenomênica e empírica.

O ponto de Kant é mostrar que se a vontade é racional, portanto moral, ela envolve necessariamente a humanidade como um fim em si. O sujeito moral kantiano age segundo a razão, e a sua vocação moral requer um reconhecimento recíproco. A vontade que legisla universalmente implica na ideia de dignidade do ser racional que obedece somente a lei que ele mesmo se dá, sendo que tal dignidade não permite que se trate alguém como mero meio. O homem é fim-término da criação enquanto submetido à lei moral.

O dever de promover o Soberano Bem é o resultado da lei moral, enquanto o fim-término da razão prática é consequência da lei moral. Na passagem da moral para a religião, o Soberano Bem exige a aceitação da existência de Deus para sua possibilidade de consecução efetiva. A esperança surge como consequência da fidelidade no cumprimento do dever e da crença na existência e na ação de Deus que efetiva a concordância da natureza com o agir moral. A esperança na consecução efetiva do Soberano Bem, que é o conteúdo próprio da Religião, é a resposta à pergunta “O que me é permitido esperar?”. A ação de Deus vista como fidelidade do cumprimento do dever implica que tal dever tem que ser querido por Deus para a consecução do Soberano Bem. A religião enquanto “co-

nhecimento de todos os deveres como mandamentos de Deus” quer então dizer que Deus não é fundamento e sim efeito do dever, que pode ser considerado um mandamento de Deus enquanto visa à consecução real do Soberano Bem no mundo. Da razão aplicada à incondicionalidade do dever surge a “necessidade” (*Bedürfnis*) da aceitação da existência de Deus. Essa necessidade é “lei essencial de toda vontade livre por si mesma”. Por conseguinte, o dever como querido por Deus se dá em virtude de uma “necessidade” da razão prática e não em virtude de “uma ordem arbitrária de uma vontade alheia”. Desta feita, a moral aparece de forma majestosa na religião: enquanto vemos o dever como querido por Deus em vista da realidade efetiva do Soberano Bem, podemos esperar que ele realize nossa salvação. A religião leva, por meio da esperança, à consumação efetiva da liberdade do homem no mundo.

2. A liberdade e a transição entre moral e religião

O *Noumenon* não se nos apresenta. Somente existe como inteligível. Não se submete ao condicionamento espaço-temporal. Deus está além do mundo *phänomenal*, Ele é transcendente e escapa à razão humana. Das ideias numênicas, apenas a liberdade encontra a devida correspondência no mundo dos *Phänomena* (MOTA, 2011, p. 424), e é a primeira das condições necessárias para que o ideal moral possa tornar-se uma realidade. Porém, a liberdade não pode ser equiparada a qualquer tipo de *Phänomenon*. Se ela realmente existe, necessariamente escapa aos sentidos. Assim, é possível criar um mundo onde a razão prescreve a obrigação e regula a convivência dos homens. Se não houvesse a experiência da Lei Moral, não se poderia falar de liberdade, pois a liberdade só tem sentido em relação com o dever, enquanto este é um único fundamento de determinação. A liberdade deve ser de acordo com essa lei incondicional. Deve-se adotá-la como máxima de todas as ações. Se a lei moral não fosse pensada antes, de forma clara em nossa razão, jamais poderíamos admitir algo como a liberdade, porém, se não existisse liberdade alguma, a lei moral não teria possibilidade de ser encontrada em nós, pois a moralidade ou é livre ou não é moralidade. Razão e liberdade estão em uma relação direta de intimidade, pois a razão impõe à liberdade a exigência de sua realização absoluta. Isto significa dizer que o homem não é livre, mas deve ser livre, sendo que essa coação moral é a lei imanente à razão, não destruindo assim, a autonomia, mas constitui-se como tal. A liberdade só pode seguir esta lei, pois de outra forma, destruir-se-ia a si mesma. “Pensar-se livre não é uma determinação externa, mas somente uma condição da vida moral” (MOTA, 2011, p. 425).

É neste ponto que se faz necessário ter um foco mais direto na terceira fórmula do imperativo categórico que reza o seguinte: “Age segundo máximas de um membro legislador em ordem a um reino dos fins meramente possível” (KANT, 1974, p. 237). Como a vontade racional de todo ser humano é legisladora, e todo ser humano é um fim em si, o reino passa a ser um conceito comunitário com uma fórmula específica para si mesmo. Cada membro é ao mesmo tempo legislador para si e para todo o reino, passando também a ser o fim supremo dessa legislação universal. A efetivação desse reino não pode se dar por um

único indivíduo apenas, mas por todos os membros chamados à pertença de tal reino. Segue-se que devemos então concordar que o dever contribui para a felicidade alheia. Isto porque o ser humano, um ser de carências e necessidades, tem por exigência que os outros tomem a sua felicidade como objeto de consideração e importância, visto que esta felicidade constitui em grande parte, o sentido da vida de cada um. Para se agir moralmente, a máxima – universal por princípio – de exigir de outrem boa disposição para com os nossos fins deve ter sua recíproca obrigatoriamente verdadeira, pois somente desta maneira constituir-se-á um reino dos fins. O ser racional, sujeito dos fins, jamais poderá ser tratado como simples meio, mas como condição suprema restritiva no uso dos meios e deverá sempre ser tratado como fim (KANT, 1974, p. 236). Neste ponto, Kant dá um importante passo na transição entre moral e religião ao afirmar que apesar de sermos fins em nós mesmos e membros legisladores de um reino moral, somos os súditos e não os soberanos deste reino, o que concorda com o mandamento de amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos. Acrescente-se ainda que “tal lei contraria a lei da felicidade própria que soaria assim: Ama a ti mesmo sobre todas as coisas, mas a Deus e teu próximo por amor a ti” (KANT, 2002, p. 134, nota 151). A preservação da liberdade do arbítrio como autorregulador pelas suas máximas, bem como a imunidade da vontade legisladora ao dever, sugerem uma analogia com o par súdito/legislador na comunidade ética.

3. Igreja, comunidade ética e o Reino de Deus na terra

Segundo Kant, ao se constituir uma comunidade ética, todos os indivíduos deverão ser submetidos a uma legislação pública que os une uns aos outros, respeitando-a como mandamentos de um legislador comunitário. Se tal comunidade fosse de cunho jurídico, os congregados em um todo é que deveriam legislar através de leis constitucionais que brotassem do princípio, restringindo a liberdade de cada um, adequando a coexistência de cada um à liberdade do grupo segundo uma lei geral. Neste caso, é instituída uma coação externa legal através da vontade geral. Seu ordenamento visa à legalidade das ações que são visíveis aos olhos e não a moralidade. Porém, se a comunidade for de natureza ética, o próprio povo não poderá ser considerado legislador. Em tal comunidade, as leis estão ordenadas com o intuito de fomentar a moralidade das ações – que são interiores e não podem estar sob o jugo de leis públicas, pois se assim o fosse, seria uma comunidade jurídica. Faz-se necessário então, haver alguém diferente do povo para legislar publicamente. Entretanto, as leis éticas não podem ser pensadas como apenas provenientes da vontade desse legislador superior, pois se assim o fosse, não seriam leis éticas. Os deveres que se conformam a tais leis não seriam livres e virtuosos, e sim, deveres jurídicos passíveis de coação (KANT, 1992, p. 104-105). Na legislação ética pública, o legislador não é o povo de Deus, mas o próprio Deus e os deveres do povo para consigo mesmo são reconhecidos como mandamentos divinos. Os deveres morais fundamentam-se na autonomia da vontade sendo necessário preservar a faculdade de autolegislação das pessoas individuais e também a do povo de Deus como tal. Se os deveres da comunidade ética

fossem iguais aos mandamentos de Deus, seria um reino da heteronomia, o que implodiria o edifício moral kantiano. Se Deus não ocupasse uma posição singular e privilegiada nessa legislação, estaria na mesma condição dos outros cidadãos-súditos, racionais-finitos, não teria a vontade santa e estaria submetido à coação do dever, razão pela qual Deus é legislador e não súdito em seu próprio reino. Este reino não é um reino de escravos, e sim, de cidadãos-súditos, legisladores e submetidos às leis de sua própria autoria. Os mandamentos divinos deste reino devem ser reconhecidos como leis da autonomia.

O desejo de todos os homens de boa intenção é que o Reino de Deus surja, que sua vontade seja feita na terra. Devem tais homens, portanto, organizarem-se em uma Igreja, que é a comunidade ética sob a legislação moral divina. Não sendo esta Igreja objeto de experiência possível, ela é “uma mera ideia da união de todos os homens retos sob o governo divino imediato, mas moral, do mundo, tal como serve de arquétipo às que devem ser fundadas por homens” (KANT, 1992, p. 106). Kant nos diz que a Igreja invisível não é um objeto de experiência possível, mas um ideal arquetípico. A Igreja visível envolve uma distinção entre pastores e rebanho, clérigos e leigos. Nas palavras de Kant, “a verdadeira Igreja (visível) é aquela que representa o reino (moral) de Deus na Terra, tanto quanto isso pode acontecer através dos homens” (KANT, 1992, p. 106-108).

Para Kant, a fé racional moral pura (‘do coração’) é vinculante para todos os seres racionais, ao passo que a fé histórica na revelação através da Escritura e da tradição tem importância secundária, e é vinculante apenas na medida em que promove a fé racional moral pura (religião como ‘veículo’ da moral).

A Igreja, ao se converter em um ser ético, sofre uma restrição moral em sua eclesiologia, pois segundo a visão da cristologia kantiana, o Jesus histórico é substituído pela ideia da humanidade como ser moral. A primeira característica da natureza do protótipo é a divindade. O protótipo, nos diz Kant, existe dentro de Deus desde a eternidade, indicando sua transcendência e atemporalidade. Ele presume que o protótipo é ligado ao próprio ser de Deus. Sendo Deus necessariamente eterno, também o é esta humanidade perfeita. Visto que o protótipo é divino, sua perfeição disposicional parece ser uma propriedade inerente e eterna de seu ser. Por isso, o protótipo é um ideal divino eterno cuja imutável constituição moral é capaz de servir como objeto primordial de prazer divino e pré-condição para o sentido e a existência de nosso mundo. No tocante à humanidade, o segundo nível da natureza do protótipo, devemos entender que, para Kant, o protótipo não pode ser considerado como um membro inerente à espécie humana. Ele deixa claro que não somos os autores do protótipo. Em vez disso, devemos acreditar que o protótipo desceu até nós do céu e assumiu a humanidade e deve ser conhecido como o divino filho de Deus deliberadamente imposto com o intuito de tornar a humanidade em sua plena perfeição moral, disponível para nossa corruptível espécie. Note-se que esta não é a encarnação no sentido da teologia cristã tradicional como temporal, histórica, e sim a encarnação primordial, atemporal, que serve como a condição de criação de nosso mundo e é descoberta na cognição. Temos aqui um tipo de encarnação transcendental e

atemporal. Para Kant, este descendente divino é necessário porque é inconcebível que o ser humano, mau por natureza, possa renunciar ao mal por conta própria e elevar-se ao ideal de santidade. Contudo, não é inconcebível que o divino filho de Deus nos seja condescendente, e como tal, seja uma provisão da divina graça. Visto que Kant demonstrou que a humanidade corrupta não é má por necessidade, talvez acreditemos que o ideal de santidade possa assumir a humanidade – que não é má em si mesma – descendo até ela. Portanto, Kant apresenta o protótipo como um eterno ser divino que deliberadamente assume a natureza humana para o nosso bem, ou como um ser humano divino que tem a posse real de sua eminência e a bem-aventurança da eternidade.

Conclusão

Empregando uma lógica essencialmente prática, Kant argumenta que Deus e imortalidade são (ou pelo menos podem se tornar) os objetos próprios da fé racional. Segundo Kant, a existência de Deus e a esperança em uma vida futura podem ser conhecidas por qualquer ser humano através do senso comum considerando a natureza e o estado deste ser. Porém, isto é meramente uma fé prática. O ponto de Kant é que a fé racional está fundamentada no raciocínio moral, embora sua própria possibilidade emergja em um contexto da *Crítica da razão pura* (teorética). A fé, neste sentido, está vinculada à natureza moral humana e não pode ser extirpada sem remover o termo “racional” de sua descrição. Como Kant coloca, acreditar em Deus e em outro mundo está ligado ao conhecimento de nosso dever, prescrito pela razão, e às máximas morais para vivermos segundo elas. Embora Deus enquanto um conceito objetivamente válido surge das considerações teoréticas, a fé no sentido de confiança em Deus é exigida apenas pelas considerações práticas. Neste sentido, a fé racional em Deus não é uma cognição arbitrária ou necessariamente relegada à mera opinião, mas é arraigada na cognição pura de Deus como um objeto puro do entendimento e, ao lado da liberdade e da lei moral, como um princípio *a priori* da razão prática.

Devemos de forma inequívoca encarar que o principal interesse kantiano no conceito de Deus não é motivado por qualquer preocupação com a teologia revelada, com a antropologia empírica, ou com as religiões comparadas. O Deus de Kant é o Deus dos filósofos. E como um filósofo do Iluminismo, captura as suspeitas iluministas de todas as religiões reveladas ou eclesiásticas e de todos os cultos religiosos populares. Vê tais manifestações como fontes de superstição, fanatismo religioso, e um autoritarismo moral que subverte a racionalidade e a dignidade humana. Se Kant ocasionalmente usa sua teologia racional para interpretar as doutrinas ou símbolos religiosos dos cultos populares, é apenas porque ele acredita que estes cultos não conseguiram realizar completamente suas devidas funções de inspirar no coração dos homens o respeito à lei moral e às atitudes de fé racional e de reverência.

O sistema filosófico kantiano é religioso e teologicamente afirmativo em um sentido forte. Seu argumento para a inevitabilidade racional da ideia de um *ens realissimum*

é original e bem pensado, fazendo uso de conceitos que pertencem à tradição metafísica. Kant é como um teólogo realista que advoga a fé religiosa racional em um Deus vivo, e seria um grande engano ver no Deus da fé moral nada além de uma ideia metafísica abstrata. Para Kant, fé moral em Deus é a confiança do homem moral em Deus. A pura fé religiosa não é um compromisso entre o cristianismo e a fé arraigada na razão moral. Kant faz afirmações deste tipo porque, a seu ver, o cristianismo é representado como vindo da boca de seu primeiro Mestre, não como uma religião estatutária, mas como uma religião moral. Não podemos assumir que a fé religiosa pura kantiana seja baseada na tradição histórica. Esta tradição não pode delinear sua concepção de fé religiosa pura. Em vez disso, devemos assumir que a estruturação da fé kantiana é baseada em argumentos racionais tais como na comunidade ética e consequentemente na religião moral.

Referências

- BOUTROUX, M. Èmile. La philosophie de Kant. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1926.
- FIRESTONE, Chris L. Making sense out the tradition: Theology and Conûict in Kant's Philosophy of Religion. In. FIRESTONE, Chris L. PALMQUIST, Stephen R. eds. Kant and the New Philosophy of Religion. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006, p. 141-156.
- HERRERO, Francisco Javier. Religião e História em Kant. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- HÖFFE, Otfried. Immanuel Kant. Barcelona: Editorial Herder, 1986.
- JACOBS, Nathan. Kant's Prototypical Theology. Transcendental Incarnation as a Rational Foundation for God-Talk. In. FIRESTONE, Chris L. PALMQUIST, Stephen R. eds. Kant and the New Philosophy of Religion. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006, p. 124-140.
- KANT, Immanuel. A metafísica dos costumes. São Paulo: Edipro, 2003.
- KANT, Immanuel. A religião nos limites da simples razão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 195-256.
- KANT, Immanuel. Crítica da faculdade do juízo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- KANT, Immanuel. Crítica da razão prática. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- MOTA, Lindomar Rocha. Deus: um argumento impossível que a razão não consegue se livrar, a teologia-filosófica entre Espinosa e Kant. In: *Communio*, v. 22, n.2-3, 2004, p.419-435.
- MOURÃO, Artur. Advertência. In.; KANT, Immanuel. A religião nos limites da simples razão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- MURRMANN-KAHL, Michael. A doutrina de Immanuel Kant sobre o reino de Deus – entre fé histórica na revelação e fé na razão prática. In. ESSEN, Georg; STRIET, Magnus. eds. Kant e a teologia. São Paulo: Loyola, 2010, p. 253-277.
- RAMOS, Hans Magno Alves. A concepção kantiana de virtude. 2010. 117f. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia, Belo Horizonte.

RUSSELL, Bertrand. *Religião e ciência*. Ribeirão Preto: FUNPEC, 2009.

SOUZA, Hélio José dos Santos. *O problema da motivação moral em Kant*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

TEIXEIRA, Carlos Magno. *Comunidade ética e religião: a estruturação da fé kantiana*. 2013. 113f. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

WOOD, Allen W. *Kant's rational theology*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1978.

WOOD, Allen W. Kant's deism. In. ROSSI, Philip J.; WREEN, Michael J. *Kant's philosophy of religion reconsidered*. Bloomington: Indiana University Press, 1991, p. 1-21.

VERDADE ORIGINAL OU RELATIVISMO?

Márcio Antônio de Paiva*

Resumo: *A partir da afirmação segundo a qual “a admissão de verdades eternas e a confusão entre a idealidade do Dasein fenomenicamente fundada e um sujeito absoluto idealizado derivam dos restos da teologia cristã não ainda completamente expulsos da problemática filosófica”, esta comunicação pretende mostrar qual a perspectiva do conceito de verdade em Sein und Zeit: se e em que sentido se pode falar de relativismo, como sói acontecer em alguns círculos; e qual sua contribuição para a Filosofia da Religião. Ao considerar a verdade como um existencial e excluir o horizonte das verdades eternas, Heidegger associa a questão da verdade á problemática da ontologia fundamental. Porém, ele mesmo já havia afirmado que “verdade fenomenológica é verdade transcendental”, não havendo concorrência com o conceito tradicional, mas antes estabelecendo a verdade mais original, condição de toda proposição. A metodologia adotada é aquela de focar na análise, em profundidade, das afirmações que acontecem em Sein und Zeit, situando o parágrafo 44 na economia da obra, para depois apontar na direção de ulteriores consequências. Por fim ensaiamos consequências para uma possível Filosofia da Religião.*

Palavras-chave: *Verdades eternas. Dasein. Ser. Verdade.*

Introdução

Segundo Pöggeler, *Sein und Zeit* é a tentativa de recolher de modo pensante aquilo que permanece impensado, o fundamento esquecido pela metafísica, sobre o qual descansava o que fora pensado por ela (PÖGGELER, 1993, p. 56.). Se, em geral, a filosofia antiga se direciona rumo ao que é pensado, a partir da ontologia e a filosofia moderna parte do sujeito pensante, a filosofia heideggeriana procura o impensado. Podemos dizer ainda hoje que *Sein und Zeit* encerra inúmeras riquezas inexploradas, pois é um clássico da literatura filosófica do século XX. Por isso mesmo, somos do parecer de que não se chega a algum detalhe do pensamento de Heidegger prescindindo de sua obra magna. Nessa comunicação, seremos guiados pelo horizonte da liberdade que caracteriza o pensamento de Heidegger o qual, não obstante mudanças e alargamentos, permanecerá o mesmo durante todo o seu caminho¹. Mas o foco será a relação verdade-relativismo. O

*Doutor em Filosofia pela Gregoriana de Roma, professor do PPGCR PUC Minas. Apoio financeiro da FAPEMIG. Email: p.marciopaiva@yahoo.com.br.

¹ “La philosophie de Heidegger, même dans son développement actuel, reste d’abord une philosophie de l’Être [...] L’effort de Heidegger en vue d’aborder l’aspect problématique de la liberté d’une façon radicalement nouvelle s’affirme dans sa volonté de “dépasser” l’explication métaphysique de l’Être, de l’homme et du langage aussi bien que la compréhension métaphysique de la liberté” (GUILÉAD, 1965, p. 9).

que pode parecer insano em se tratando da fenomenologia. Como poderia também parecer sem sentido falar da verdade. Porém, uma vez que o espectro da noção de relativismo é amplo, desde o relativismo mais radical que considera iguais ou legítimas posturas opostas; até o relativismo contextual que defende a inevitável referência ao tempo e à cultura, preferimos adotar a perspectiva segundo a qual “o relativismo epistemológico é a ideia de que o conhecimento (e/ou a verdade) é relativo – ao tempo, ao lugar, à sociedade, à cultura, à época histórica, ao esquema ou enquadramento conceptual, ou à educação ou convicção pessoal” (SIEGEL, 1996, p. 428-429). Assim, examinaremos o conceito mais originário da verdade e sua possível relatividade.

1. A noção originária de verdade

O problema da verdade acompanha Heidegger durante toda a vida. Talvez se pudesse perguntar se isso acontece por causa da questão se existe um tipo de verdade que não seja a verdade das proposições, mas uma verdade que seja vista como condição de possibilidade para podermos entender o que é propriedade (verdadeiro e falso) de uma proposição. Numa palavra: uma espécie de verdade fundante (STEIN, 1993, p. 17-18). Uma verdade que confirme a afirmação heideggeriana de que toda verdade fenomenológica tem o caráter de uma *Veritas Transcendentalis*². O que Heidegger realiza pode parecer uma afronta à tradição filosófica quando coloca a questão da verdade não mais *a modo de eternidade*, numa espécie de horizonte de necessidade lógica ou de formas puras ou de idealidade. Heidegger aborda a questão da verdade ao nível das condições existenciais de possibilidade. Não se trata de uma definição metafísica essencialista da verdade, mas de tomar a verdade na medida em que ela é a manifestação fenomenológica da questão do Ser. O elemento transcendental de que fala Heidegger, entretanto, não é elemento do “eu penso” (KANT, 1993, p. 110-112) kantiano, que acompanha todas as nossas afirmações. É antes um elemento que substitui a consciência que está presente na *apercepção* kantiana, pondo no lugar desta o próprio *Dasein* como o *aí* (*Da*) onde se dá o desvelamento, a partir de onde se aborda o problema da verdade. Desta forma, o conceito de mundo se une ao *aí* do *Dasein* e assume um caráter de fazer-se mundo a partir do que lhe acontece na cotidianidade. A esta concepção de mundo liga-se o conceito de verdade.

Assim, buscando a noção de verdade originária, fundante, Heidegger renunciou a três *hipóteses tradicionais*: a) do abandono teológico; b) da posição realista da definição nominal de verdade; c) do primado epistêmico da representação, resultado de sua concepção de filosofia construída pela fenomenologia em *Ser e Tempo* (STEIN, 1993, p.10). Desse modo, adentramos na perspectiva da proposta aqui: verdade e relativismo, tentando responder se a verdade é relativa ao *Dasein* e em que sentido.

² “Jede Erschliessung von Sein als des transcendens ist *transzendente* Erkenntnis. *Phänomenologische Wahrheit* (*Erschlossenheit von Sein*) ist *veritas transcendentalis*” (HEIDEGGER, 1993, p. 38).

A análise de Heidegger toma impulso a partir do conceito tradicional de verdade e procura identificar o fundamento ontológico do mesmo. Com tal fundamento se torna claro o fenômeno originário da verdade, lá onde se manifesta a dependência da abordagem tradicional³. Segundo o filósofo,

a definição da verdade como “adequação”, *adaequatio*, *omoiosis*, é certamente muito genérica e vazia. Mas essa deve, não obstante, ter em si algo de válido se se manteve apesar das mudanças das interpretações do conhecimento, de que a verdade constitui, em qualquer modo, um predicado essencial. (HEIDEGGER, 1993, p. 215).

A releitura da tradição e a *original* abordagem de Heidegger, a partir da fenomenologia, aparecem logo a seguir quando ele afirma:

uma proposição *seja verdadeira* significa: ela descobre o ente em si mesmo: enuncia, manifesta, “deixa-ver” (*apófansis*) o ente no seu ser-descoberto [...] A verdade não tem pois a estrutura da adequação do conhecer ao objeto no sentido da assimilação de um ente (*Subjekt*) a um outro ente (*Objekt*)⁴.

Dessa maneira, a verdade-*adaequatio* não é simplesmente negada, mas submetida à verdade como manifestação. A adequação nasce sobre a manifestação como uma possibilidade derivada no *Dasein*. A *adaequatio* e o *Dasein* pressupõem a manifestação do Ser, que precede a ambos como condição de possibilidade.

Heidegger traduz a *létheia* ³/₄ não-escondimento ³/₄ com o termo *Un-verborgenheit*. O “não” (*Un-*, a-) exprime um “roubo” a partir do qual o ente vem tirado para fora do seu ser-escondido (*Verborgenheit*)⁵, de tal modo que verdade passa a significar por um lado ser-descoberto e, por outro, ser descobridor (cf. HEIDEGGER, 1993, p. 219). Ora, algo novo sucede aqui: a abordagem fenomenológica se constitui como o horizonte antepredicativo a partir do qual se podem formular proposições. Não só. Mas tal abordagem se desenvolve no interior da ontologia fundamental. Como se pode ler:

O ser-verdadeiro enquanto ser-descobridor é um modo de ser do *Dasein*. O que torna possível este descobrir deve necessariamente ser dito “verdadeiro” num sentido ainda mais originário. *Só os fundamentos ontológico-existenciais do descobrir esclarecem o fenômeno da verdade mais rigorosamente originário.* (HEIDEGGER, 1993, p. 220).

³ “Die Analyse geht vom *traditionellen Wahrheitsbegriff* aus und versucht dessen ontologische Fundamente freizulegen. Aus diesen Fundamenten her wird das *ur-sprüngliche* Phänomen der Wahrheit sichtbar. Von ihm aus lässt sich die *Abkünftigkeit* des *traditionellen Wahrheitsbegriffes* aufzeigen” (HEIDEGGER, 1993, p. 214).

⁴ “Die Aussage ist wahr, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie “lässt sehen” das Seiende in seiner Entdecktheit [...] Wahrheit hat also gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegenstand im Sinne einer Angleichung eines Seienden (Subjekt) an ein anderes (Objekt)” (HEIDEGGER, 1993, p. 218-219) *Tradução nossa.*

⁵ “Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam immer ein *Raub*” (HEIDEGGER, 1993, p. 222).

O *mais originário* fenômeno da verdade é a própria estrutura transcendental do *Dasein* como *abertura* (*Erschlossenheit*). O ser-verdadeiro do ente, como ser-descoberto (*Entdecktsein*), se funda ontologicamente no ser-verdadeiro do *Dasein* como ser-descobridor (*Entdeckendsein*). Agora se impõe a pergunta: inicia-se aqui um processo de relativização da verdade? Ainda não se pode afirmá-lo nem tampouco negá-lo. Mas de qualquer forma, ser e verdade estão interligados, como também verdade e ser do *Dasein*.

2. Verdade, *Dasein* e relativismo

Mas o horizonte fundamental de *Sein und Zeit* é aquele da liberdade entendida como poder-ser (*Seinkönnen*), a partir do qual o *Dasein* poderia alcançar o seu poder ser mais próprio e total. Sendo no tempo, o *Dasein* alcança seu poder-ser mais próprio e total, unificando todas as experiências e possibilidades pelo cuidado, na morte. Sendo lançado, o *Dasein* existe como possibilidade, onde existência coincide com seu poder-ser. Diz o filósofo:

O *Dasein* se abre a si mesmo no seu poder-ser mais próprio e enquanto mais próprio. Esta abertura *autêntica* revela o fenômeno da verdade mais rigorosamente originária no modo da autenticidade. A abertura mais rigorosamente originária e autêntica em que o *Dasein*, enquanto poder-ser, pode ser, é a *verdade da existência*. (HEIDEGGER, 1993, p. 221)⁶.

E qual seria o fim do poder-ser, da liberdade? Nada mais nada menos que *liberdade para a morte - Freiheit zum Tod* - (HEIDEGGER, 1993, p. 266). Tudo isso levou muita gente a considerar *Sein und Zeit* dentro do âmbito do assim chamado existencialismo, apontando certo pessimismo da analítica existencial como se o *Dasein* não morresse. Além do mais, algumas análises e críticas saíram da problemática da ontologia fundamental e se apoiaram na perspectiva cristã da vida pós-morte. A análise de Heidegger não é uma concorrência com a fé cristã, mas antecede a mesma pois é análise da vida fática. O que aqui se pode afirmar agora é que o horizonte da filosofia heideggeriana vai se alargando e ele jamais perdeu de vista o projeto de recolocar o problema do Ser enquanto tal. Mas é preciso esclarecer que a ideia de homem como *poder-ser* (*Seinkönnen*) constitui o principal fio do desenvolvimento teórico de *Sein und Zeit*. Nesta noção reside o sentido mais específico da interpretação heideggeriana da existência. Em outras palavras, o autor diz que se a essência do homem é a sua existência, isto quer dizer que o modo de ser próprio do homem é a possibilidade (*Möglichkeit*) e não a realidade. Este, aliás, o sentido da crítica heideggeriana da *Vorhandenheit*, a qual indica um dos vícios maiores da tradição metafísica. Assim, segundo *Sein und Zeit*, dizer que o homem existe não pode de forma

⁶ “Das Dasein erschliesst sich ihm selbst im eigensten und als eigenstes Seinkönnen. Diese *eigentliche* Erschlossenheit zeigt das Phänomen der ur-sprünglichsten Wahrheit im Modus der Eigentlichkeit. Die ursprünglichste und zwar eigentliche Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann, ist die *Wahrheit der Existenz*” (HEIDEGGER, 1993, p. 221) *Tradução nossa*.

alguma significar que ele é qualquer coisa de “dado”: o específico do homem, aquilo que o distingue das coisas, é precisamente o fato de ele existir como possibilidade. A palavra “existência” deve, por isso, ser entendida no sentido etimológico de *ek-sistir*, isto é, como ultrapassagem da realidade (do dado) em direção à possibilidade (VILA-CHÃ, 1987, p. 10-11). Existência é poder-ser, é possibilidade. Aqui imperaria o aforisma: se se dá o sentido da realidade, deve-se dar também o sentido da possibilidade. O fato de ter escolhido o método fenomenológico faz com que Heidegger não ultrapasse o fenômeno e não projete nada para além do tempo. Desse modo, a verdade é relativa ao tempo e ao *Dasein*. Este entendido como sujeito humano, abertura de mundo, existência.

3. Rearticulação

Desse modo, chegamos ao ponto nevrálgico, mais polêmico e desafiador, onde transparece uma dependência da verdade em relação ao *Dasein*. Mas o resultado não seria outro senão a conexão transcendental entre verdade e *Dasein*:

O ser da verdade está numa conexão originária com o *Dasein*. Somente porque o *Dasein* é e é constituído pela abertura, ou seja pela compreensão, pode em geral ser compreendido algo como o Ser, e ser possível a compreensão do Ser. “Dá-se” Ser, não ente, somente enquanto a verdade é. E esta é somente enquanto e até o momento em que o *Dasein* é. Ser e verdade “são” cooriginários. (HEIDEGGER, 1993, p. 230).

Diante da pergunta se se trata de uma espécie de subjetivismo, a resposta é negativa pois toda verdade fenomenológica tem o caráter de uma *Veritas Transcendentalis*. Tal fato livra o filósofo de relativizar a verdade ou de cair no ceticismo, pois o *Dasein* permanece apenas e unicamente aquela condição histórico-transcendental do desvelamento. E o *Dasein* efetivo? Não existiria aqui relativismo? É possível que sim. Mas Heidegger afirma ainda:

A verdade desvela o ente justamente naquilo que ele já era antes, prescindindo do seu descobrimento ou não-descobrimento. Enquanto descoberto, o ente se torna compreensível como aquilo que assim é, como é e será, prescindindo de todo possível seu ser-descoberto⁷.

Tentemos rearticular. Mesmo que a verdade desvele o ente no seu ser, independentemente do *Dasein*, em contrapartida, a verdade é relativa ao constructo *Dasein*, é um modo de ser da sua estrutura fundamental. Tudo isso representa apenas um discurso transcendental? Suponho que não. Há uma indeterminabilidade aqui. Pelo menos uma referência à história e ao tempo. Verdade é verdade descoberta no tempo. Isto leva Heidegger a rejeitar a suposição

⁷ “Die Wahrheit enthüllt gerade das Seiende als das, was es vordem schon war, unangesehen seiner Entdecktheit und Nichtentdecktheit. Als entdecktes Seiendes wird es als das verständlich, was so ist, wie es ist und sein wird, abgesehen von jeder möglichen Entdecktheit seiner selbst” (HEIDEGGER 1975, p. 314-315) *Tradução nossa*.

de verdades eternas. Aliás, a própria noção de eternidade é temporal. Porém, em certo sentido, Heidegger tem suas razões quando faz a conexão da verdade com o *Dasein* e afirma que a proposição não é o lugar original da verdade, pois as proposições que fundamentam, justificam, que dão o critério de verdade, pressupõem o desvelamento de algo sobre o qual predicar. Existe nelas um elemento a priori, uma espécie de universo antepredicativo ou pré-conceitual que não é abordado e expresso, mas em todo caso pressuposto.

Conclusão

A verdade fenomenológica é *veritas transcendentalis*, e o *Dasein* é o *locus transcendentalis* da verdade. O tecido de *Sein und Zeit* se tece transcendentalmente. Trata-se de uma questão de método que é levada até as últimas consequências. O que não exime Heidegger de elaborar um conceito de verdade relativo ao *Dasein* e ao tempo. Tal interpretação de nossa parte aponta em que direção uma possível Filosofia da Religião? A afirmação segundo a qual a admissão de verdades eternas e a confusão entre a idealidade do *Dasein* fenomenicamente fundada e um sujeito absoluto idealizado derivam dos restos da teologia cristã não ainda completamente expulsos da problemática filosófica (HEIDEGGER, 1993), representa a consequência maior para a Filosofia da Religião. Uma espécie de encurtamento hermenêutico⁸. Mas seria apenas uma questão de método ou consequência da ontologia fundamental, algo que derivasse da estrutura mesma do ser humano? Ao considerar a verdade como um existencial e excluir o horizonte das verdades eternas, Heidegger associa a questão da verdade à problemática da ontologia fundamental. Porém, ele mesmo já havia afirmado que “verdade fenomenológica é verdade transcendental”, não havendo concorrência com o conceito tradicional, mas antes estabelecendo a verdade mais original, condição de toda proposição.

Seria essa uma possibilidade de diálogo com uma era chamada secular? Nossa proposta de trabalho pretendeu dar uma chave de leitura para a afirmação: *Existe ser, não ente, na medida em que a verdade é! Esta é somente enquanto o Dasein é*, ampliando o horizonte para a resolução da acusação de relativismo. Ser e verdade são co-origenários – aqui Heidegger é tradicional. Mas o que segue é inovação. A verdade como um modo de ser do *Dasein*. Se é uma possibilidade de diálogo com a era secular, acho que não era um problema para Heidegger, mas em todo caso uma tal abordagem da verdade é profundamente humana e transcendental, enraizada na condição humana, antes de qualquer construção cultural. Assim, talvez fosse possível mesmo dialogar com a era secular numa total abertura às possibilidades do *Dasein* histórico e, sobretudo, na perspectiva do cuidado que representa o ser mesmo do *Dasein*. Desse modo, o último elemento sobre a verdade é a presença do horizonte da ética.

⁸ “O que denomino de encurtamento hermenêutico: a rejeição de Deus e das ‘verdades eternas’ e a forclusão (rejeição) do mundo e a rejeição das ‘leis naturais’ (o que Heidegger chamará de superação da metafísica) e a proposta de superação da relação sujeito-objeto, base das teorias da consciência, preparam, portanto, em Heidegger, a mudança de paradigma tradicional e a proposta de uma nova questão de método” (STEIN, 2008, p.32).

Talvez antes de acusação de relativismo, fosse interessante mostrar a direção para a qual aponta a proposta de Heidegger. Na nossa leitura, abrir a possibilidade do horizonte antepredicativo é demonstrar os limites extremos do logocentrismo de onde deriva o relativismo. O relativismo não é problema da estrutura e condição da vida humana, mas da forma de apreensão do próprio chão da vida, da tentativa de definir. O que se abre aqui para a Filosofia da Religião é a via simbólica, não objetivante, mas mística onde o não dito diz mais que o próprio dito. Apenas isso se pode dizer: possibilidade. Mas este também não era o discurso de Heidegger e é outro problema.

Referências

- GUILEAD, R. Être et Liberté, Louvain: Nauwelaerts, 1965.
- HEIDEGGER, M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, M. Sein und Zeit. 17.ed Tubingen: Niemeyer, 1993.
- HEIDEGGER, M. Vom Wesen der Wahrheit. 7.ed Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1986.
- HEIDEGGER, M. Vom Wesen des Grundes, 7.ed Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, M. Brief über den Humanismus. In HEIDEGGER, M. Wegmarken, 2.ed Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1975.
- KANT, I. Critica della ragion pura, 7.ed Bari: Laterza, 1993.
- LOTZ, J. B. Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger. Brescia: Queriniana, 1993.
- MAC DOWELL, J. A. A. A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger. São Paulo: Herder, 1970.
- PAIVA, M. A. A liberdade como horizonte da verdade segundo M. Heidegger. Roma: Ed. Gregoriana. 1998 (Tesi Gregoriana, 9).
- PÖGGELER, O. El camino del pensar, 2.ed Madrid: Ed. Felix Duque, 1993.
- RAPCHAN, E. S. Relativismo epistêmico, relativismo antropológico: reflexões sobre a produção do pensamento no âmbito das contribuições da antropologia. *Acta Scientiarum* – Maringá, Vol 24, Nº 1, p. 261-270.
- SIEGEL, H. Relativism, in J. DANCY e E. SOSA (ed.), *A Companion to Epistemology*, Oxford: Blackwell, 1996.
- SILVA, R. S. O problema do relativismo em Heidegger. Disponível em: http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/InvFen6/14_ruisampaio.pdf. Acesso em 20 de abril de 2013.
- STEIN, E. Seminário sobre a verdade, Petrópolis: Ed. Vozes, 1993.
- STEIN, E. Seis estudos sobre *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- VILA-CHÃ, J. Efeitos de Heidegger: a propósito dos 60 anos de *Sein und Zeit*. *Revista Portuguesa de Filosofia* – Braga. vol 43, 1987, p. 31-70.

APONTAMENTOS SOBRE O PENSAMENTO DE MARIÀ CORBÍ: UM ESTUDO SOBRE AS MUDANÇAS AXIOLÓGICAS E DA ESPIRITUALIDADE SEM RELIGIÃO

*Antonione Rodrigues Martins**

Resumo: *Conforme formulado por Marià Corbí, a força das transformações axiológicas teria promovido uma forma específica de atuação das tradições religiosas frente ao novo modelo de sociedade. Da mesma maneira a mudança no eixo axiológico implicaria em alterações nas esferas políticas, econômicas e sociais. Essa comunicação busca apresentar a tese do epistemólogo Marià Corbí sobre as alterações na carga axiológica que orientam a sociedade e seu reflexo nas práticas religiosas. Entende-se por axiologia o estudo das configurações de valores de certos grupos que determinam e regulamentam sua ação. Assim, pretende-se nesta, expor os métodos utilizados pelo autor sobre a questão axiológica, identificar os novos sistemas de valores no novo modelo de sociedade que Corbí denomina de sociedade da inovação, em oposição aos antigos modelos de sociedades. Procura-se ainda introduzir uma análise das tradições religiosas frente às mudanças na estrutura axiológica apontados pelo estudioso. De acordo com o autor, nos modelos de sociedades antigas, a religião se expressava como um sistema de interpretação da realidade, já numa sociedade de inovação, a religião terá que se fazer conforme as inovações científicas e tecnológicas. Dessa maneira, as tradições religiosas hegemônicas se veem obrigadas a se adaptarem a essa situação marcadamente plural e mutável, senão perecerão. No novo modelo social, com novos sistemas de valores, de vida e de entendimento religioso, a religião não mais desempenhará o mesmo papel que antes exercera em sociedades anteriores. Faltará à religião a função e os aspectos que sempre antes a caracterizavam.*

Palavras-chave: *Marià Corbí, Axiologia, Sem-religião*

Conforme formulado por Marià Corbí¹, a força das transformações axiológicas teria promovido uma forma específica de atuação das tradições religiosas frente ao novo

* Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. Apoio: Prosup CAPES. Contato: antonionermartins@gmail.com

¹ Marià Corbí é doutor em filosofia e licenciado em Teologia; atuou como professor do Departamento de Ciências Sociais de ESADE e da Fundação Vidal e Barraquer. Desde 1999, dirige o CETR, Centro de Estudos das Tradições Religiosas, de Barcelona. Corbí é epistemólogo das formações axiológicas, estudioso das consequências ideológicas e religiosas das transformações geradas pela sociedade industrial e pós-industrial.

modelo de sociedade. Da mesma maneira a mudança no eixo axiológico implicaria em alterações nas esferas políticas, econômicas e sociais. Essa comunicação busca apresentar a tese do epistemólogo Marià Corbí sobre as alterações na carga axiológica que orientam a sociedade e seu reflexo nas práticas religiosas.

A compreensão da função da linguagem orientará os estudos de Corbí, com base no entendimento da língua como um efetivo instrumento do ser humano se relacionar com seu mundo. O epistemólogo parte da afirmação de que “o homem é um ser vivente cultural e hermenêutico” (CORBÍ, 1983, p. 19), e chama a atenção para a utilização da língua como sistema de relação desse ser com seu meio. O ato da fala diferencia o homem das demais espécies, incluindo elementos necessariamente culturais; elementos esses que são resultado de representações e interpretações de um determinado grupo acerca de seu entorno. Com efeito, a linguagem pode ser dividida em verbal (oral e escrita) e não verbal (desenhos, símbolos, expressões corporais).

A língua não transmite apenas informações a outros sujeitos, mas estabelece um mundo de valores que orienta um grupo humano, além de direcionar sua maneira de relacionamento com o entorno e determinar suas configurações representativas, axiológicas, simbólicas, míticas e outras. Tomando-se a língua como uma especificidade humana de relação entre si e com o meio, conclui-se que ela e, especialmente, a semântica (que é tratada como responsável por atribuições de sentido), estão situadas num âmbito de construção de valores e que, portanto, todo fenômeno linguístico e semântico deverão ser compreendidos e explicados numa perspectiva axiológica.

Uma estrutura axiológica é formada por elementos e relações axiológicas. Tanto que, frente à análise das formações axiológicas da língua e, como tal, sua função no grupo humano e seu caráter pragmático, Marià Corbí compreende que toda formação axiológica apoia-se em um sistema de valores sujeito à cultura na qual se insere. O sistema de valores que regem um determinado grupo estabelece a forma deste se relacionar com o meio.

Ao introduzir tal discussão acerca das mudanças estruturais em distintas realidades sociais, Corbí (1983) o faz por meio da linguística. Ela apoia-se fundamentalmente no sistema de valores de um grupo que depende da pragmática que o mesmo desenvolve num dado meio. O epistemólogo constata uma estreita relação entre os modos de vida de um grupo e suas configurações axiológicas. O autor parte da hipótese de que as formações mítico-simbólicas possuem relação com o modo social-laboral fundamental. O modo como o grupo se relaciona com o meio gera determinadas configurações mitológicas e formações simbólicas concretas e constantes. O mito proporciona uma interpretação ontológica e axiológica, além de constituir e fundamentar a relação com o meio. As configurações míticas que se constituem a partir da língua, favorecidas pelas atividades laborais, proporcionam a construção axiológica da realidade. Consequentemente, alterações nas formas organizacionais e laborais de uma sociedade constituem, portanto, mudanças em suas estruturas axiológicas.

Ainda sobre análise das distintas realidades, Corbí (1992) chama atenção em seu estudo para o que ele denomina de sociedade do conhecimento ou de inovação. Essa sociedade apoiada em avanços científico-tecnológicos tem como característica principal a contínua transformação, seja ela em âmbito social, organizativo e/ou axiológico. A sociedade avança a estruturação de novos paradigmas que afetarão sua organização e cultura.

Para compreender esse modelo de sociedade Corbí introduz uma investigação do valor em sociedades agrária, pré-industriais e industriais verificando que tais modelos sociais eram estruturadas pelos mitos que ditavam as coordenadas axiológicas aos indivíduos dos grupos. Nesses tipos de sociedades a ideia de futuro, de crescimento e de transformação é concernente a princípios estáticos. Frear as mudanças é sinônimo de impedir um futuro diferente. Nessa perspectiva, o mito torna-se um regulador da realidade e funciona como um sistema de programação da coletividade, ou seja, “impõe a epistemologia mítica segundo a qual o que diz da realidade corresponde a como esta é em si mesma”. (CORBÍ, 2010b, p. 151).

Esse modelo de sociedade é marcado pela linguagem mítica e caracteriza as sociedades como estáticas e fixas, em que as mudanças, quando ocorrem, acontecem de uma forma mais lenta, e seus valores e sua interpretação da realidade também, como nos revela Corbí:

Sociedades estáticas são as que vivem de fazer sempre o mesmo e por isso têm tecnologias e modos de trabalho e organizações fixadas. Posto que tenham os modos de vida fixados [...] têm sistemas de interpretação da realidade e sistemas de valores e finalidade também fixados. Em uma sociedade estática não têm nenhum sentido projetar o futuro. O futuro é uma repetição do passado. O projeto do futuro é o mesmo que já se vive no passado, nada pode se alterar. (CORBÍ, 1992, p. 12)

O novo modelo de sociedade, apoiado nos avanços científicos e tecnológicos, distingue-se da antiga organização agrária e industrial. A nova estrutura apresenta-se como um cenário de constantes transformações. Na medida em que os conhecimentos científicos e o surgimento de novas tecnologias avançam, ocorrem mudanças nas formas de trabalho, nas relações sociais e nas formas de interpretação e valoração da realidade.

O tipo de valor não será o valor conteúdo, mas o valor orientação. Corbí cita um exemplo geral do que seria um valor orientação: o amor ao próximo. Esta formulação não diz “a forma concreta de amar ao próximo, não determina o conteúdo de uma norma, só orienta o comportamento em uma direção; poderíamos dizer que orienta a criação de conteúdos, de normas” (CORBÍ, 1992, p. 136). No modelo de sociedade que emerge, os sistemas axiológicos deverão possuir características paradoxais, pois terão que ser estáveis para se movimentarem em um processo de mudanças permanente. De acordo com Corbí (1992), a epistemologia axiológica deve ser capaz de proporcionar um aparelho teórico suficiente e procedimentos adequados aos grupos viventes inseridos em condições científico-tecnológicas. Esses sistemas de programação coletiva apoiados em evidência axiológica buscam orientar os indivíduos na atuação, no meio e nas formas com as quais eles sobrevivam.

As mudanças nas concepções de valores com o aparecimento da sociedade de conhecimento resultou em transformações nas estruturas culturais. A orientação por intermédio de princípios científico-tecnológicos direciona a construção de projetos de qualidade humana que não seja religiosa. Tais alterações nos modelos culturais são frutos de um processo de modificação da epistemologia axiológica e, conseqüentemente, do caráter linguístico.

Como as tradições religiosas são estruturadas numa compreensão e regulamentação de valores ditos próprios, empenha-se nesta comunicação discutir ainda o papel das tradições religiosas no contexto em exposição, averiguando se e como o cenário de mudanças axiológicas e a necessidade contínua da criação de projetos e sistema de valores prejudicariam as tradições religiosas com seus dogmas e valores afirmadores e determinadores da realidade.

O eixo religioso é um eixo axiológico e como tal a vivência religiosa também é axiológica, assim, diante de mudanças nas estruturas axiológicas resultante dos avanços científico-tecnológico, das transformações das estruturas laborais e, conseqüentemente, da dinâmica social, aponta-se para um novo tempo axial de ruína dos fundamentos e princípios religiosos. Por isso, as investigações de Corbí a respeito do fato religioso não abandonarão em nenhum momento a perspectiva cultural em que se dá o fenômeno.

Segundo o autor, os grupos religiosos estão estruturados em torno dos mitos, símbolos e rituais que, por sua vez, trazem consigo suas interpretações e valores. Porém, nesse novo contexto esses valores não deverão mais interferir nos modos de interpretação e valoração. Como afirma Corbí:

Essas interpretações e valorações, que poderíamos chamar «constitucionais» do grupo, assim que funcionam com vontade religiosa, orientam a comunidade à percepção de outra dimensão do real. Já que, ademais, como padrões de interpretação e valoração mítico-simbólica já não podem estar vigentes em uma sociedade industrial, terão que cumprir com sua função religiosa sem interferir nos modos de interpretação, valoração e atuação propriamente industriais. (CORBÍ, 1992, p. 231).

Para Corbí (1992), como as religiões não exercem nenhuma função nas estruturas da nova sociedade, não há que supor nem crença alguma em Deus, nem sua necessidade, utilidade e prática, para o correto funcionamento da sociedade. Em uma sociedade industrializada que vive em constante transformação, as tradições religiosas perdem a função de interpretadora da realidade. Entretanto, as tradições religiosas se recusam a revisar sua epistemologia mítica e continuam transmitindo uma mensagem defasada, usando a leitura das escrituras e a exposição de rituais, na pretensão de que esses artifícios continuem vigentes como propagadores nos âmbitos da vida coletiva e privada. Tal manifestação constitui um obstáculo a uma grande parte das pessoas das sociedades industrializadas, pois as religiões, ao transmitir a mensagem das antigas tradições se opõem aos postulados e projetos construídos com auxílio das ciências e da tecnologia.

No novo contexto, os princípios religiosos como não mais se apresentarão equivalentes a um sistema de interpretação da realidade, de moralidade, de vida social e valoração, adquirem uma característica distinta, semelhante às artes. A nova oferta religiosa promove uma transformação interior e conduz a um novo nível de conhecimento, de relação com a realidade e de atuação sobre o real. “A religião, como a arte, faz uma oferta de outro nível da realidade a cada cultura sem alterar os modos de vida e, portanto, sem alterar a estrutura dos sistemas de interpretação, valoração, estruturação social, etc” (CORBÍ, 1992, p. 247).

As tradições religiosas devem enxergar a nova situação e compreender que seu papel diverge do desempenhado anteriormente. Continua existindo a necessidade de uma espiritualidade, porém esses modelos próprios de sociedades pré-industriais têm entrado em crise. As denominações religiosas precisam entender que a nova realidade deixa de ser estática. Na nova estrutura social, tudo tende a se transformar continuamente em todos os níveis. Uma sociedade que vive assim é totalmente incompatível com modelos autoritários de interpretação e de valores nos quais muitas tradições estão fundamentadas. As transformações ocorridas no novo modelo de sociedade em diversos setores evidenciam a necessidade de abandono dos sistemas de valores e de interpretação da realidade com base nas crenças e nas religiões. Sistemas correspondentes eram válidos em sociedades estáticas, agrícolas e pré-industriais, mas em uma realidade de constante inovação devem ser desarraigados. Portanto, os sistemas industriais e científicos estão exigindo a criação de um estilo de religiosidade, um estilo de releitura do religioso, que tenderá a se adaptar a todas as culturas e tradições. Isso, contudo, não eliminaria a diversidade religiosa, pelo contrário, fomentaria sua comunicação mútua.

Dessa maneira, “a missão das religiões, das igrejas, neste tipo de coletivos, tem de ser unicamente fazer uma oferta de espiritualidade, que é uma oferta de qualidade humana profunda, separada de crenças e imposições” (CORBÍ, 2010a, p. 15). As doutrinas religiosas devem perceber que as crenças não são compatíveis com uma sociedade industrializada. “As novas sociedades têm que apartar as crenças tomadas desde uma epistemologia mítica, mas precisam mais que nunca da espiritualidade, da qualidade humana profunda, da fé no sentido de que temos precisado” (CORBÍ, 2010a, p. 17).

Nessa perspectiva, a religião não pode oferecer sistemas de interpretação e de valores na nova universalidade cultural, pois seu aparato mítico-simbólico não expressa o aspecto interpretativo e valorativo da nova realidade. Nesse nível, é preciso abandonar os mitos, essa epistemologia que se impõem e as religiões que a sustentam. Em sociedades estáticas eles são a base para seu funcionamento, porém, numa sociedade de mudança contínua, constituem um obstáculo ao desenvolvimento. Corbí (2010a) acredita que uma solução possível seria o caminho do silenciamento. Uma forma das religiões utilizarem seus recursos mítico-simbólicos de interpretação da realidade e de valores, de maneira a direcionar as faculdades humanas a um conhecimento no seio do silêncio.

A religião seria, antes de tudo, uma forma de expor, viver e desenvolver características de uma cultura. A visão da religião como um sistema de crenças, de valores e de poder resulta num embate entre religião ao exercer um instrumento de poder por meio do controle das crenças, dos valores e das instituições. Por essa razão, as religiões não poderão oferecer à nova sociedade um sistema de interpretação, atuação e valoração, se não apenas outra dimensão do real. Aqui as religiões com sua heteronomia não atingem, não estruturam nem o agir, nem o pensar, nem as organizações das novas comunidades.

Não há espaço para a realidade sagrada e hierárquica das instituições religiosas tampouco espaço para as crenças, os dogmas e os ritos compreendidos como uma forma de submeter o pensar, o sentir e o comportamento de indivíduos e grupos. São as estruturas religiosas que condicionam o comportamento e se caracterizam como sistemas de poder. Assim, torna-se necessário livrar-se de tais princípios, pois com eles não se transmite, não se impõe o processo interior, tampouco, as experiências individuais e coletivas do Espírito. O caminho da religião é o caminho de um processo interior.

[...] o processo a que convidam as religiões, se compreenderá que a função dos mitos, símbolos, ritos, dogmas, doutrinas e tradições religiosas não seja a de impor uma interpretação e valoração da realidade de forma fixada, de maneira que possa entrar em concorrência com os sistemas de interpretação e valoração que a cada momento cultural nos vemos forçados a criar pelas necessidades da sobrevivência. A função de todas as instituições religiosas é introduzir uma experiência religiosa que é conhecer sem representação, que é amor incondicional, liberdade sem limite, certeza total, silêncio interior e completa flexibilidade. (CORBÍ, 1992, p. 235.)

Assim, a oferta das tradições religiosas na sociedade da inovação deve ser uma oferta de autonomia, de liberdade, de conhecer e sentir para além das construções das necessidades e dos desejos. Ao contrário da linguagem de imposição das velhas tradições religiosas, que não cabem mais nesse novo modelo de sociedade, como salienta Alberto Moreira:

Se a religião perdeu seu lugar e função na sociedade de inovação contínua, se ela se tornou obsoleta enquanto “equipamento cultural obrigatório”, o mesmo não aconteceu com a espiritualidade. A espiritualidade é uma necessidade antropológica dos seres humanos e esta continua tão crucial e importante como antes. (MOREIRA, 2010, p. 29).

Nessa perspectiva, numa sociedade de conhecimento, as propostas das religiões devem constituir-se apenas como uma oferta à sociedade. Elas devem utilizar-se de interpretações mítico-simbólicas para gerar um conhecimento que leve o ser humano ao encontro interior, ao silêncio interior.

Corbí ajuda-nos a compreender como as tradições religiosas devem se portar em uma sociedade de conhecimento, quando:

A proposta feita pelas tradições religiosas às novas sociedades dinâmicas não pode passar por ‘religar’ a interpretação e a avaliação da realidade, em nenhum de seus níveis, nem por ‘religar’ os modos de agir, de se organizar e de viver a certas formas fixadas e inalteráveis. As novas sociedades podem, em compensação, aceitar uma oferta de quali-

dade e de realidade feita pelos mestres do espírito e pelos grandes textos religiosos, capazes de provocar a livre adesão, não a fórmulas ou a modos de vidas fixados, mas a uma qualidade que é um estado do pensar e do sentir que gera certeza sem, por isso, submeter-se a formas reveladas de pensamento e de vida. (CORBÍ, 2010b, p. 184).

Os gestores religiosos devem compreender que nessas circunstâncias culturais o caminho interior não poderá passar pelas crenças. As tradições religiosas com seus ritos, símbolos e sistemas de valores estáticos inseridos numa realidade global, na qual encontramos inúmeras expressividades religiosas, apontam para desencontros e divergências. Uma postura religiosa nesse estilo seria incompatível com uma sociedade globalizada, pois geraria enfrentamentos e menosprezo mútuo. Uma oferta religiosa oferecida pelas tradições religiosas envolvendo crenças não poderá ser aceita nas novas condições de vida em sociedade. Assim, as religiões não podem se passar por crenças que se proclamam exclusivamente possuidoras da verdade absoluta. Cada tradição poderá utilizar suas expressões, símbolos, signos e ritos sem sobrepor e agredir outras tradições.

Uma proposta para o cultivo de uma espiritualidade em uma sociedade do conhecimento seria um caminho interior, o que Corbí chama de descobrimento do silêncio. O cultivo do silêncio é laico por não estar vinculado a nenhuma forma de crença e, por conseguinte, livre das amarras institucionais, de seus gestores religiosos e de seus mitos e símbolos. A única religião possível será aquela livre das antigas características regulamentadoras e impositivas de valores. A resposta é uma religião como caminho de compreensão na busca de uma espiritualidade, um silêncio interior.

Referências

- CORBÍ, Marià. Análisis Epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas - La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas. Barcelona: Universidad de Salamanca, 1983.
- CORBÍ, Marià. Métodos de Silenciamiento. Barcelona: CETR Editorial, 2006.
- CORBÍ, Marià. La gran crisis de las religiones y el auge de los integristas. In: MOREIRA, Alberto da Silva; DIAS, Irene (orgs.). O futuro da religião na sociedade atual: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, p. 81-116, 2008.
- CORBÍ, Marià. Proyectar la sociedad, reconvertir la religión: los nuevos ciudadanos. Barcelona: Herder, 1992.
- CORBÍ, Marià. El Estado y la Religión en las sociedades industrializadas y de innovación y cambio. Horizonte, Belo Horizonte, v. 8, n. 19, p. 9-20, out./dez. 2010a.
- CORBÍ, Marià. Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010b.
- CORBÍ, Marià. El destino de las nuevas sociedades industriales está sólo en nuestras manos. Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p. 821-838, out./dez. 2011.
- MOREIRA, Alberto da Silva. Religiosidade laica: uma introdução ao pensamento de Marià Corbí. Horizonte, Belo Horizonte, v. 8, n. 19, p. 21-40, out./dez. 2010.

TRANSVALORAÇÃO E AUTOSSUPERAÇÃO EM NIETZSCHE: O ALÉM-DO-HOMEM COMO ARQUITETO DO ETERNO RETORNO

*Eduardo Marcos Silva de Oliveira**

Resumo: *No momento em que Nietzsche se apresenta como o “último discípulo do filósofo Dioniso”, o mestre da doutrina do eterno retorno, ele o faz também como forma de romper definitivamente com a cultura cristã e, com isso, busca o que ele denominava como “transvaloração de todos os valores”, expressão que, segundo Heidegger, sintetiza os pilares de sua filosofia. Para que o homem possa vivenciar a doutrina do eterno retorno, faz-se necessário que ele desprenda-se dos valores impostos pela moralidade cristã, responsável pela obstrução do homem iniciar a construção de sua afirmação. Esta comunicação busca descrever a origem do além-do-homem e sua afirmação da vida, devido sua compreensão do eterno retorno. Para compreendermos essa constatação de Nietzsche, buscaremos descrever o eterno retorno como processo de aceitação e afirmação da vida, em decorrência de uma transvaloração dos valores frente às imposições tidas como absolutas e ao niilismo, ou seja, como um processo de autossuperação do homem proveniente da vontade de potência.*

Palavras-chave: *Transvaloração. Autossuperação. Nietzsche.*

Pretendemos com esta comunicação descrever a origem do além-do-homem e sua afirmação da vida, devido sua compreensão do eterno retorno. Para compreendermos essa constatação nietzschiana, buscaremos descrever o eterno retorno como um processo de aceitação e afirmação da vida, em decorrência de uma transvaloração dos valores frente às imposições tidas como absolutas. Nessa perspectiva, no momento em que Nietzsche (2006a, p. 107) se apresenta como o “último discípulo do filósofo Dioniso”, o mestre da doutrina do eterno retorno, ele o faz também como forma de romper definitivamente com a cultura cristã e, com isso, busca o que ele denominava como “transvaloração de todos os valores”,¹ expressão que, segundo Heidegger (2007b), sintetiza os pilares² de sua filosofia. Para que o homem possa vivenciar a doutrina do eterno retorno, faz-se necessário que ele desprenda-

* Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. Contato: paternom@bol.com.br

¹ Embora a primeira obra de Nietzsche, O nascimento da tragédia (1872), ter sido considerada pelo filósofo como sua primeira transvaloração de todos os valores, tal conceito foi apresentado por Nietzsche, em 1883, em Assim falou Zaratustra.

² Heidegger descreve que os pilares da filosofia nietzschiana são: niilismo, transvaloração de todos os valores, Übermensch, vontade de potência e eterno retorno.

se dos valores impostos pela moralidade cristã, responsável pela obstrução do homem iniciar a construção de sua afirmação, segundo Giacóia Júnior, em sua videoconferência *O impacto de Nietzsche no século XX*, na construção de seu “caráter”.

Tal afirmação do homem, segundo Nietzsche, equivale às suas ações possuírem a proibidade delas serem executadas como se fossem repetir infinitas vezes. Segundo Kossovitch (1979, p. 105-106), “a repetição é o poder de eternização. [...] Com efeito, a repetição é o princípio que suprime uma das modalidades do tempo, a de curso.” Por sua vez, Vattimo (1974) afirma que nesse processo, Nietzsche arquiteta o eterno retorno como um caminho para superar as imposições da moralidade cristã, em que o homem passa a não mais compreender a vida como um designo de Deus, mas obtém um posicionamento da vida independente de valores transcendentais. Sobre o eterno retorno, afirma Vattimo:

Na sua essência mais íntima essa ideia transcende qualquer formulação, não por sua profundidade metafísica, mas apenas por seu caráter teórico-prático. Nietzsche dirá frequentemente que o eterno retorno é o novo grande princípio seletivo da humanidade, o qual distingue entre humanidade superior e inferior com base na capacidade de “suportá-lo” que os homens possuam (WzM, 1058). (VATTIMO, 1974, p. 172, tradução nossa)³

Para Nietzsche (1996, p. 219), o eterno retorno é o “peso mais pesado”, por possuir a maior responsabilidade dentre as estruturas de seu pensamento. Podemos definir o pensamento do eterno retorno como sendo um divisor de águas da humanidade. Ele se caracteriza pela afirmação da vida por ter um caráter cíclico que traz para si a responsabilidade da vida e que se contrapõe a “infinitude” da religiosidade cristã, resultando em um vitorioso *Sim* à vida e em um ultrapassamento do homem em busca do além-do-homem e da fidelidade à Terra.

Sobre tal problemática, na perspectiva de Valadier

o eterno retorno é a medida perpetuante que obriga uma outra afirmação, um retorno que não é o retorno persistente e lento de ressentimento do passado do homem, mas que considera as raízes afirmando particular e temporalmente que, não sendo a eternidade, deve amá-la para o mesmo desde o ventre do tempo, um vislumbre sobre a conexão entre a afirmação do eterno retorno e Dioniso [...]. O dizer sim carrega consigo o seu retorno, “uma vez que” querendo uma “segunda vez”, e uma eternidade de vezes, portanto abandonando assim tudo o que for acabar em um eu que queira de “uma vez por todas”, o niilismo. (VALADIER, 1982, p. 543, tradução nossa)⁴

³ “En su esencia más íntima esta idea trasciende a toda formulación, no por su profundidad metafísica, sino solo por este carácter teórico-práctico. Nietzsche dirá a menudo que el eterno retorno es el nuevo gran principio selectivo de la humanidad, es cual distingue entre humanidad superior e inferior em base a la capacidad para ‘soportarlo’ que tengan los hombres (WzM, 1058).”

⁴ “El Eterno retorno es el decir-sí que obliga perpetuamente a otra afirmación, a un retorno que no es el retorno insistente e inactivo del pasado del hombre del resentimiento, si, por lo tanto, tiene en cuenta el arraigo particular y temporal del afirmador, que por no ser la eternidad, debe quererla por lo mismo desde el seno del tiempo, se entrevé la conexión que hay entre afirmación del Eterno Retorno y Dióniso [...]. El decir-sí lleva consigo su retorno, el ‘una vez’ quiere la ‘segunda vez’, y una eternidad de veces, por lo tanto, el abandono de toda voluntad de acabar en un sí que aspire al ‘de una vez por todas’ del nihilismo.”

Em Nietzsche, para que o homem possa atingir definitivamente sua autossuperação, faz-se necessário que ele transmude seus valores, almeje um destino que não seja imposto ou falseado por qualquer forma de contaminação cristã. Para Nietzsche, o cristianismo é o “substrato ético-religioso das mais importantes estimativas de valor do homem moderno” (GIACÓIA JÚNIOR, 1997, p. 19). O homem moderno é distinguido pelo predomínio da moralidade cristã em que o denominador comum ao longo de sua história é a tentativa de fazer eliminar suas fraquezas, antes atribuídas à ideia de um valor superior. Dessa forma, a sociedade moderna, em especial a “classe dominante”,⁵ definida em *Zarathustra* como sendo os homens superiores, agia, segundo Nietzsche (2006), como detentores da arte, da política e das pretensões sociais. Com isso, a modernidade buscou remeter-se para além dos valores preestabelecidos, na tentativa de se elevar a uma natureza além da moral a qual ela encontrava-se inserida. Para Nietzsche, a moral

com a ajuda de uma religião que satisfaz e adula os mais sublimes desejos do animal de rebanho, chegou-se ao ponto de encontrarmos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral. (NIETZSCHE, 1996a, p. 102).

Em contrapartida, Nietzsche (2007a) afirma que o período renascentista diferiu-se da modernidade por ter sido a única tentativa ao longo da história, embora fracassada, de se tentar extirpar os valores absolutos da humanidade através de uma possível transvaloração. Nietzsche descreve que a Reforma protestante, iniciada por Lutero, ao invés de superar o cristianismo em sua própria matriz (Roma), o reedificou, transformando o Renascimento em um período improdutivo, sem sentido, tendo como consequência a ramificação da religião cristã.

Para Nietzsche (2007a), no momento em que o homem se supera, dá-se início à construção de uma nova forma de afirmar a vida, e que teria como embasamento a proposta de ascensão do homem ao além-do-homem e como meta a fidelidade à Terra, concomitantemente, o ultrapassamento do niilismo. Segundo Machado (1997, p. 103), “fazer com que o homem retome a vida, e supere o niilismo, é estabelecer uma aliança, uma consonância entre o homem e a vida”.

Para compreendermos a importância dessa constatação de afirmação da vida no pensamento nietzschiano pelo homem que realiza sua autossuperação, faz-se necessário remetermo-nos à constatação de Araldi de que “o eterno retorno do mesmo, enquanto visão, projeto, pensamento ou posição do mais pesado dos pesos, e o niilismo, enquanto admissão do vazio de sentido após a morte de Deus precede a criação/invenção do além-do-homem” (ARALDI, 2004, p. 301).

Nessa busca do além-do-homem, Nietzsche almeja atingir, com sua doutrina, o centro gravitacional do ser humano que se acreditava ser a *verdade*, o que foi destruído com a morte de Deus. Dessa forma, somente pode ser alcançado, desta vez transvalorado, atra-

⁵ Conferir Capítulo 4, item 4.3.

vés de uma vida vivenciada de tal forma que o homem queira vivê-la sempre e tal como ela é, pois “quando se coloca o centro de gravidade da vida *não* na vida, mas no ‘além’ – *no nada* –, despoja-se a vida do seu centro de gravidade” (NIETZSCHE, 2007a, p. 50). Para que o homem possa se transvalorar, faz-se necessário que ele se remeta a além dos conceitos morais. De acordo com Valadier (1982), somente o eterno retorno seria um novo centro, capaz de substituir o centro gravitacional do homem imposto pelo cristianismo.

E se, um dia ou uma noite, um demônio se viesse introduzir na tua suprema solidão e te dissesse: “Esta existência, tal como a levas e a levaste até aqui, vai-te ser necessário recomencá-la sem cessar; sem nada de novo; muito pelo contrário! A menor dor, o menor prazer, o menor pensamento, o menor suspiro, tudo o que pertence à vida voltará ainda a repetir-se, tudo o que nela há de indizivelmente grande e de indizivelmente pequeno, tudo voltará a acontecer, e voltará a verificar-se na mesma ordem, seguindo a mesma impiedosa sucessão... esta aranha também voltará a aparecer, este lugar entre as árvores, e este instante, e eu também! A eterna ampulheta da vida será invertida sem descanso, e tu com ela, ínfima poeira das poeiras!...” Não te lançarias por terra, rangendo os dentes e amaldiçoando este demônio? A menos que já tenhas vivido um instante prodigioso em que lhe responderias: “Tu és um deus; nunca ouvi palavras tão divinas!” Se este pensamento te dominasse, talvez te transformasse e talvez te aniquilasse; havias de te perguntar a propósito de tudo: “Queres isto? E quero outra vez? Uma vez? Sempre? Até ao infinito?” E esta questão pesaria sobre ti com um peso decisivo e terrível! Ou então. ah!, como será necessário que te ames a ti próprio e que ames a vida para nunca mais desejar outra coisa além dessa suprema confirmação. (NIETZSCHE, 1996, p. 219-220).

Quando Nietzsche desmembra sua filosofia sobre a questão da submissão do homem a Deus, à moral ou a qualquer forma de valor antes legitimado pela sociedade, ele o faz distinguindo os caminhos que culminariam com o seu além-do-homem através do eterno retorno. De acordo com Fink, o além-do-homem para Nietzsche “é aquele que se conserva fora dos conceitos do mundo, mas ao mesmo tempo na totalidade do mundo, compreendendo essa totalidade como infinitude do tempo, que é interpretada como o eterno retorno” (FINK, 1998, p. 99). Do mesmo modo que para Nietzsche, o homem deve conhecer a genealogia da tradição cultural cristã para compreender a transvaloração de todos os valores, ele deve saber compreender o significado do eterno retorno para poder compreender o significado do além-do-homem.

Também não esqueçamos as alucinações auditivas que foram interpretadas como o “demônio de Sócrates”, em sentido religioso. Tudo nele é exagerado [...]. Com Sócrates o gosto grego se altera em favor da dialética; que acontece aí propriamente? Sobretudo, um gosto nobre é vencido, com a dialética, a plebe se põe em cima. (NIETZSCHE, 2006a, p. 19).

Sócrates (469-399) é descrito pelo filósofo como o responsável por moralizar e intelectualizar a concepção trágica do mundo da Grécia antiga, imputando a ele a responsabilidade do idealismo e moralismo que imperaria no Ocidente posteriormente. Marton (2000, p. 56) afirma que é marca característica de nossa cultura o dualismo entre mundos, sendo este uma “invenção do pensar metafísico e fabulação de uma religião cristã”.

Para Nietzsche, a crença em um mundo imaginário propagada pelo cristianismo não passa de um subterfúgio da religião para se manter edificada e, com isso, preserva o controle de seus fiéis sob a legitimação de um possível mundo verdadeiro, que o cristianismo determina como sendo o além, o mundo superior, o extraterreno. Segundo Heidegger (2007a, p. 388-389), “a veneração da verdade já é consequência de uma ilusão [...], se a verdade é necessária à vida, mas ao mesmo tempo ela é ilusória, ela não pode ser considerada como um valor supremo”. Logo, o pensamento nietzschiano descreve que a verdade não é um valor condicional à vida, mas uma ausência de valor, um bloqueio do que é valorativo, reafirmando a necessidade de uma transvaloração.

A característica fundamental do projeto de transvaloração é opor aos valores superiores e mesmo à negação destes valores a vida como condição do valor, propondo a criação de novos valores, que sejam os valores da vida, ou melhor, propondo a criação de novas possibilidades de vida. (MACHADO, 1999b, p. 87).

Em Nietzsche, o homem moderno é possuidor de um espírito coletivo, que deveria deixar de ser um *Ser* passivo e buscar caminhos que deveriam conduzi-lo ao além-do-homem, rompendo com a submissão ao pensamento cristão. Para isso, seria necessário que o homem julgasse a importância dos valores. Nietzsche descreve essa importância como sendo a necessidade de um valor hierarquicamente superior à verdade capaz de “representar” o *Ser* em sua totalidade (a arte).

Nós que somos de uma outra fé [...]: para onde apontaremos nós as nossas esperanças? Para *novos filósofos*, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e tresvalorar e transtornar “valores eternos”; para precursores e arautos, para homens do futuro que além no presente o nó, a coação que impõe caminhos *novos* à vontade de milênios. Ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplina e cultivo, para com isso pôr um fim a esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou “história”. (NIETZSCHE, 1996a, p. 103).

Segundo Machado (1999b, p. 88), não há dúvida de que “a superação do processo histórico vivenciado pela humanidade é a postura radical que significa dizer um *Sim* dionisíaco a tudo que foi negado, desvalorizado até então, mostrando que todo esse outro lado não apenas é necessário, mas até mesmo desejável”.

Nietzsche evidencia que o homem deveria passar por um processo de transformação para poder compreender o sentido trágico dionisíaco que ascende ao além-do-homem. Essa “perspectiva, portanto, abriu o sentido trágico [...], para determinar também a relação entre Dioniso e eterno retorno. Pois Dioniso morre para que se afirme a vida” (VALADIER, 1982, p. 539, tradução nossa),⁶ rompendo com a eternidade cristã.

⁶ “La perspectiva así abierta del sentido trágico [...], permite determinar también la relación entre Dióniso y el Eterno Retorno. Pues Dióniso muere para que em el se afirme la vida.”

O filósofo descreve que a transvaloração de todos os valores ocorrendo através da doutrina do eterno retorno somente pode ter um sentido afirmativo se o homem possuir uma vontade de vida, que, para Nietzsche, seria vontade de potência. “A doutrina do eterno retorno do mesmo e a doutrina da vontade de poder se copertencem da maneira mais intrínseca possível. A unidade dessas doutrinas pode ser vista historicamente como transvaloração até aqui” (HEIDEGGER, 2007a, p. 18), exigindo do homem sua autossuperação.

Se ao longo do processo histórico a vontade está inerente ao *Ser* como uma vontade de conhecimento, vontade de verdade ou vontade do absoluto como renunciado pelo cristianismo e arquitetado pela tradição filosófica, reforçando o idealismo de um falso mundo transcendente, entende-se como, para Nietzsche, é necessário romper com essa tradição, pois a vontade de potência para o filósofo é como o eterno retorno, “um instaurador e avaliador de valores” (HEIDEGGER, 2007a, p. 31), que estrutura uma nova ordem dos valores, uma transvaloração. Da mesma forma, Vattimo (1990, p. 87) afirma que essa transvaloração somente é possível “para quem não tenha necessidade de soluções finais; portanto, para quem saiba viver no horizonte aberto do mundo como vontade de potência e eterno retorno”, ou seja, possuindo-os como forma de afirmação da vida.

Quando Nietzsche expõe-se como o mestre do eterno retorno, afirma necessariamente que, assim como seu Zarathustra, para o homem obter êxito em uma vida que compreende a sua finitude, faz-se necessário que este viva dionisiaca e perigosamente, como descrito em *Zarathustra*, no capítulo “Da visão e do enigma”. Dessa forma, compreendendo que essa atitude é fortalecida pela vontade de potência. “Pois só quem ama dionisiacamente a vida – isto é, para além do bem e do mal – é capaz de suportar e, mais ainda, desejar o pensamento segundo o qual as mesmas coisas retornam precisamente como elas foram, são e serão” (MACHADO, 1997, p. 123). Com essa atitude, Nietzsche descreve que os contratempos da vida são necessários para poder afirmá-la e estabelecer com plenitude sua afirmação.

É importante salientar que tanto a vontade de potência quanto a doutrina do eterno retorno visam à busca da felicidade, sendo essa busca o sentimento de crescimento de poder. Por isso, no pensamento nietzschiano, ambos ramificam para uma transvaloração de todos os valores, mas não somente no sentido de afirmação da vida contrariamente ao pensamento cristão, mas também como ferramentas capitais para o ultrapassamento do niilismo. Em suma, o que Nietzsche manifesta em sua filosofia é que, para o homem atingir o além-do-homem, não basta que ele possua uma vontade de potência se essa vontade não possuir uma grandeza de sentido, que, para o filósofo, seria através do eterno retorno, impedindo-o, dessa forma, de se manter em sua inferioridade de rebanho, propensos ao niilismo.

Desse modo, conclui-se que, na definição nietzschiana, o além-do-homem não procura sentido para sua vida, pois está intrínseco nele por sua vontade de potência e na

eternidade do instante, concomitantemente, por um amor *fati* como condição indispensável para a transvaloração.

Minha fórmula para a grandeza no homem é amor *fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo o idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*. (NIETZSCHE, 1995, p. 51).

Na modernidade, com o surgimento do cientificismo como uma nova forma de afirmação da vida, ficou evidenciado para Nietzsche que o homem, ao se manter na sombra do Deus morto, não compreenderia o significado do amor *fati* ao exercer sua vontade de potência, por esta ser fraca e decadente, pois a vontade de potência no nada ou fraca é naturalmente predisposta ao niilismo.

Tal afirmação instaurou na humanidade a criação de homens de rebanho, que Nietzsche descreve, em *A genealogia da moral*, como possuidores de uma moral de seres inferiores, uma moral de ressentidos impossibilitados de compreender o caráter do amor *fati*. Esses homens são mencionados por Nietzsche como os animais enfermos que obtiveram a vitória sobre os “homens predispostos”,⁷ a considerar a vida em sua diversidade. Portanto, enquanto que pela moralidade cristã a consciência é capaz de determinar valores morais em primeiro lugar, antes dos instintos e do corpo, que seriam coisas ruins, para o além-do-homem isso seria um ato de rejeição à essência do homem, sua capacidade de criação.

Basicamente, o eterno retorno faz com que se crie uma reflexão, uma reformulação dos valores cristãos, extinguindo com a contraversão paulina do cristianismo e tendo Dioniso como símbolo dessa nova formulação valorativa. “A vida tornou-se-me leve, a mais leve, quando exigiu de mim o mais pesado” (NIETZSCHE, 1995, p. 51). Portanto, sendo os valores da sociedade estruturados como o próprio modo de determinação da vida, isto é, motivados pelo desejo e vontade de totalidade, buscando se estabilizar em cima de um pretexto extraterreno que é utilizado pela religião cristã como forma de controle de seus fiéis. Para Nietzsche, a autonomia de sua doutrina perante o cristianismo é erguida pela pretensão do surgimento do além-do-homem, aquele que valoriza, cria e afirma a vida. “Criar, produzir, eis a grande libertação do sofrimento e o alívio para a vida” (WELTE, 1981, p. 68). Da mesma forma, Oliveira afirma que,

[...] segundo Nietzsche, “vontade de potência” é valorar (*schätzen*), mas só e somente quando valorar é criar (*schaffen*). Decidir por este impulso criativo é viver o *páthos* da dissolução do *télos* como constante tensão criadora. Somente neste sentido poder-se-ia falar de criação de valores, os quais nunca terão características eternizastes. (OLIVEIRA, 2004, p. 88).

⁷ Para Nietzsche, seriam os homens que compreendem a hierarquização dos valores para sua própria vida. Aqui, retomamos o conceito aristocrático que o filósofo possuía para distinguir os homens propensos a uma transvaloração de valores. Uma descrição mais aprofundada dessa definição é feita por Vattimo no Capítulo II da obra de Rossano Pecoraro, *Niilismo e (pós)modernidade*.

A proposta nietzschiana de retomar os clássicos para exemplificar uma ascensão das possibilidades de criação da vida e atingir sua meta, tendo como proposta o além-do-homem, não somente é uma alusão às potencialidades de o homem ir além de suas perspectivas através da compreensão do niilismo apresentado pelo filósofo como sendo um niilismo ativo, mas uma crítica ao niilismo negativo do homem moderno.

Interpretei a problemática da morte de Deus, conforme aparece no “Prólogo”, como o niilismo do homem moderno, com seu projeto de desvalorização dos valores supremos, dos valores mais elevados. É a constatação dessa existência niilista que, na visão de Zaratustra, abre duas possibilidades de futuro para a humanidade: o super-homem e o último homem. A morte de Deus serve de base ou de trampolim para o apelo de superação do homem pelo super-homem, concebido como o que tem uma existência terrena, isto é, não fundada em valores transcendentais [...]. A desvalorização moderna dos valores superiores continua o processo de negação da vida iniciado pela moral cristã e metafísica. (MACHADO, 1997, p. 62-53).

Nessa concepção, a descrição nietzschiana do homem moderno retrata os empecilhos de seu posicionamento perante as múltiplas formas de contemplação da vida que são reprimidas pela moralidade cristã. Para Nietzsche, ao longo do processo histórico da humanidade, o homem “aprimorou” seu espírito de sustentação dos pesos que lhe são impostos e ansiou por estes, bloqueando com isso os caminhos para o além-do-homem. Dessa forma, reafirma-se o posicionamento descrito por Nietzsche de que o homem necessitaria passar por um processo metamorfoseado, como seu Zaratustra, para poder compreender o significado do além-do-homem e sair da inércia de um *Ser* ressentido. “Três transformações do espírito vos expus: como o espírito se transformava em camelo, e o camelo em leão, e o leão, finalmente, em criança” (NIETZSCHE, 1985, p. 19).

A estruturação e a afirmação da vida, passando por um procedimento distinto em cada etapa de sua estruturação, reafirmam a necessidade do eterno retorno no pensamento nietzschiano que aceita o devir como situação imutável condicional a uma vida, segundo Nietzsche, dionisiacamente trágica, e o que deve ser valorado deixa de ser uma intuição extramundana, dando lugar a um amor à Terra. O projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores vivenciado através da doutrina do eterno retorno apresenta-se como uma possibilidade do homem afirmar-se e, ao mesmo tempo, desmistificar a estruturação da moralidade cristã, sendo este o início para o homem em seu processo de autossuperação.

Referências

ARALDI, Clademir Luís. As criações do gênio e do além-do-homem: Nietzsche em transição. In: PASCHOAL, Antonio Edmilson; FREZZATTI JR., Wilson Antonio (Org.). 120 anos de Para a genealogia da moral. Ijuí: Unijuí, 2008.

ARALDI, Clademir Luís. As criações do gênio: ambivalências da “metafísica da arte” nietzschiana. *Kriterion/Revista de Filosofia de Belo Horizonte*, v. 50, n.119, jun. 2009. Disponível em: <http://

- www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2009000100006>. Acesso em: 15 set. 2011.
- ARALDI, Clademir Luís. Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos. Ijuí: Unijuí, 2004.
- AZEVEDO, J. A. Civilização e cultura em Nietzsche: domesticação e elevação. *Akrópolis Umuarama*, v. 17, n. 4, p. 179-186, out./dez. 2009.
- BRUSOTTI, Marco. Ressentimento e vontade de nada. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, Humanitas, n. 8, p. 3-34, 2000.
- CALOMENI, Tereza Cristina B. A redenção da temporalidade: a trágica intuição do eterno retorno em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, Humanitas, n. 18, p. 93-110, 2005.
- D'ORIO, Paulo; PONTON, Oliever (Dir.). Nietzsche – Philosophie de l'esprit libre: presses de l'École Normale Supérieure. Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2004.
- DELEUZE, Gilles. Crítica e clínica. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles. Nietzsche e a filosofia. Porto: RES, 1996b.
- DELEUZE, Gilles. Nietzsche. Rio de Janeiro: Edições 70, 1996a.
- DETIENNE, Marcel. Dionísio a céu aberto. Trad. Carmem Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- DIAS, Rosa Maria. Nietzsche e a música. Ijuí: Unijuí, 2005.
- DIAS, Rosa. Cultura e educação no pensamento de Nietzsche. *Impulso/Revista de Ciências Sociais e Humanas*, v. 19, n. 28, out. 2003.
- FINK, Eugen. A filosofia de Nietzsche. 2. ed. Lisboa: Presença, 1988.
- FONSECA, Richard. Ciência enquanto interpretação no pensamento de 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.
- FORNAZARI, Sandro Kobol. O grande silêncio de Zarathustra. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 10, n. 6, p. 1061-1074, nov./dez. 2000.
- FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antonio. A pia fraus (mentira piedosa) sob a perspectiva da Genealogia da Moral: vontade de potência e mito. In: PASCHOAL, Antonio Edmilson; FREZZATTI JR., Wilson Antonio (Org.). 120 anos de Para a genealogia da moral. Ijuí: Unijuí, 2008.
- GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. Balanço do século XX – paradigmas do século XXI: o impacto de Nietzsche no século XX. São Paulo: Espaço Cultural CPFL, 2009. 1 videodisco (50 min.): NTSC: Full Screen.
- GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. Crítica da moral como política em Nietzsche. Disponível em: <<http://www.rubedo.psc.br/artigosb/crimornt.htm>>. Acesso em: 15 maio 2011.
- GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. Labirintos da alma: Nietzsche e a autossupressão da moral. Campinas: Unicamp, 1997.
- GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. Nietzsche. São Paulo: Publifolha, 2000.
- GIACÓIA, Oswaldo. O caos e a estrela. *Impulso/Revista de Ciências Sociais e Humanas*, v. 19, n. 28, out. 2003.

- GISEL, Pierre. Perspectivismo nietzschiano e discurso teológico. In: PENZO, G. et al. (Org.). Nietzsche e o cristianismo. Petrópolis: Vozes, 1981.
- HAAR, M. Nietzsche et la métaphysique. Paris: Gallimard, 1993.
- HÉBER-SUFFRIN, Pierre. O “Zaratustra” de Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: Caminhos da floresta. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a. v. 1.
- HEIDEGGER, Martin. Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b. v. 2.
- HEIDEGGER, Martin. Who is *Nietzsche's Zarathustra*? Review of *Metaphysics*, v. 20, n. 3, p. 411-431, Mar. 1967.
- JANZ, Curt Paul. Friedrich Nietzsche Biographie. Paris: Gallimard, 1985.
- KAUFMANN, Walter. Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist. 4. ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- KOSSOVITCH, Leon. Signos e poderes em Nietzsche. São Paulo: Ática, 1979.
- LEDURE, Yves. O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche. In: PENZO, G. et al. (Org.). Nietzsche e o cristianismo. Petrópolis: Vozes, 1981.
- LIMA, Márcio José Silveira. As máscaras de Dioniso: filosofia e tragédia em Nietzsche. Ijuí: Unijuí, 2006.
- LOBOSQUE, Ana Marta. A vontade livre em Nietzsche. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.
- LÖWITH, Karl. Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même. Trad. Anne-Sophie Astroup. Paris: Calmann-Lévy, 1991.
- LÖWITH, Karl. Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart: Kohlhammer, 1958.
- MACHADO, Roberto. Nietzsche e a verdade. Rio de Janeiro: Graal, 1999b.
- MACHADO, Roberto. O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- 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.
- MACHADO, Roberto. Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- MARTON, Scarlett. Em busca do discípulo tão amado: uma análise conceitual do prólogo de Assim Falava Zaratustra. Impulso. Revista de Ciências Sociais e Humanas, v. 19, n. 28, out. 2003.
- MARTON, Scarlett. Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. Ijuí: Unijuí, 2000.
- 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. Obras incompletas. São Paulo: Victor Civita, 1983.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1988. (15 Einzelbänden).
- 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.
- NOVALIS. Fichte Studien. In: NOVALIS Schriften. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1960. v. 2.
- NUNES, Oliveira. O Nietzsche de Heidegger. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.
- OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. Arché e Telos: niilismo filosófico e crise de linguagem em Fr. Nietzsche e M. Heidegger. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2004. (Tesi Gregoriana. Filosofia 21).
- OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A crítica de Nietzsche à moral da compaixão de Schopenhauer em Aurora: o desprezo de si como artimanha de condenação do indivíduo. Revista Voluntás: Estudos sobre Schopenhauer, v. 1, n. 2, 2º sem. 2010. Disponível em: <www.revistavoluntas.org/uploads/5/8/3/2/5832849/oliveira_jelson_1.pdf> Acesso em: 15 ago. 2011.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. A palavra Übermensch nos escritos de Nietzsche. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 23, p. 105-121, 2007.

PENZO, G. História da influência de Nietzsche na Literatura e na Filosofia até a interpretação de Heidegger. In: PENZO, G. et al. (Org.). Nietzsche e o cristianismo. Petrópolis: Vozes, 1981.

PENZO, G. O divino como problematidade. In: PENZO, G.; GIBELLINI, R. (Org.). Deus na filosofia do século XX. São Paulo: Loyola, 2000.

PIMENTA, Olímpio. Ainda sobre Nietzsche e a verdade. 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.

PINHEIRO, Paulo. Drama e fidelidade 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.

RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. Culpa y responsabilidad en Nietzsche. Tese (Doutorado) – Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía I, Madrid, 2004b. Disponível em: <<http://eprints.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t27808.pdf>>. Acesso em: 15 Set. 2011.

RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. Deus na filosofia nietzschiana. In: OLIVEIRA, Ibraim Vitor de; PAIVA, Márcio Antônio de (Org.). Violência e discurso sobre Deus: da desconstrução à abertura ética. São Paulo: Paulinas, 2010.

SALAGUARDA, Jörg. A concepção básica de Zarathustra. Tradução de Scarlet Marton. Cadernos Nietzsche, São Paulo, Humanitas, n. 2, p. 17-39, 1997.

SAROLDI, Nina Reis. O que fazer para viver bem com o mal? (o sofrimento em Friedrich Nietzsche). In: PIMENTA NETO, Olímpio José; BARRENECHEA, Miguel Angel de (Org.). Assim falou Nietzsche. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

SILVA, Vagner. A tipologia nietzschiana. Dialogia, v. 7, n. 1, p. 103 – 112, 2008. Disponível em: <www.uninove.br/PDFs/Publicacoes/dialogia/dialogia_v7n1/dialogia-_v7n1_4h08.pdf> acesso em: 20 mai 2012.

VALADIER, P. Nietzsche y la crítica del cristianismo. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

VATTIMO, Gianni. El sujeto y la máscara. Barcelona: Ediciones Península, 1974.

VATTIMO, Gianni. Introdução a Nietzsche. Lisboa: Presença, 1990.

VATTIMO, Gianni. O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WELTE, Benhard. O super-homem de Nietzsche e sua ambígua questionabilidade. In: PENZO, G. et al. (Org.). Nietzsche e o cristianismo. Petrópolis: Vozes, 1981.

CRENÇA E PROJEÇÃO: ELEMENTOS PARA PENSAR A RELIGIÃO A PARTIR DA PSICANÁLISE

Fabiano Veliq*

Resumo: *O diálogo entre Psicanálise e religião é algo que acontece desde o início do movimento psicanalítico. Este diálogo tem proporcionado grandes avanços para ambos os lados e não raras vezes pode-se notar certa confluência de interesses entre a psicanálise e a religião. Ambas procuram lidar com o desamparo (Hilflosigkeit) do ser humano. A religião para isso postula um transcendente, um sentido último para a existência de forma que o homem se sinta inserido em uma espécie de plano maior da existência. A psicanálise por sua vez propõe um mergulhar no inconsciente para que a partir do próprio conhecimento o homem lide melhor com seu desamparo estrutural, visando reconciliar o homem com seu desejo, sem transcendente, sem um sentido último, buscando com suas próprias forças, através da linguagem acessar as inscrições das pulsões de forma a lidar melhor com o desejo que habita este homem que sofre. Em poucos momentos é pensada a “sobrevivência” da religião apesar das críticas de Freud que é sempre colocado como defensor de um ateísmo do qual não se pode escapar na contemporaneidade. Nesta comunicação procuraremos trabalhar a noção de religião no pensamento freudiano a partir do conceito de projeção mostrando que a crítica de Freud à religião não se encerra apenas como ilusão, mas pode ser extremamente válida para pensar a religião na contemporaneidade. Ao invés de uma superação da religião como queria Freud, sua crítica possibilita uma resignificação da religião e por isso se constitui algo a ser estudado de forma mais pormenorizada.*

Palavras chaves: *Projeção, Religião, Ilusão, Psicanálise*

1. Introdução

O diálogo entre Psicanálise e religião é algo que acontece desde o início do movimento psicanalítico. Este diálogo tem proporcionado grandes avanços para ambos os lados e não raras vezes pode-se notar certa confluência de interesses entre a psicanálise e a religião. Ambas procuram lidar com o desamparo (*Hilflosigkeit*) do ser humano. A religião para isso postula um transcendente, um sentido último para a existência de forma que o homem se sinta inserido em uma espécie de plano maior da existência. A psicanálise por sua vez propõe um mergulhar no inconsciente para que a partir do próprio conhecimen-

*Doutorando em Psicologia. Pontifícia Universidade Católica MG. veliqs@gmail.com

to o homem lide melhor com seu desamparo estrutural, visando reconciliar o homem com seu desejo; sem transcendente, sem um sentido último, sem promessas, buscando com suas próprias forças, através da linguagem acessar as inscrições das pulsões de forma a lidar melhor com o desejo que habita este homem que sofre. Nota-se que na base da experiência religiosa e da experiência psicanalítica encontra-se o mesmo fenômeno: o sofrimento humano, atormentado por seus conflitos, por seu mundo, por outros homens. Um ser angustiado que se move buscando caminhos para viver melhor consigo mesmo e com os outros. Dessa forma, a experiência religiosa e a experiência psicanalítica aparecem como integradoras de vivências e conflitos desagregadores, e quando bem percorridas, podem produzir uma nova ordem para o homem onde um sentimento novo se apresenta e uma razão nova aparece.

A psicanálise, como bem nos lembra Koltai, “além de ser uma terapêutica do sujeito, é também uma teorização da relação que este mantém com o mundo, razão pela qual as transformações sociais interessam à psicanálise tanto em sua teoria quanto em sua prática.” (KOLTAI, 2012, p.40) Dessa forma, as mudanças que a religião vem sofrendo na contemporaneidade tipificada principalmente por um esvaziamento de uma institucionalização da mesma e uma busca por uma vivência mais pessoal da religião sem vinculação institucional se mostra algo a ser pensado no debate entre psicanálise e religião.

A obra de Freud sobre o tema da religião traz elementos importantes para pensarmos o diálogo dela com a psicanálise. Acreditamos que a partir do conceito de projeção seja possível contribuir para um debate contemporâneo sobre o tema.

Neste artigo procuraremos trabalhar a noção de religião no pensamento freudiano a partir do conceito de projeção mostrando que a crítica de Freud à religião não se encerra apenas como ilusão, mas pode ser extremamente válida para pensar a religião na contemporaneidade. Ao invés de uma superação da religião como queria Freud, sua crítica possibilita uma resignificação da religião e por isso se constitui algo a ser estudado de forma mais pormenorizada.

Nossa hipótese é de que o conceito de projeção pode ser utilizado para se pensar a religião em Freud, e que há uma ligação estreita entre a projeção e ilusão de forma que Freud ao caracterizar a religião como ilusão tem em mente os processos de projeção que são estudados por ele a partir dos casos de paranóia. Acreditamos que ao evidenciar esta ligação entre projeção e ilusão dentro do pensamento de Freud sobre a religião será possível trazer elementos para pensarmos a religião na sociedade contemporânea.

2. Contextualização do Diálogo entre Religião e Psicanálise

O diálogo entre Psicanálise e religião é algo que já dispõe de alguma literatura sobre o tema. No início do movimento psicanalítico Oskar Pfister já inicia um profícuo diálogo com o próprio Freud sobre psicanálise e religião, procurando mostrar como que a

psicanálise serviria para os mesmos propósitos terapêuticos que a religião.¹ Nesta mesma esteira pode-se ver os trabalhos de Carlos Dominguez Morano² e Hans Küng³ que procuram trazer elementos da crítica freudiana para pensar a religião. Estes dois autores fazem um diálogo interessante com a teologia mostrando como que esta se coloca diante das descobertas psicanalíticas procurando enfatizar uma dimensão mais madura, mostrando que as críticas dele não podem ser renegadas ao ostracismo, ou condenadas a serem lidas apenas por quem não acredita nos pressupostos religiosos. Hans Küng afirma que

Não é mais possível um retorno a um “estágio pré-Freud”, desde que se descobriu a influência dos fatores psicológicos profundos e sobretudo da relação pais-filhos (e com isto também da sexualidade, no sentido mais amplo do termo) sobre a religião, e mais precisamente sobre a imagem de Deus e a distinção entre o bem e o mal. Desde então a religião tem sempre que passar pela análise psicológica.” (KUNG, 2006, p. 110)

Lacan também trabalha algumas relações entre psicanálise e religião tentando mostrar que a verdadeira religião, a romana, no fim dos tempos arrastaria todo o mundo, derramando carga máxima de sentido sobre o real.⁴ Julia Kristeva também traz um diálogo interessante entre psicanálise e religião tentando mostrar as diferenças entre uma concepção e outra insistindo no fato de que a psicanálise não pode querer ser uma religião, mas deve se ocupar do desenvolvimento psíquico do analisando.⁵ Dessa forma, as críticas de Freud devem ser levadas a sério para pensarmos a religião e ao mesmo tempo seu papel na sociedade atual, e por isso acreditamos que este projeto seja um bom passo para pensarmos estas novas direções no diálogo entre psicanálise e religião.

Como a análise da obra de Freud sobre a questão da religião segue geralmente um padrão de mostrar como que a psicanálise a nega e geralmente deixam de lado as contribuições de Freud para o desenvolvimento da religião de uma forma mais madura, acreditamos que há um ganho enorme para os estudos da religião na ênfase que propomos neste trabalho. Os numerosos trabalhos sobre Freud enfocando a questão religiosa geralmente nos dão apenas um panorama das grandes questões levantadas por eles, mas em poucos momentos é pensada a “sobrevivência” da religião apesar das críticas de Freud,

¹ Cf. FREUD, Sigmund. *Cartas entre Freud & Pfister (1909 - 1939) um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Tradução de Karin Hellen Kepler Wondracek e Ditmar Junge 4ª reimpressão. Viçosa: Ultimato 2003

² Cf.: MORANO, Carlos Dominguez. *Crer depois de Freud*. Tradução de Eduardo Dias Gontijo. São Paulo Edições Loyola, 2003 ; *Psicanálise e religião: um diálogo interminável. Sigmund Freud e Oskar Pfister*. Tradução de Eduardo Dias Gontijo São Paulo Edições Loyola, 2008

³ KÜNG, Hans. *Freud e a questão da religião*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus Editora 2006; *Freud and the problem of God*. Tradução de Edward Quinn. Nova York. Doubleday e Company. Inc 1979

⁴ Cf. LACAN, Jacques. *O triunfo da religião precedido de Discurso aos católicos*. Tradução de André Telles. Jorge Zahar Editor Rio de Janeiro ed. 2005 (campo freudismo no Brasil. Série paradoxos)

⁵ Cf. KRISTEVA, Julia. *No princípio era o amor: Psicanálise e fé*. Tradução Leda Tenório da Motta. Editora Brasiliense. São Paulo, SP. 1987

que é sempre colocado como defensor de um ateísmo do qual não se pode escapar na contemporaneidade.

2.1. O conceito de projeção em Freud

O pensamento de Freud sobre a religião marcou toda a sua obra e em vários momentos ele procura fazer uma análise da religião do ponto de vista teórico, a partir da filosofia. Assoun cita uma carta entre Ludwig Binswanger e Freud datada de 1925 onde este relata que leu Feuerbach durante a juventude, na carta Freud diz que “é verdade, em minha juventude li David Friedrich Strauss e Feuerbach com zelo e prazer.” (ASSOUN, 1978, p. 14) ⁶ Neste mesmo livro Assoun afirma que Freud freqüentou durante a juventude os seminários de Brentano com quem teve a oportunidade de estudar filosofia.

Mesmo Freud mantendo uma relação ambivalente em relação à filosofia, é comum na obra dele a utilização da filosofia para fins retóricos. Segundo afirma Assoun,

De um lado, Freud não possui fórmulas bastante incisivas para desautorizar a filosofia e suas pretensões de legisferar sobre a ciência psicanalítica; do outro, reconhece humildemente sua importância na “atividade do pensamento” humano. Por um lado, lança aos filósofos sarcasmos que se aproximam da caricatura e do lugar-comum; por outro, constata-se o retorno constante de referências a certos sistemas que parecem desempenhar uma função necessária na argumentação freudiana em pontos decisivos. (ASSOUN, 1978, p. 10)

Esta relação com a filosofia é importante, pois é possível que várias contribuições de filósofos tenham cooperado para a análise freudiana da religião. A obra clássica de Freud sobre o assunto, *O futuro de uma ilusão* (1927), segundo Assoun, “pode ser inserida na corrente ideológica que se inicia em 1840, na Alemanha, com *A vida de Cristo*, de Strauss, e com a *Essência do Cristianismo* de Feuerbach.” (ASSOUN, 1978, p. 14)

Dessa forma, Freud ao se ocupar da questão da religião, procurará responder questões que estão em voga na sua época e o fará a partir do método psicanalítico que diferirá do método da filosofia por se basear em sua experiência clínica e não apenas em análises de conceitos. De sua experiência clínica virá o suporte para pensar a religião e ela será vista na maior parte das vezes vinculada ao desejo inconsciente do homem.

Na obra *O futuro de uma ilusão*, o conceito de projeção possibilitará o entrelaçamento entre o desejo inconsciente e sua realização na religião. Tal conceito é muito utilizado por Freud, desde sua fase pré-psicanalítica, quando ainda trabalhava com Breuer, surgindo em sua obra a partir da análise clínica dos casos de paranóia. Sua primeira apa-

6 Lemos também em GAY, Peter. Freud, a life for our time. 1998 p. 28 “It is significant, though, that the thinker he read with the greatest profit should have been Ludwig Feuerbach.” E Gay também cita uma correspondência entre Freud e Silberstein de 1875 onde Freud afirma sobre Feuerbach “Among all philosophers I worship and Admire this man the most”

rição pode ser encontrada no “rascunho H”⁷ onde Freud analisa o caso de uma mulher que sofre de um transtorno paranóico⁸. Nesta análise, afirmará que a paranóia tem como propósito “rechaçar uma idéia que é incompatível com o ego, projetando seu conteúdo no mundo externo.” (FREUD, 2006a, p. 256) A projeção seria o mecanismo com o qual o paranóico lida com as censuras inconscientes incompatíveis com o seu ego, colocando-as não mais como internas, mas como externas a si como forma de defesa. Segundo Laplanche e Pontalis, “a projeção aparece sempre como uma defesa, como a atribuição a outro – pessoa ou coisa – de qualidades, sentimentos, desejos que o indivíduo desconhece ou recusa em si” (LAPLANCHE, J. PONTALIS, 1970, p. 481) Na paranóia, o que é rechaçado pelo ego é conservado, mas o conteúdo da idéia é projetado para fora, o que gera uma alucinação que é ao mesmo tempo hostil ao ego, (pelo fato de atormentá-lo) mas favorável à sua defesa, que é permanente, uma vez que o rechaçamento possibilita ao ego lidar de uma forma melhor com tal sentimento, mas sem que haja apenas ganhos para o sujeito uma vez que este continua sendo atormentado pelo sentimento que ao invés de interno, agora se torna externo. É importante ressaltar que Freud desde o início faz uma vinculação entre a paranóia e o conceito geral de neurose:

O elemento determinante da paranóia é o mecanismo de projeção que envolve a recusa da crença na autocensura. Daí decorrem os aspectos característicos comuns da neurose: a importância das vozes como meio pelo qual as outras pessoas nos afetam, e também dos gestos, que nos revelam a vida mental das outras pessoas, e a importância do tom dos comentários e das alusões das vozes – pois que uma referencia direta que ligue o conteúdo dos comentários à lembrança recalcada é inadmissível para a consciência (FREUD, 2006a, p. 275)

A paranóia, portanto, seria uma neurose de defesa e seu mecanismo principal é a projeção, que tem seu princípio mais geral na concepção freudiana de *pulsão*. Segundo afirma Laplanche e Pontalis,

O organismo está submetido a duas espécies de excitações geradoras de tensão: aquelas a que se pode fugir e de que se pode proteger, e aquelas a que não se pode fugir e contra as quais não existe inicialmente aparelho protetor (...); é este o primeiro critério do interior e do exterior. A projeção aparece então, como o meio de defesa originário contra as excitações internas cuja intensidade as torna demasiadamente desagradáveis: o indivíduo projeta-as para o exterior, o permite fugir e se proteger delas. Esta seria a origem da projeção. (LAPLANCHE, J. PONTALIS, 1970, p. 481,482)

A relação entre neurose e paranóia como já mostrado pode ser vista desde os primeiros escritos de Freud sobre o tema da paranóia, desenvolvendo-se à medida que Freud trabalha mais sobre o tema. Como afirma Laplanche e Pontalis,

Nos primeiros textos em que trata o tema da projeção paranóica, Freud as concebe como

⁷ FREUD, Sigmund. *Rascunho H*. Rio de Janeiro IMAGO ESB 2006 Vol I p. 253

⁸ Não nos ateremos neste artigo a explicitar o mecanismo da paranóia, uma vez que o propósito deste projeto é vincular a noção de projeção à questão religiosa. Acreditamos que na elaboração da tese o mecanismo e o processo da paranóia possam ser descrito de forma mais pormenorizada.

um mecanismo de defesa primária cujo caráter se esclarece por oposição ao recalçamento que atua na neurose obsessiva: nesta neurose, a defesa primária consiste num recalçamento no inconsciente do conjunto da recordação patogênica, e na substituição desta por um “sintoma primário de defesa”, a desconfiança de si. (LAPLANCHE, J. PONTALIS, 1970, p. 483)

Na paranóia, “existe igualmente um recalçamento, só que este acontece no mundo exterior, e o sintoma primário da defesa é a desconfiança em relação ao outro. O delírio, por sua vez, é concebido como um fracasso dessa defesa e como um “retorno do recalçado” que viria do exterior” (LAPLANCHE, J. PONTALIS, 1970, p. 483).

Pode-se notar no caso Schreber⁹ uma aproximação entre os mecanismos da paranóia e os mecanismos da neurose. Neste caso, em um primeiro momento o sentimento insuportável (amor homossexual) seria recalçado no interior do inconsciente e transformado em seu contrário. Em um segundo momento, este sentimento é projetado no mundo exterior. A projeção é, neste caso, a maneira de retornar o que está recalçado no inconsciente¹⁰.

Laplanche e Pontalis afirmam que “o inconsciente envia pra fora a imagem do que nele existe de forma consciente – o sujeito conhece no outro o que desconhece em si. Isto caracteriza a ilusão.” (LAPLANCHE, J. PONTALIS, 1970, p. 484)

Em *Totem e Tabu*, ao tratar da questão do Tabu em relação aos mortos, Freud procura mostrar que a ambivalência dos sentimentos do homem primitivo faz com que este ao mesmo tempo crie um respeito pelo morto, mas também faz com que ele o tema. Como afirma Freud, “em quase todos os casos em que existe uma intensa ligação emocional com uma pessoa em particular descobrimos que por trás do tenro amor há uma hostilidade oculta no inconsciente” (FREUD, 2006b, p. 74)

⁹ Cf. “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de paranóia”, 1911 (ESB VOL. XII), em que Freud analisa o caso de Daniel Paul Schreber a partir do livro de memórias escrito pelo próprio Schreber em 1903. Este atribuiu seus dois primeiros internamentos psiquiátricos à excessiva tensão mental, decorrente do fardo muito pesado de trabalho que carregava (na época havia assumido o cargo de Presidente de uma Divisão da Corte de Apelação (Senatspräsident) da Saxônia (Dresden)). Primeiramente, foi diagnosticado como sofrendo de hipocondria, mas seu quadro logo se agravou, tornando-se mais próximo da maneira como ficou por mais tempo (delírios engenhosos envolvendo religião e questões sexuais). Schreber se vê nestes delírios como um homem perseguido por Deus, que lhe infringe toda espécie de mal, ou, em termos gerais, Schreber encara seu problema como a luta entre ele e Deus. Ao mesmo tempo em que luta com Deus, Schreber lhe demonstrava reverência, evidenciando uma relação bastante ambivalente. Esse ambiente de luta demonstra para Freud um quadro paranóico que poderia ser elucidado pela psicanálise.

¹⁰ É importante ressaltar que para Freud a projeção não desempenharia o mesmo papel em todas as formas de paranóia e que ela faz seu aparecimento não apenas na paranóia, mas também sob outras condições psicológicas, de forma que ela participa com frequência em nossa atitude com o mundo externo. Cf. FREUD, Sigmund. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranóides) 1911. ESB vol XII p. 74

Esta hostilidade leva a pessoa a uma “autocensura obsessiva”, que pode ser vista como uma “forma patológica de luto” que se esvanece com o tempo. Não é que a pessoa enlutada seja a responsável pela morte, mas a psicanálise mostra que havia um desejo que lhe era inconsciente, que não ficaria insatisfeito com a ocorrência da morte e que poderia realmente tê-la ocasionado, se tivesse poder para isso. Após ter ocorrido, é contra este desejo inconsciente que as censuras seriam uma reação.

Esta ambivalência varia de intensidade em cada ser humano, podendo ser em maior ou menor grau. Os neuróticos obsessivos possuem um grau elevado de ambivalência emocional original. Segundo Freud, “deve-se supor que a presença de um grau particularmente elevado dessa ambivalência emocional original é característica da disposição dos neuróticos obsessivos.” (FREUD, 2006b, p. 74)

A ambivalência emocional elevada levaria os homens “primitivos”¹¹ a produzir uma reação contra a hostilidade latente no seu inconsciente semelhante à que é expressa como autocensura obsessiva no caso dos neuróticos. A hostilidade sentida no inconsciente como satisfação pela morte é tratada de forma diferente pelos primitivos. Segundo Freud,

A defesa contra ela assume a forma de deslocá-la para o objeto da hostilidade, ou seja para os próprios mortos. Esse procedimento defensivo, comum tanto na vida mental normal quanto na patológica é conhecido como ‘projeção’. O sobrevivente nega assim que tenha algum dia alimentado quaisquer sentimentos hostis pelo morto querido, em vez disso, é a alma do defunto que os alimenta e procura pô-los em ação durante o período de luto. Apesar da defesa bem sucedida que o sobrevivente consegue através da projeção, sua reação emocional apresenta as características de castigo e remorso, porque é o sujeito dos temores, e submete-se a renúncias e restrições, embora estas sejam em parte disfarçadas como medidas de proteção contra o demônio. (FREUD, 2006b, p. 74)

A partir da ambivalência é possível mostrar que a projeção não é um mecanismo que acontece apenas na paranóia, mas também é vista nos neuróticos obsessivos, e é uma das bases para a formação dos tabus nos povos primitivos e será também um mecanismo importante na elaboração das idéias religiosas.

2.2. A análise da religião proposta por Freud

A religião é um dos temas abordados por Freud a partir de seu estudo das neuroses por ele observadas durante as sessões de análise. Ele escreveu vários textos tentando mostrar a natureza do fenômeno religioso, analisando o significado dos ritos e do com-

¹¹ No texto analisado nesta passagem, (*Totem e Tabu*) o termo primitivo indica os aborígenes australianos, a partir dos quais Freud tentará mostrar a origem do totemismo. O homem primitivo para Freud é o homem em seu estágio pré-científico, i.e., o homem que ainda não conhece as leis da natureza e por isso atribui aos eventos naturais uma divindade, ou uma personificação que é no fundo fruto da ignorância deste homem.

portamento religioso.¹² Em relação a essa temática, Freud sempre se mostra influenciado pela via iluminista e se caracteriza também pela suspeita em relação à religião, e é justamente nessa oposição que se encontra a originalidade do pensamento de Freud sobre a religião. Como atestam Rocha & Maciel,

Enquanto pensador iluminista, ele sempre professou seu ateísmo radical e mais de uma vez afirmou sua descrença completa nos valores religiosos, todavia, o interesse pelo estudo da religião e, sobretudo pelo estudo das motivações psíquicas que estão na base das opções religiosas marcou toda a sua obra. (ROCHA & MACIEL, 2008, p. 729)

Freud inicia seus estudos sobre a religião com a publicação do texto *Atos obsessivos e prática religiosa* em 1907. Nesse texto chama a atenção para a analogia existente entre as cerimônias religiosas e os atos praticados pelas pessoas obsessivas. Segundo ele, na dinâmica psíquica do neurótico obsessivo, um recalque insatisfatório ocasiona um elevado grau de angústia. Para se livrar de tal sentimento, o doente lança mão de defesas secundárias, dentre as quais estão os rituais obsessivos. O mesmo ocorre no homem religioso: a mesma “fuga” para uma defesa secundária se instala na tentativa de realizar o desejo recalcado. Como esse recalque não é capaz de suprimir a angústia, o homem religioso lança mão de cerimônias e práticas religiosas a fim de conseguir isso. Tal como dizem Rocha & Maciel, o religioso enfrenta um grande conflito, isto é, “obedecer às pulsões e desobedecer à lei ou obedecer à lei e abrir mão das pulsões. Sendo assim, os rituais assumem uma função protetora diante do conflito.” (ROCHA & MACIEL, 2008, p. 731) Freud considera que “os atos cerimoniais obsessivos surgem, em parte, como proteção contra o mal esperado.” (FREUD, 1976a, p. 111) Dessa forma, o que resta para o religioso e o obsessivo é simplesmente procurar tratar-se desse mal e tentar viver uma vida que se pautaria pela via racional.

Já no final de sua vida, Freud escreve *O futuro de uma ilusão*, que é sem dúvida o principal texto de referência quando se pretende entender a religião no pensamento desse autor. Nesse brilhante texto, a razão deve imperar sobre o homem, e as produções humanas devem ser submetidas ao tribunal por ela governado, inclusive a religião. Freud afirma que “acima da razão não há tribunal a que apelar. Se a verdade das doutrinas religiosas depende de uma experiência interior que dá testemunho dessa verdade, o que se deve fazer com as muitas pessoas que não dispõem dessa rara experiência?” (FREUD, 1976b, p. 40)

Religião e ciência¹³ não se misturam; ou se adota o paradigma científico, ou o religioso. As funções da religião apontadas por Freud, tais como dar sentido à vida, con-

¹² Cf. FREUD, Sigmund. *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Rio de Janeiro IMAGO ESB 2006 v.9; *Notas sobre um caso de neurose obsessiva* Rio de Janeiro IMAGO ESB 2006 v. 10; *Leonardo Da Vinci e uma lembrança de sua infância*, Rio de Janeiro IMAGO ESB 2006 v.13; *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia* Rio de Janeiro IMAGO ESB 2006 v.13; *Grande é a Diana dos Efésios*, Rio de Janeiro IMAGO ESB 2006 v. 13; *Dostoiévski e o parricídio*, Rio de Janeiro IMAGO ESB 2006 v. 21; *Psicologia de grupo e análise do ego*, Rio de Janeiro IMAGO ESB 2006 v. 18.

¹³ A relação entre ciência e religião é muito significativa na obra freudiana, mas não será desdobrada no artigo dada a sua dimensão.

trolar os impulsos e recompensar com a vida eterna os sofrimentos da vida presente, não a qualificam como algo que deva ser mantido para o homem. Como afirma Morano, “a religião, da perspectiva psicanalítica, deve ser considerada uma tentativa frustrada de dominar o mundo dos sentidos por meio de aspirações que se desenvolveram a partir de uma série de necessidades biológicas ou psicológicas” (MORANO, 2003, p. 71).

Se à religião é negada o status de conhecimento sobre o mundo, Freud tentará mostrar que a razão é a única capaz de solucionar os problemas que a religião não conseguiu resolver:

Nosso Deus, *logos*, atenderá todos esses desejos que a natureza a nós externa permita, mas o fará de modo muito gradativo, somente num futuro imprevisível e para uma nova geração de homens. Não promete compensação para nós, que sofremos penosamente com a vida. No caminho para esse objetivo distante, suas doutrinas religiosas terão de ser postas de lado, por mais que as primeiras tentativas falhem ou os primeiros substitutos se mostrem insustentáveis. Você sabe por que: a longo prazo, nada pode resistir à razão e à experiência, e a contradição que a religião oferece a ambas é palpável demais. Mesmo as idéias religiosas purificadas não podem escapar a esse destino, enquanto tentarem preservar algo da consolação da religião. Indubitavelmente, se confinarem à crença num ser espiritual superior, cujas qualidades sejam indefiníveis e cujos intuitos não possam ser discernidos, não só estarão à prova do desafio da ciência, como também perderão sua influência sobre o interesse humano. (FREUD, 1976b, p. 68)

Ele deixa bem claro que a religião tem como destino ser superada à medida que o homem se torna um ser científico, e nem mesmo as consolações advindas do discurso religioso serão suficientes para impedir tal fim. Algo interessante a se notar é que Freud substitui o deus da crença religiosa pela crença no deus *logos*. E se esse deus não passasse de uma ilusão, tal fato não traria tantos prejuízos aos homens, o que não acontece com o deus da crença religiosa.

A religião não passaria de uma ilusão, mas também poderia ser esclarecida pela relação entre pai e filho, em que este sente a necessidade da proteção paterna, mas ao mesmo tempo o odeia por separá-lo de sua mãe, com a qual mantinha uma relação fusional quando bebê. Esse sentimento infantil, para Freud, perdura por toda idade adulta e é nele que se funda a idéia de *Deus*. Este último nada mais é que a imagem idealizada do pai, na qual a criança, e agora o adulto, busca proteção para superar o seu desamparo. Essa criação de um pai onipotente e protetor seria uma projeção da figura paterna em uma instância superior. A fixação a essa imagem, na idade adulta, constitui, para Freud, uma ilusão. Isso não faz dessa fixação um erro ou um engano, mas sim uma produção psíquica fundada no desejo. É a força desse desejo que motiva a produção da ilusão e alimenta a crença em Deus. Segundo Freud,

A psicanálise tornou conhecida a íntima conexão existente entre o complexo do pai e a crença em Deus. Fez ver que um Deus pessoal nada mais é, psicologicamente, do que uma exaltação do pai, e diariamente podemos observar jovens que abandonam suas crenças religiosas logo que a autoridade paterna se desmorona. (FREUD, 1976c, p. 112)

2.3. *Religião e Projeção a partir da Psicanálise*

Pode-se notar que o conceito de projeção está no cerne do problema da religião evidenciado por Freud, principalmente a partir de *O futuro de uma ilusão*. No entanto, ainda que a projeção em Freud seja o elemento no qual a religião se baseie, o conhecimento da religião possibilita que ela seja vivida de forma madura e não infantilmente. É notável que Freud se proponha a afastar-se de uma “metafísica” ao falar de religião. Freud, ao analisar o problema da superstição, afirma que o erro da superstição é que o supersticioso nada sabe da motivação dos seus atos casuais e seus atos falhos, e por isso tende a atribuir ao acaso externo um sentido, e ver no acaso um meio de expressão de algo que se oculta no mundo externo. Ele projeta para fora uma motivação que deve ser procurada dentro, i.e., no inconsciente, e isso diferencia o supersticioso do homem que entende o funcionamento do psiquismo. É esse desconhecimento dos processos psíquicos que permite a superstição. Como afirma Freud

O supersticioso nada sabe da motivação de seus próprios atos casuais, e porque o fato dessa motivação pressiona pela obtenção de um lugar no campo de seu reconhecimento, ele se vê forçado a situá-la, por deslocamento, no mundo externo. [...] De fato, creio que grande parte da visão mitológica do mundo, que se estende até as mais modernas religiões, nada mais é do que a psicologia projetada no mundo externo. O obscuro reconhecimento dos fatores psíquicos e das relações inconscientes espelha-se na construção de uma realidade sobrenatural, que se destina a ser retransformada pela ciência na psicologia do inconsciente. Poder-se-ia ousar explicar dessa maneira os mitos do paraíso, e do pecado original, de Deus, do bem e do mal, da imortalidade etc., e transformar a metafísica em metapsicologia. (FREUD, 2006c, p. 254)

A projeção novamente aparece vinculada à religião, agora vinculada à noção de ignorância. Por não conhecer o funcionamento psíquico, o homem projeta no mundo externo algo que deveria buscar em uma instância interna; e assim, toda a metafísica pode e deve ser re-transformada em metapsicologia. Freud, na seqüência deste texto, afirma que os primeiros povos viram-se constrangidos a explicar o mundo antropomorficamente, à sua imagem e semelhança. Ele afirma que

Quando os seres humanos começaram a pensar, viram-se constrangidos, como se sabe, a explicar o mundo externo antropomorficamente, através de uma profusão de personalidades concebidas a sua semelhança; as casualidades, supersticiosamente interpretadas, eram, portanto atos e manifestações de pessoas, e eles se comportavam, por conseguinte, tal como os paranóicos, que tiram conclusões dos sinais insignificantes que lhes são fornecidos por outras pessoas, e tal como todas as pessoas normais, que com todo direito baseiam sua estimativa do caráter de seus semelhantes nos atos casuais e não deliberados destes. (FREUD, 2006c, p. 255)

Pode-se notar que há uma vinculação entre a religião e a ignorância no pensamento de Freud, nesse sentido, a religião será superada à medida que o homem der mais valor à ciência. A projeção da figura paterna deverá ser abandonada no processo de amadurecimento do ser humano, levando conseqüentemente à “destruição” da religião, a sua aniquilação.

No entanto, será apenas este o futuro da religião para a psicanálise? Será que o processo projetivo será sempre nocivo ao sujeito de forma que ele deva viver sem este processo para se tornar o homem científico proposto por Freud? Até que ponto o processo de projeção auxiliaria o sujeito na sua vivência como o mundo? Projeção agora não entendida como fuga, mas como vislumbre de algo a ser conquistado por ele. Até que ponto a projeção e de igual forma a ilusão podem ser considerados processos indispensáveis ao homem para lidar com a realidade e não apenas obstáculos para com ela? Algo bastante claro que se vê hoje é um retorno da religiosidade no mundo. Basta olharmos a nossa volta para vermos diversas igrejas sendo abertas, novos cultos sendo propagados. Aparentemente a “profecia” freudiana de que a religião seria superada à medida que o homem se tornasse mais “científico” não parece estar se concretizando. Pelo contrário, a ciência que prometeu ao homem o livrar de seus sofrimentos e plena satisfação dos desejos, acabou prometendo o impossível. Ao mesmo tempo o esvaziamento de uma idéia de uma religião institucionalizada acabou contribuindo para uma religiosidade que se vincula mais a uma construção da identidade do indivíduo que uma vinculação a uma instituição específica alterando a forma como o homem lida com a religião. O processo de projeção continua a fazer parte do homem que não mais pode ser considerado “primitivo”, o que nos leva a acreditar que tal processo se constitui como uma forma do homem lidar com o mundo na tentativa de fazer do mundo algo a ser amado por ele. Como se a crença em algo equivalesse a um não querer morrer em mundo sem sentido. Nesta nova relação do indivíduo com a religião, a psicanálise se coloca como uma boa chave para pensarmos este fenômeno contemporâneo. Crença e projeção se ligam como uma forma do homem lidar com o mundo. No caso freudiano, esta crença é condenada como ignorância, mas podemos perceber que isto está longe de ser correto. A crença (religiosa) se coloca como uma mediadora entre o homem e o mundo, e assim a religião adquire o seu caráter positivo, servindo como agente transformadora do mundo e não mera criação de universos metafísicos.

Se pensarmos a projeção em seu caráter positivo (um vislumbre de um futuro a ser conquistado), veremos que ela se torna algo indispensável para a relação homem e mundo. A projeção passa a ser não mais um “mecanismo de defesa”, mas passa a funcionar como um impulsionador do homem em direção ao futuro gerando a este homem a esperança de viver em um mundo que faça sentido para ele. Dessa forma, a crença tem na projeção não uma inimiga, mas uma aliada, pois o homem projeta no futuro àquilo que crê que seja o melhor para a sua vida. “Cri, por isso falei” (2 , Cor. 4: 13), já nos dizia São Paulo na sua carta aos coríntios. A crença, portanto pode ser vista como algo que impulsiona uma ação. Que faz o homem transcender o seu caráter meramente biológico, o colocando como agente de um mundo que se transforma e ganha sentido pela palavra.

3. Conclusão

Procuramos mostrar neste pequeno artigo as contribuições da psicanálise no seu debate com a religião a partir do conceito de projeção estudado por Freud. Para isso optamos por fazer uma elucidação do conceito freudiano de projeção e depois mostrar que a

crença religiosa pode se valer da projeção não apenas como mecanismo de defesa, mas como uma valiosa aliada na construção de um mundo com sentido para o ser humano.

Referências

- ASSOUN, Paul-Laurent. Freud: a filosofia e os filósofos. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A. 1978. 223 p.
- FREUD, Sigmund. Atos obsessivos e práticas religiosas. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976a. 281 p. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud; 9)
- FREUD, Sigmund. Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976c. 252 p. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud; 11)
- FREUD, Sigmund. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranóides) Rio de Janeiro: IMAGO, 2006. 406 p. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud; 12)
- FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976b. 309 p. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud; 21)
- FREUD, Sigmund. Rascunho H. Rio de Janeiro: IMAGO, 2006a. 308 p. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud; 1)
- FREUD, Sigmund. Rascunho k. Rio de Janeiro: IMAGO, 2006a. 308 p. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud; 1)
- FREUD, Sigmund. Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. Rio de Janeiro: IMAGO, 2006c. 297 p. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud; 6)
- FREUD, Sigmund. Totem e Tabu. Rio de Janeiro: IMAGO, 2006b. 320 p. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud; 13)
- FREUD, Sigmund. Cartas entre Freud & Pfister (1909 - 1939) um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã. Viçosa: Ultimato, 2003. 200 p.
- GAY, Peter. Freud a life for our time. New York: W.W. Norton & company. 1998. 810 p.
- KOLTAL, Caterina. O inconsciente seria politicamente incorreto? *Reverso*, Belo Horizonte, v. 34, n. 63, p. 33 - 43, Jun. 2012.
- KÜNG, Hans. Freud e a questão da religião. Campinas, Verus, 2006. 190 p.
- KÜNG, Hans. Freud and the problem of God. Nova York: Doubleday e Company, 1979. 187 p
- LACAN, Jacques. O triunfo da religião precedido de Discurso aos católicos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005 (campo freudismo no Brasil. Série paradoxos) 85p
- LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.B. Vocabulário de Psicanálise. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1970. 707 p
- MORANO, Carlos Dominguez. Crer depois de Freud. São Paulo: Loyola, 2003. 312 p.
- MORANO, Carlos Dominguez. Psicanálise e religião: um diálogo interminável. Sigmund Freud e Oskar Pfister. São Paulo: Loyola, 2008. 320 p.

ROCHA, Zeferino de Jesus Barbosa; MACIEL, Karla Daniele de Sá Araujo. Dois discursos de Freud sobre a religião. Revista Mal-estar e subjetividade, Fortaleza, v. 8, n. 3, p. 729-754, set. 2008.

SPONG, Jhon Shelby. Um cristianismo novo para um mundo novo. A fé além dos dogmas. Verus, 2006. 298 p.

ZILLES, Urbano. Filosofia da Religião. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1991. 195 p.

GIANNI VATTIMO E O SENSO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO

*Flávio Augusto Senra Ribeiro**
*Marcos Paulo Bueno de Oliveira**
*Sandson de Almeida Rotterdan**

Resumo: *Como compreender o senso religioso contemporâneo? De que modo se pode estabelecer, para as culturas ocidentalizadas, uma reflexão sobre algo que já não ecoa as estruturas do pensamento ontoteológico? Qual o diagnóstico a que se pode chegar quando se toma em consideração o percurso do pensamento ocidental face ao declínio das noções de ser, fundamento, razão e Deus? Como e quais são os modos em que, especificamente, o senso religioso ainda se mantém como uma possibilidade? Considerando tais questões, consideramos que o trabalho acadêmico de Gianni Vattimo, pensador e político italiano, pode significar, atualmente, um referencial a ser levado em consideração para a reflexão acerca dos caracteres que compõem o senso religioso contemporâneo. Sua posição acadêmica e política, que de alguma forma reflete os desafios delineados por pensadores como Nietzsche, Heidegger e Gadamer, entre outros, inspira o pensar filosófico sobre o horizonte da questão religiosa no âmbito da produção cultural contemporânea. Referenciados pelo tema do 26º Congresso Internacional da SOTER, cujo tema é Deus numa sociedade plural – Fé, símbolos e narrativas, a comunicação versará sobre três aspectos complementares, a saber: 1) Diagnóstico dos principais aspectos da perspectiva vattimiana sobre o papel da religião na contemporaneidade, tendo em vista a problemática filosófica em curso, exposta na expressão cunhada pelo autor como pensiero debole. 2) Identificação, na obra de Vattimo, das possibilidades do crer numa sociedade por ele denominada de pós-moderna. 3) Caracterizar, no horizonte do pensamento de Vattimo, os horizontes do senso religioso contemporâneo. A comunicação será norteadada pela abordagem de perfil analítico da referência bibliográfica básica do autor sobre os temas acima elencados, confrontada com estudiosos de seu pensamento. O presente trabalho faz parte do Projeto de Pesquisa Senso religioso e contemporaneidade, financiado pela FAPEMIG, desenvolvido no âmbito do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas.*

Palavras-chave: *Filosofia da Religião. Gianni Vattimo. Senso Religioso contemporâneo.*

* Flávio Augusto Senra Ribeiro - Doutor em Filosofia, Professor do Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas. Apoio: FAPEMIG Contato: flaviosenra@pucminas.br

* Marcos Paulo de Oliveira Bueno - Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas.

* Sandson de Almeida Rotterdan - Mestrando em Ciências da Religião pela PUC Minas.

Introdução

Qual o papel da religião na contemporaneidade? Essa é a pergunta que norteia a pesquisa que sustenta esta comunicação. Trata-se da pergunta relativa à religião hegemônica na cultura ocidental cristã. A resposta, para Vattimo, pode ser assim formulada:

A religião é experimentada como um retorno. É o restabelecimento presente de algo que acreditávamos ter esquecido definitivamente, a reativação de um vestígio adormecido, a reabertura de uma ferida, a reparação de algo que fora removido, a revelação de que o que pensávamos ter sido uma *Überwindung* (superação, aquisição de veracidade e consequente descarte) ainda é somente uma *Verwindung*, uma longa convalescença que tem de tornar a enfrentar o vestígio indelével da doença (VATTIMO, 2000, p. 91).

Falar do senso religioso contemporâneo é hoje abordar algo, a religião (uma instituição) e o sentimento religioso (uma herança), como um retorno. A religião hegemônica, institucionalizada, na força de seus dogmas e moral já não é mais o que chegou a ser. Sobrou fragmentos de um passado, de uma teologia, cosmovisão e moralidade. Vivemos de um eco de lembranças esparsas. Nesse tempo atual, os guardiões da ortodoxia são seres excepcionais. Nesse tempo atual, cada fragmento expressa livremente sua lembrança – uma memória fugaz de uma unidade que talvez não tenha sequer existido, mas que pareceu ser um Sentido, configurar uma Unidade, explicitar um corpo harmonioso e integrado de valores e princípios. Não se trata de consentir que a religião tenha experimentado algo como um exílio. Não se trata de retomar a ideia de um retorno a um lugar ou tempo passado, sequer propor o restabelecimento de uma identidade religiosa unívoca. Nas sociedades ocidentalizadas, considerando o horizonte erudito de compreensão dessa questão, a religião está marcada por um conjunto de suspeitas e questões que a fazem estar indelevelmente tocada pelo signo da convalescença, da fragilidade e da debilidade. Vive-se, na esteira do pensamento de Vattimo, o tempo da religião enfraquecida. Tal enfraquecimento não sinaliza sua redução, mas seu modo de ser. Tomado em números, ao menos em nosso país, nunca se viu tanta religião enfraquecida ser tão forte. Nisso se quer afirmar que a religião permanece, mesmo quando sequer sua existência está em dúvida, como uma questão sobre seu modo de ser na cultura contemporânea.

Desenvolvimento

Considerada do ponto de vista histórico-filosófico, para alguns, a modernidade parecia ter colocado a religião como quimera e como realidade superada. “A noção de superação, que tanta importância tem na filosofia moderna, concebe o curso do pensamento como um desenvolvimento progressivo” (VATTIMO, 2007, p. VII) e, nesse curso, a religião, que durante séculos predominou como lugar seguro da verdade, perde esse lugar para o sujeito racional. Contudo, também a modernidade esgotou-se na falência de suas promessas e nos limites de seus projetos para o progresso humano e social. Também ela não conseguiu, com o simples abandono e pretensa superação dos modelos anteriores,

fixar-se como resposta aos questionamentos humanos. A saída mostra-se como uma porta aberta e um futuro incerto. Disso, nem a racionalidade científica nem a mais elevada esperança religiosa puderam salvar o ser humano.

É na pós-modernidade que, segundo Vattimo (2007), há uma despedida dessa lógica de superação e, com isso, conforme dissera (2000), caem-se os interditos filosóficos que se levantaram contra a religião na modernidade. Com o abandono da busca do fundamento metafísico, a filosofia e a ciência não conseguiram mais fornecer à existência o sentido que se busca na religião e isto abre, contraditoriamente, a possibilidade do discurso religioso.

Contudo, o discurso religioso na pós-modernidade não tem tanto o tom dos discursos fundacionalistas. Considerando a pluralidade como valor inerente da cultura contemporânea, uma religião que pretenda ser a religião fora da qual não há possibilidade de salvação perde algo de sua credibilidade. Vattimo recorda em seus escritos, e é ponto de onde pensa a religião, que Deus está morto, conforme afirmara Nietzsche (2012), em “*A gaia Ciência*”. E o Deus que morreu é o Deus da metafísica, o Deus fundamento. Por que não dizer que é a morte de Deus um possibilitador do retorno à religião na contemporaneidade, a partir de Gianni Vattimo? Segundo o autor, “parece haver muitos indícios de que justamente a morte de Deus liberou o terreno para uma renovada vitalidade da religião.” (VATTIMO. 2010a, p. 26). Que indícios são esses? O declínio das estruturas fortes da metafísica e, com isso, o fim da afirmação do fundamento, de uma metanarrativa que legitime o discurso, abre a possibilidade de liberar a experiência religiosa.

Esta possibilidade é aberta na pós-modernidade por ela ser, segundo a perspectiva vattimiana, a era da interpretação, ou, nas palavras do italiano, o tempo do *pensiero debole*. Este é um modo de pensar o ultrapassamento da metafísica, sem a pretensão de negá-la ou de superá-la. É desprezioso ao afirmar qualquer coisa que seja de maneira universalmente válida, mas sabe de sua finitude intrínseca, que fala de um horizonte limitado, que interpreta o evento do ser a partir de um lugar.

É então certamente uma metáfora, e de certo modo um paradoxo [...] É um modo de dizer provisório talvez também contraditório. Mas assinala um percurso, indica um sentido de jornada: é um caminho que se bifurca despedindo-se da razão-domínio - de qualquer forma retraduzida e camuflada - da qual, todavia sabemos que uma despedida definitiva é, entretanto, impossível. Um caminho que deverá continuar a bifurcar-se. (VATTIMO, 1985, p. 10. Tradução nossa)².

¹ Parece haber muchos indicios de que justamente la muerte de Dios ha liberado el terreno para una renovada vitalidad de la religión (VATTIMO, 2010, p. 26).

² È allora certamente una metafora e, in certo modo, un paradosso [...] è un modo di dire provvisorio, forse anche contraddittorio. Ma segna un percorso, indica un senso di percorrenza; è una via che si biforca rispetto alla ragione-dominio comunque ritradotta e camuflata, dalla quale, tuttavia, sappiamo che un congedo definitivo è altrettanto impossibile. Una via che dovrà continuare a bifurcarsi. (VATTIMO, 1985, p. 10).

O *pensiero debole* é um pensamento interpretativo, pois passou pelo crivo da secularização. Não há, na perspectiva *debole* do pensamento, um fundamento divino ao qual as coisas devam adequar-se para ser legítimas, mas a pluralidade de perspectivas é acolhida.

Vattimo aborda a religião, de maneira mais específica o cristianismo católico, a partir da perspectiva de um *pensiero debole*, no qual não há preponderância do aspecto dogmático, mas do aspecto praxiológico da religião. Isto se deve à sua abordagem particular do cristianismo onde este é compreendido como tendo sua realização na secularização. Segundo Pires,

A secularização representa uma ferida aberta, isto é, um problema mal resolvido. As fronteiras entre secular e religioso não estão (e talvez nunca estiveram) bem definidas, sejam nas instituições, do pensamento filosófico, na vivência cotidiana, nos movimentos sociais de emancipação, etc. Enfim, ainda não se tem resposta clara para a pergunta: qual o papel e o lugar do cristianismo no pensamento e na sociedade que se diz secular? (PIRES, 2007, p. 183).

Encontra-se aqui uma questão grave para se compreender o senso religioso contemporâneo numa sociedade em que a religião não se eclipsou, mas tampouco ocupa a centralidade do poder simbólico, político e social. Dentro de uma realidade marcadamente plural, e que não parece querer abrir mão de sê-lo, e onde, ao que parece, chegou-se ao fim dos discursos unívocos da metafísica da identidade, pergunta-se: que espaço há para uma religião que se construiu sob a égide da verdade metafísica?

A possibilidade para o cristianismo, segundo Vattimo, não reside na manutenção do pensamento metafísico. Na pós-modernidade, a religião que se redescobre não é a “religião dogmática, duramente disciplinar e rigidamente antimoderna, que se expressa nas diversas formas de fundamentalismo”. (VATTIMO, 2010a, p. 115).

A religião que se redescobre na pós-modernidade é a que olha e interpreta a secularização não como simples abandono da religião, mas como realização do cristianismo, afinal, este crê em um Deus que se debilita, quando se faz humano na encarnação. Quintana Paz entende que,

A secularização vattimiana, pois, não é uma simples humanização do divino, nem uma redução do poder de Deus aos poderes fácticos da história: senão que, para que não se converta nas simples criação de novos ídolos ontoteológicos haverá de acarretar uma debilitação de toda pretensão de poder, de fundamento, de violência que silencia e se impõe sem dar explicações. (QUINTANA PAZ, 2003, p. 253).³

³ La secularización vattimiana, pues no es una simple humanización de lo divino, ni una reducción del poder de Dios a los poderes fácticos de la historia: sino que, para que no se convierta en la simple creación de nuevos ídolos ontoteológicos, habrá de acarrear una debilitación de toda pretensión de poder, de fundamento, de violencia que acalla y se impone sin dar explicaciones. (QUINTANA PAZ, 2003, p.253).

Apoiado em Girard, Vattimo estabelece uma diferença entre religião e fé cristã. A primeira, “entendida (...) no sentido da natural propensão do homem de pensar-se dependente de um ser supremo”⁴ (VATTIMO, 1996, p. 37), o que faria dela projeção humana (VATTIMO, 1996). A segunda, a fé cristã, que com a ideia da encarnação, abandona o modelo do Deus metafísico e crê em um Deus enfraquecido, despojado de sua divindade. Para Vattimo,

O final do Deus metafísico não prepara o reencontro do Deus cristão só na medida em que limpa o campo dos prejuízos da religião natural. Se o final da metafísica tem o sentido de desvelar o ser enquanto caracterizado por uma íntima tendência a afirmar a própria verdade diante do debilitamento, a ontologia da debilidade não será só uma preparação negativa para o retorno da religião [...] A encarnação, é dizer, o abaixamento de Deus ao nível do homem, o que o Novo Testamento chama de *kenosis* de Deus, será interpretada como sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época pós-metafísica, que tem como traço distintivo da mesma vocação ao debilitamento de que fala a filosofia de inspiração metafísica.⁵ (VATTIMO, 1996, p. 39).

Para Vattimo, o reencontro com o Deus cristão e a possibilidade da religião na pós-modernidade, com o fim da metafísica, está em compreender que, na *kênosis*, Deus revela-se amor. Assim, enfraquecendo a prioridade das afirmações dogmáticas e morais em nome da práxis da *cáritas*⁶, Vattimo percebe que o futuro da religião cristã “está em converter-se em uma religião de puro amor”. (VATTIMO, 2010b, p 73). *Caritas* no pensamento de Vattimo não pode ser compreendida como mera ajuda a necessitados. Segundo o editor de *Después de la muerte de Dios*, este termo se refere à graça do amor, à generosidade de espírito e ao ato de entregar-se. (VATTIMO, 2010b, p. 68).

Dessa maneira compreendida, é que a *caritas* emerge na contemporaneidade como um a possibilidade de crer na pos-modernidade, visto que esta não parte de uma

⁴ Entendida ésta en el sentido de la natural propensión humana del hombre a pensarse dependiente de un ser supremo (VATTIMO, 1996, p. 37).

⁵ El final del Dios metafísico no prepara el reencuentro del Dios Cristiano sólo en la medida en que despeja el campo de los prejuicios de la religión natural. Si el final de la metafísica tiene el sentido de desvelar el ser en cuanto que caracterizado por una íntima tendencia a afirmar la propia verdad mediante el debilitamiento, la ontología de la debilidad no será sólo una preparación negativa para el retorno de la religión [...] La encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama de Dios, será interpretada como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración metafísica. (VATTIMO, 1996, p.39)

⁶ Aqui se fez a opção por adotar o vocábulo latino *caritas*. Em língua portuguesa, a palavra amor tem uma conotação muito ampla, podendo referir-se a uma mera manifestação afetiva. Já a palavra caridade costuma ter uma conotação assistencialista, referindo-se comumente ao auxílio aos pobres. Vattimo é devedor dos textos paulinos, quando defende que o cristianismo é prática da *caritas*. O termo grego que se pode traduzir por amor e caridade que se encontra no texto de 1 Cor 13,1 é *agapen*, que tem o mesmo sentido que o editor de *Después de la muerte de Dios* ofereceu para o termo *caritas*. Em um trabalho sobre a noção de amor em Nicolau de Cusa, Marinho Nogueira afirma que: O latim clássico traduziu o verbo *agapan* por *diligere* e fez corresponder *agápe* a *caritas* e que há no contexto no Novo Testamento, uma predominância de *caritas* como tradução de *agapen* (NOGUEIRA, 2008) essa maneira, damos por justificado a opção que fizemos pelo vocábulo em latim, visto que mais se aproxima da interpretação que Vattimo faz do termo.

afirmação dogmática, mas tem seu fundamento na experiência histórica do diálogo na pluralidade de perspectivas. O papel da religião nesse tempo de pluralidade é na caridade promover o diálogo aberto e construtivo.

O filósofo Gianni Vattimo discute e dialoga com o cristianismo ocidental, apontando aspectos bem particulares à sua experiência, ponto de partida para várias de suas inspirações e críticas. Vattimo resgata em São Paulo a máxima da caridade e a define como norteador ético para o diálogo inter-religioso. Outro ponto é a percepção e a valorização da estética como percurso natural para a fé na pós-modernidade.

A crise pós-moderna, sentida de diferentes formas, pode ser caracterizada como uma crise dos fundamentos sobre os quais se encontra nossa visão da realidade. A religião não é a única explicação sobre realidade, mas continua sendo uma forte influência, tanto na ética, quanto na ciência. Para Vattimo, herdamos uma tradição que se alimentou de valores “cristãos”, “como a fraternidade, a caridade, a recusa à violência, todos fundados em uma doutrina que tem por centro a ideia de redenção e a ideia de encarnação, [...] *Kénosis* de Deus” (VATTIMO, 2004, p. 34).

Vattimo irá beber da fonte de Paulo quando direciona nosso olhar para a questão da Caridade. Tomando por base a carta aos Coríntios, exalta a virtude da “Caridade” e a associa a uma perspectiva estética particular ao âmbito da fé. Ante esta oportunidade no universo pós-moderno da religião temos que associar a sua teoria de enfraquecimento anunciada no tópico anterior. A perspectiva de uma identidade fragmentada e a possibilidade de se repensar a própria religião nos permite caminhar livres e acima de tudo redescobrir possibilidades para o cristianismo contemporâneo.

Vattimo (1999) entende como possibilitador para o homem contemporâneo a herança não violenta do aspecto existente na caridade para o cristianismo. Mediante este apontamento o autor rompe com a violência presente no Deus da religiosidade tradicional ou metafísica e propõe mudanças significativas para a permanência do cristianismo. Em Jesus, em sua vida e testemunho, há uma força propulsora para o desenvolvimento da religião ocidental. Abdicando de recriar o mundo a partir do nada, Vattimo, pelo contrário, desenha o mundo pós-moderno a partir da própria tradição ocidental. Ainda argumenta que se partirmos do nada podemos correr o risco de não termos opções para escolha.

Vattimo (2008) destaca a caridade como uma disposição dialogal frente às múltiplas possibilidades que aparecem no mundo para o homem contemporâneo. A caridade não é determinista, mas aberta à multiplicidade, ao diálogo e ao outro. A caridade em Vattimo, para Pires:

Não se configura como princípio supremo a partir do qual é possível derivar logicamente preceitos a serem cumpridos. Pelo contrário. Ela deve ser compreendida a partir da famosa frase de Agostinho: “Ama e faze o que queres” (*“Dilige, et quod vis fac”*). Assim, a única medida do amor é amar sem medida (PIRES, 2008, p. 129).

Precisamos levar em conta que há diversidade de interpretações das instituições religiosas a seus fiéis o que leva a impossibilidade de definir como único o discurso sobre a verdade. Por isso, as instituições religiosas dialogam sobre suas verdades e compreendem que é necessário respeito para que seus discursos de paz e amor alcancem seus seguidores.

Vattimo elabora três momentos para a compreensão de uma relação entre a caridade cristã e a ética. O primeiro seria constituído sobre o signo do finito (a ética do finito), que elimina a violência de um saber totalitário e absoluto em sua forma de saber estável. Seguido da ética do fragmento, que acolhe o que há de singular na existência constituída de uma história, tradição cultural e norteada por todas essas produções. E, por fim, uma ética pautada na caridade (*pietas*), uma interpretação capaz de confrontar as tradições.

A caridade é respeito ao patrimônio, o que nos permite uma identificação e uma interpretação para reavaliar nosso presente. Dessa maneira, somos capazes de determinar um horizonte de sentido. Sentido este que não pode ser corrompido pela violência do discurso.

Vattimo (1992) entende que o sentimento de dependência de Deus não é uma patologia, mas, ao contrário, que essa dependência é associada ao amor. Esse amor traduz-se como piedade (ou *pietas*) e atenção dedicada ao único valor que limita precisamente porque de tal valor emerge a única coisa que sabemos: a piedade é o amor que professam os seres vivos e suas histórias.

O amor é o tipo de sentimento de dependência que não está envolvido em uma patologia; ninguém se revolta contra sentimento de dependência quando se tem uma relação com quem se ama, e isso tem implicações sérias em nossa vida social, e assim por diante (VATTIMO, 2006, p. 105).

Essa “relação com quem se ama” implica abertura para o outro. Essa citação pode apontar um movimento significativo no seio do cristianismo, uma vez que a dependência aposta em uma abertura ao outro que amamos. Logo, uma postura de respeito, conhecimento e diálogo é necessária para que o conhecimento estabeleça mudanças.

Vattimo diz que “isso significa que devemos ter em comum é o exercício da caridade” (VATTIMO, 2010, p. 51). O autor, em entrevista concedida ao *Instituto Humanitas Unisinos (IHU)*, intitulada *Morte de Deus e fim da metafísica: a luta contra os absolutos* defende a necessidade de:

remover todos os obstáculos que se opõem à compreensão entre as pessoas: por exemplo, remover as desigualdades econômicas que nos dividem; afastar a doença e a fome, criticar e desmentir as ideologias que nascem de interesses privados por trás do “professar teorias” (VATTIMO, 2010b).

Vattimo (2004) elabora uma reflexão intrigante acerca da dissolução das fundações. Ao parafrasear o evangelho com o termo a “verdade vos libertará”, em sua obra *O fim da modernidade*, nos sugere que a verdade precisa ser amparada pela liberdade, pois as-

sim poderemos fugir de limitadores capazes de governar amparados pelo nome dessas fundações. Essas fundações religiosas, empresariais, culturais, desenharão o que implica ou que concebemos ser a ética, *law, and politics*: a lei e a política.

As relações virtuais, o consumo excessivo e as redes sociais apresentadas como possibilidades de relacionamento na contemporaneidade, que promovem um clima de indiferença associado à saturação da informação, revelam a necessidade de algo. Essa necessidade se sobrepõe às perguntas sem respostas e permite ao homem se orientar a partir de sua tradição religiosa⁷. Essa orientação não garante fidelidade ao credo, mas apenas um ponto de referência que por vezes pode ser substituído à medida que não corresponde às perspectivas do indivíduo⁸. Só uma sociedade capaz de relações pautadas no filtro da caridade é capaz de se recriar com liberdade.

Conclusão

O pensamento de Vattimo suscita e alimenta a reflexão sobre a situação do contexto em que se encontra o sentimento religioso contemporâneo. De um lado a constatação de uma dissolução dos grandes paradigmas, de outro lado, a proposição da validade e pertinência da atual condição do enfraquecimento do religioso como sua melhor condição. Liberado de ser fundamento e esteio de uma cultura, o cristianismo assume nesta perspectiva a condição de ser um impulsionador de valores. E a proposta que se tem de mais valiosa nesta axiologia cristã é a caridade.

Referências

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. *Amor, caritas e dilectio*. Elementos para uma hermenêutica do amor no pensamento de Nicolau de Cusa. 2008. 401f. Tese (Doutorado) – Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, Coimbra.

PIRES, Frederico Pieper. A vocação niilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e religião. In: MARASCHIN, Jaci; PIRES, Frederico Pieper (Orgs.). *Teologia e pós-modernidade: novas perspectivas em teologia e filosofia da religião*. São Paulo: Fonte, 2008.

QUINTANA PAZ, Miguel Ángel. Los dioces han cambiado (de modo que todo lo demás prodría cambiar): Acotaciones em torno a la contribución de la hermenêutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna. *Azafea. Rev. filos.* 5, 2003. Ediciones Universidad de Salamanca.

⁷ Catão (1995) aponta que, para alcançar algum objetivo, muitas vezes utiliza-se de um objetivo em comum, no que se refere à religião. Somente quando se coloca a questão da transcendência ou o que muitas vezes as pessoas intitulam ser Deus, podem-se encontrar, cada uma das pessoas individualmente, respostas às perguntas fundamentais que todos se colocam diante da vida.

⁸ Como falamos anteriormente, o novo é a marca deste tempo; logo, se uma resposta não atende o homem contemporâneo, ele abandona a perspectiva anterior buscando uma resposta mais coerente à sua necessidade.

VATTIMO, Gianni. Creer que se cree. Barcelona: Paidós, 1996.

VATTIMO, Gianni. DERRIDA, Jacques. (ORG.). A religião. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VATTIMO, Gianni. Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso. 2ª reimpresión. Barcelona: Paidós, 2010a.

VATTIMO, Gianni. O fim da modernidade: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VATTIMO, Gianni. ROVATI, Pier Aldo. Il pensiero debole. Terza edizione. Milano: Giangiacomo editore, 1985.

VATTIMO, Gianni. CAPUTO, John. Después de la muerte de Dios: Conversaciones sobre religión, política e cultura. Barcelona: Paidós, 2010b.

VATTIMO, Gianni. Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia. Tradução Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999

VATTIMO, Gianni. Entrevista. CULT: Revista Brasileira de Literatura, São Paulo, n. 44, p. 4-9, 2001

VATTIMO, Gianni. A educação contemporânea entre a epistemologia e a Hermenêutica. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 108, p. 9-18, jan./mar. 1992.

A NEGAÇÃO DE DEUS EM DIONÍSIO AREOPAGITA

Luiz Antônio de Araújo*

Resumo: *Esta comunicação visa apresentar a proposta de Dionísio areopagita acerca de pensar Deus para além da ontologia. Na tradição filosófica e teológica, a tratativa sobre a origem e fundamento de todas as coisas sempre esteve presente nas reflexões intelectuais e existenciais do ser humano. A relação com o absoluto conduz o homem a uma realidade transcendente que carrega de sentido toda a existência humana. A partir da história do Ocidente, muito se buscou dizer sobre a relação do ser humano com o absoluto. Esses questionamentos acerca do princípio propiciaram o surgimento de esforços, no sentido de se conceber Deus como sentido existencial, seja de satisfação intelectual, moral, soteriológico; daí resulta todo esforço humano em investigar Deus. Entretanto, o mesmo esforço continua sendo enfrentado, seja sob o prisma da razão conceitual ou pela busca incansável de um sentido para a existência sem fazer recurso ao conceito. A preocupação central da reflexão dionisiaca é o acesso a Deus. Todo esforço do Areopagita se refere à possibilidade do conhecimento de Deus a partir da sua negação conceitual. Nesse sentido, a delimitação do tema que se pretende neste trabalho é a partir das obras de Dionísio Areopagita, encontrar na negação conceitual de Deus, pistas para uma busca de sentido para o homem.*

Palavras-chave: *Deus. Negação. Religião.*

1. Introdução

Os escritos de Dionísio Areopagita nos apontam a mística como forma sublime de ascendermos a Deus, definido como absolutamente transcendente, não sendo possível uma apreensão racional do divino pelo homem. Para Lima Vaz (2000), Dionísio é considerado significativo expoente da mística especulativa, que consiste na ousadia do espírito humano em percorrer o caminho da razão de forma a transcender a fronteira do lógico e alcançar o domínio do translógico. Nesse sentido, a mística especulativa se afirma como o pensamento filosófico-teológico do homem que se debruça sobre o mistério divino na busca de um sentido para a existência.

Nos dias atuais percebemos mudanças significativas na relação do ser humano com o absoluto. Vivenciamos um momento herdeiro da virada epistemológica da razão absoluta, proposta da modernidade em contraposição ao medievo. O desenvolvimento

* Mestrando em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior – CAPES. Contato: luiaaraujo@ig.com.br.

da ciência moderna e o mundo globalizado ecoam o avanço da tecnologia, o mundo sem fronteiras, o predomínio do fragmentado e instantâneo, consumismo exacerbado, hedonismo.

Ocorre no período atual uma busca de sentido frente a uma crise cultural na sociedade, que por sua vez possui reflexos nas concepções vigentes de busca pelo transcendente e o surgimento de um ambiente de incertezas. Nesse cenário o grande desafio para a crise existencial é a mística como um horizonte possível.

É de interesse filosófico, teológico, psicológico, antropológico, literário, investigar a religião sob o ângulo do sentido existencial para o ser humano atual. Diante de uma sociedade plural, secularizada, coloca-se a pergunta pelo sentido existencial do homem. Dentro deste contexto, a transcendência do ser humano como possibilidade de acolher sentido existencial a partir da ausência de conceito se estabelece como um desafio do ser humano frente ao absoluto. A linguagem conceitual torna-se insuficiente para falar de Deus.

2. Crise de sentido

A crise da racionalidade moderna provocou uma crise no ser humano, gerada como consequência de suas frustrações acerca da razão absoluta. O *niilismo*, entendido como evento que perpassa a história intelectual do Ocidente se desdobra na modernidade como negação de uma realidade supra-sensível e dos valores que a constituíam:

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

A suspeita exposta contribuiu para o esvaziamento da existência perante uma compreensão teológica defasada, sendo chamada em questão a necessidade de uma purificação da fé em contraponto ao momento vivido.

O ser humano se viu fragmentado, sem um ponto fixo; o que ocasionou um esvaziamento da existência, uma crise dos fundamentos religiosos e o advento da consciência, de que a teologia hegemônica não satisfazia mais as questões levantadas pelo homem. Doravante, surgiu uma necessidade de reformular a relação entre o homem e Deus:

A tentativa de pensar ou nomear Deus sempre pressupôs muito da metafísica. Agora, então, a morte de Deus é uma crise da metafísica – uma crise positiva contra a possibilidade de pensar tudo. Entretanto, não se pode confundir a saída da metafísica ou da teologia positiva com o ceticismo ou com o ateísmo. Fala-se, pois, de maneira mais apropriada, da reconstrução das vias de acesso, tais como o indivíduo necessita fazer até que esteja plenamente convencido de sua fé. (MOTA, 2012, p. 907).

Vale recordar, que a desconstrução moderna do saber teológico fundamentado em alicerces metafísicos indicou um momento oportuno para o reavivar de outras chaves de leituras para pensar a religião e uma nova maneira de se relacionar com Deus.

Desta forma, inseridos num mundo secularizado com uma gama de contribuições científicas, pluralidade religiosa e busca de sentido existencial, buscamos pesquisar a proposta de Dionísio Areopagita como uma forma de compreender a acolhida de Deus, fora dos parâmetros ontológicos, e, a partir dessa acolhida, investigar a mística como fonte de sentido religioso para o ser humano, enraizado na tradição do cristianismo. (MOTA, 2012, p. 898). Para Dionísio, a mística apresentada por ele não produz no homem “somente uma ciência teórica, e sim uma experiência vivida” (PSEUDO DIONÍSIO, 2004, p. 30).

3. Dionísio Areopagita e a negação de Deus

Como base teórica, utilizamos como referência o pensamento de Dionísio Areopagita, tomando suas obras para nortear nossa pesquisa¹.

Dionísio é um nome significativo na história do pensamento ocidental, dedicou-se a investigar Deus partindo de uma tradição² que considera a possibilidade de refletir o divino não a partir do conceito de *ser*, mas através de uma abertura que ultrapassa a maneira ontológica de pensar a teologia:

[...] 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).

Hoje, sabemos que Dionísio é um teólogo e filósofo neoplatônico, mas de origem desconhecida, pois apesar de se apresentar como discípulo de Paulo no século I da era Cristã (At 17,34), há elementos internos ao *Corpusdionisianum* que se opõem à datação de suas obras. Como nos afirma Silva (2011), na sua obra *Sobre os Nomes Divinos* há citações de frases inteiras do livro *De Malorum Subsistentiade* um importante filósofo neoplatônico chamado Proclo Lício que viveu entre os anos 412 e 485 da era Cristã.

Em suas reflexões, Dionísio não apresentou um sistema teórico sobre o conhecimento divino tais como as provas da existência de Deus elaboradas por muitos filósofos e teólogos do medievo. Todavia, em suas obras encontramos elementos significativos que

¹O corpus dionisianum é constituído por quatro tratados: Hierarquia Celeste, Hierarquia Eclesiástica, Sobre os Nomes Divinos e Teologia Mística e mais dez epístolas.

²Há duas possibilidades clássicas de se confrontar o discurso sobre Deus: considerá-lo como ser, tradição recorrente ao pensamento de Aristóteles ou como Bem, posição ligada a Platão. Dionísio Areopagita segue uma tendência de matriz platônica. (RICOUER, 1953-1954).

nos possibilitam uma proposta de conhecimento de Deus sem o conceito de *ser*, mas a partir de outra via.³ Assim, há no seu pensamento três formas de teologias que nos dizem como o autor trata o assunto do conhecimento humano acerca do mistério divino: *teologia catafática*, *teologia apofática* e *teologia mística*.

3.1. A teologia catafática

A *teologia catafática* é também dita afirmativa; é o dizer sobre Deus relacionado ao *ser*, a conceituação ontológica. Refere-se àquilo que o homem pode afirmar sobre Deus. Podemos apresentá-lo afirmando algo a seu respeito; ou seja, utilizamos de palavras e nomes para dizer do mistério inalcançável, mas que ao homem é permitido conhecer, seja pela razão ou pela fé.

Segundo Dionísio, ao homem só é possível afirmar algo sobre Deus inadequadamente, uma vez que Ele está para além de qualquer conceito humano. conceitos filosóficos de *ser* ou *essência* não dizem realmente o que é a realidade divina, pois Deus é o *suprassensível* e *supra-essencial*.

Ao atribuímos nomes e qualidades a Deus, retirados da natureza sensível ou da natureza inteligível, (tais como: “*belo*” e “*beleza*”, “*amor*” e “*amado*”, “*bem*” e “*bondade*”), expressamos uma forma de conhecimento, porém limitada, uma vez que todo nome divino é uma vaga semelhança daquele que está acima de toda afirmação humana. Todavia, vale lembrar que Dionísio acredita que o conceito de Bem é um termo que possamos usar melhor ao nos referirmos ao divino.

3.2. A teologia apofática

A *teologia apofática* ou dita negativa, refere-se ao que não podemos dizer sobre Deus. Nesta forma de se fazer teologia, o Areopagita deixa claro que é mais autêntico por parte do homem dizer o que Deus não é do que propriamente categorizá-lo ou defini-lo. A *teologia apofática* ou negativa faz o caminho inverso da *Teologia catafática*, pois enquanto a última ousa dizer algo sobre o indizível, a primeira nega tudo o que define e limita no discurso a ilimitada infinidade divina.

Deus é o absolutamente transcendente e se esconde nas trevas do mistério. Deus só pode ser designado negando-lhe todo atributo, à medida que Ele é superior a todos, é o

³Os esforços por encontrar respostas pela pergunta sobre a causa primeira ao longo da história intelectual do Ocidente fez opção majoritariamente pelo ser em detrimento do nada. Conceitos clássicos da Metafísica de Aristóteles se tornaram para teologia maneiras de definir conceitualmente Deus (Deus é substância primeira, ato puro, motor imóvel). Para Dionísio Areopagita nenhum conceito é adequado, o acesso a Deus não é possível pelo conceito, mas por meio da mística.

supra-essencial e, portanto, para Dionísio, o silêncio e a treva expressam melhor essa realidade *supra-essencial* do que a palavra e a luz intelectual.

Assim, a teologia negativa é a teologia de poucas palavras. Ela pretende não afirmar, mas dizer o que Deus não é. Deste modo, parece-nos claro que a linguagem *apofática* é um conhecimento superior ao afirmativo. Esse tipo de conhecimento nos conduz à outra forma de teologia como proposto por Dionísio: a *teologia mística*.

3.3. A teologia mística

A *teologia mística* ou modo eminente de conhecer Deus é o passo que resta ao ser humano que diante das trevas à qual o mistério de Deus está inserido não tem outra possibilidade a não ser cerrar os lábios. 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 firma-se a grande contribuição do Dionísio para a história do pensamento místico e teológico ocidental, a mística como via de acesso a Deus em detrimento de um projeto ontoteológico: “Deus não tem ser segundo o modo próprio de algum ser” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 10).

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 sobre a realidade divina.

Conhecemos Deus através da luz que emana de si mesmo. Na *teologia mística* se diz que Deus se encontra nas trevas. Isso não quer dizer que Deus seja trevas num sentido negativo, Dionísio intenta mostrar que a luz de Deus é tão brilhante que ofusca os olhos do ser humano. O homem se aproxima do mistério, mas este sempre se lhe apresentará oculto, uma vez que se oferece e se retrai; advêm, porém permanece além.

A *teologia mística* é o conhecimento sem palavras. Dito melhor, é a união com Deus que está além de todo conhecimento, de todo conceito e de toda palavra. Para Dionísio, 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 torna-se mais autêntico dizer o que Ele não é do que lhe fazer afirmações:

A causa boa de todas as coisas pode ser expressa com muitas e com poucas palavras, mas também com a ausência absoluta de palavras. Com efeito, não há palavras nem inteligência para expressá-la, porque ela está colocada supra-substancialmente além de todas as coisas se só se revela verdadeiramente e sem qualquer véu para que os que transcendem todas as coisas impuras e puras superam toda a subida de todos os cumes sagrados, abandonam todas as luzes divinas e os sons e discursos celestes e penetram na escuridão onde verdadeiramente reside, como diz a Escritura, Aquele que está além de tudo. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 131).

Na *teologia mística* é apresentada a forma suprema de conhecer Deus, a união mística, que está além do conhecimento. Essa união, superior as 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 nos unimos a Deus, fazendo desaparecer a dualidade sujeito-objeto (BRANDÃO, 2011).

De acordo com Leloup (2004), a experiência mística nos leva a uma comunhão com o mistério divino. No processo de divinização: tornamo-nos naquilo que conhecemos, como nos tornamos naquilo que amamos. Daí a importância de conhecer e amar Cristo, em quem se realiza em plenitude a união de Deus com o homem. Dionísio é, particularmente, sensível ao modo de agir *teândrico* do Cristo, Deus-Homem.

Para Dionísio, a atividade de Cristo não é “somente humana”, nem “somente divina”; ela age segundo um novo modo, inaugurado por Cristo e adotado por todos os que, posteriormente, serão divinizados: o modo *teândrico*.

É importante apresentar o conceito da participação no mistério divino elaborado por Dionísio como o descanso humano na Luz. A participação da Luz divina é o que, na tradição cristã, se chama *theosis* ou divinização. Para Dionísio esse é o objetivo da vida humana (LELOUP, 2004, p. 59). A *theosis* se refere à apropriação e à união, tanto quanto seja possível, com Deus.

4. Conclusão

O Areopagita opta claramente pela via da negação que segue a tradição platônica e que insiste na possibilidade de se colocar Deus fora de categorias e objetividade racional. 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:⁴

O objetivo comum de toda hierarquia é o amor contínuo de Deus e das coisas divinas, realizado de forma santa em Deus e na unidade, e, anteriormente, a fuga total e sem retorno do que se opõe a isso; a gnose do que é enquanto ente; a visão e a ciência (episteme) da verdade sagrada; a participação, tanto quanto seja possível, em Deus na perfeição uniforme e no próprio Um; a intuição plenamente satisfatória que alimenta, intelectualmente, todo aquele que tende em sua direção. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 76).

Dionísio encontra no seio do cristianismo os elementos necessários para postular uma interpretação da Revelação que transcende o mero dogmatismo e a compreende a partir de uma metafísica que permite entender o movimento de acesso a Deus através da mística. A proposta de Dionísio nos permite ir além do conhecimento conceitual.

⁴Em Êxodo 34,20, Deus se apresenta ao homem como absconditus, ao ser humano não cabe a visão de Deus.

A pergunta sobre Deus classicamente perpassa a história intelectual e existencial do ser humano marcado, sobretudo, por intensas discussões. Revisitar o pensamento de Dionísio Areopagita é um convite a repensar o acesso do humano ao divino não pela apreensão intelectual, mas pela negação conceitual de Deus.

A religião cristã na atualidade se incorpora hegemonicamente a uma investigação de cunho a afirmar categoricamente Deus. Diante desse contexto, a proposta de Dionísio Areopagita busca investigar a relação humano-divino dentro de uma dinâmica de viés negativo. A constituição de uma via alternativa para se fazer um discurso sobre Deus a partir da reflexão dionisiana se associa ao enfrentamento filosófico-teológico para pensar a questão de Deus no horizonte atual.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Vol. 2, Loyola, 2001.
- BEZERRA, Cícero Cunha. *Dionísio Pseudo-Areopagita: Mística e Neoplatonismo*. São Paulo: Paulus, 2009.
- BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: Textos*. Porto Alegre: EDIPURS, 2000. V. 3.
- ESTRADA, Juan Antônio. *Deus nas tradições filosóficas*. São Paulo: Paulus, 2003.
- LELOUP, Jean-Yves. *Dionísio Teólogo (séc. V) e o Corpus Areopagiticum (ou dionysiacum)*. In: LELOUP, Jean-Yves. *Introdução aos Verdadeiros Filósofos. Os padres gregos: um continente esquecido do pensamento ocidental*. Petrópolis: Vozes, 2004. p.50-63.
- MOTA, Lindomar Rocha. *Deus sem ser: a mística como possibilidade teológica*. In: *Horizonte*. Belo Horizonte: PUC Minas. V.10, n.27, jul.-set.2012.p. 896-916.
- PSEUDO-DIONÍSIO. *Obras completas*. São Paulo: Paulus, 2004.
- REALE, Giovanni; ANTISERE, Dario. *As últimas grandes figuras da Patrística grega: Dionísio Areopagita, Máximo, o Confessor, e João Damasceno*. In: *História da Filosofia I*. São Paulo: Paulus, 2003.
- RICOUER, Paul. *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*. Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1953-1954.
- VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Escritos de Filosofia: Raízes da modernidade*. Belo Horizonte. Edições Loyola, 2002. V. 7.
- VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo. Edições Loyola, 2009.
- VOLPI, Franco. *O niilismo*. Tradução Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

O EFETIVO ESTADO DE EXCEÇÃO COMO UMA PROPOSTA MESSIÂNICA EM GIORGIO AGAMBEN

Mauro Rocha Baptista*

Resumo: *Giorgio Agamben retrata três consequências do paradoxo da soberania e do estado de exceção gerado por ele: Uma vez que o soberano estaria ao mesmo tempo dentro e fora da lei, a primeira consequência valoriza a posição impar do soberano em relação à lei, capaz de compreendê-la mais amplamente que qualquer pessoa comum. A segunda compreende que a própria lei estaria fora de si, o que significa que ela não deve ter um único aspecto definitivo, mas deve ser entendida em sua fundamentação, a qual pode divergir de sua aplicação. E, por fim, o soberano seria capaz de declarar a inexistência daquilo que ultrapassa a lei, exatamente por ultrapassá-la. Esta seria a forma mais grave de se designar a exceção como a possibilidade de compreensão do poder ilimitado da lei. Neste último caso valoriza-se ainda mais a noção de que o estado de exceção não pode pertencer a uma ordem temporal cronológica, uma vez que a inexistência do externo só é garantida quando o soberano se coloca fora da lei. É necessário negar a lei vigente se colocando fora dela para garantir que não exista um espaço exterior a ela. O instante da negação soberana e da reafirmação da lei são tão coincidentes que o paradoxo se refere apenas à leitura cronológica da ação soberana. Por isso é necessário avaliar também o sentido teológico desta ação, não se trata apenas da recondução da ordem, mas de uma messiânica ruptura capaz de fazer com que o estado de exceção seja efetivo.*

Palavras-chave: *Soberania. Lei. Messianismo. Estado de Exceção. Giorgio Agamben.*

Introdução

Nos últimos anos tenho dedicado parte de minhas pesquisas a analisar o impacto das obras de Giorgio Agamben na interface entre política religião e as artes. Neste contexto o conceito de estado de exceção levanta muitas questões sobre a relação íntima entre a fundamentação religiosa e a prática política. No último evento da Soter apresentei resultados parciais desta pesquisa indicando a discussão de Agamben com Carl Schmitt como base para a produção deste conceito no primeiro, mas a apresentação deixou aberta algumas arestas a respeito da relação de Schmitt com o nazismo e de qual influência isso poderia trazer para Agamben. Neste novo texto a proposta é chamar a atenção para a crítica do membro menos explorado deste diálogo, a saber, Walter Benjamin.

* Doutor em Ciência da Religião / Filosofia da Religião pela UFJF, professor da UEMG-Barbacena, bolsista da FAPEMIG. m-baptista@uol.com.br.

Benjamin foi contemporâneo de Schmitt e travou com este uma disputa intelectual a respeito do estado de exceção que culminou com a divisão em sua oitava tese “Sobre o conceito de história” entre um estado de exceção em que vivemos e um efetivo estado de exceção que devemos instaurar.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real (*wirklichen*) estado de exceção; e graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica. – O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos “ainda” sejam possíveis no século XX não é nenhum espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável (BENJAMIN In: LÖWY, 2005, p. 83).¹

O estado de exceção, tal qual ele é interpretado por Schmitt é descrito por Benjamin como a regra na qual vivemos. Uma vivência que não se limita aos tempos de vigor da suspensão do direito promovidos pela ascensão do nazismo, mas é uma regra persistente, na qual ainda vivemos. A este estado se contrapõe outro que deve ser efetivo, verdadeiro, real, capaz de romper com a ilusão de vivermos em um estado de direito. A efetivação do estado de exceção significa o desmascaramento do espanto sentido frente aos fatos como não sendo em nada uma ação filosófica, uma demonstração de que a exceção se confunde com a regra e não deve gerar espanto, mas exige como tarefa que se assuma, em contrapartida, uma postura lúcida e coerente com a realidade escabrosa que se instaurou como regra.

É a esta efetividade que chamamos a atenção neste novo passo da pesquisa, através dela devemos repensar a influência de Schmitt sobre Agamben mediada pela de Benjamin. Em um primeiro momento discutiremos o significado de soberania em Schmitt em sua íntima associação com o conceito de decisão e de estado de exceção, depois passaremos para a discussão de como este termo é totalmente pervertido por Benjamin para assumir uma nova função em relação ao estado de exceção como uma efetivação do sentido messiânico daquilo que é apenas um dispositivo de restauração em Schmitt.

1. Soberania e decisão em Carl Schmitt

O conceito de soberania começa a ser desenvolvido na idade média e é atualizado por Schmitt no livro *Teologia política* de 1922, nele o jurista procura definir o que representaria o soberano na perspectiva do mundo democrático do século vinte.

¹ O termo *wirklichen* traduzido por Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller como real é traduzido por Agamben como *effettivo* e trabalhado por Löwy como verdadeiro. Em verdade as três traduções são possíveis e, em português, João Barrento também opta por traduzir como efetivo em *O anjo da História*, nossa opção pela citação utilizada é associada aos comentários de Löwy que usaremos em seguida. Já para o contexto de nossa discussão optamos por seguir a perspectiva de Agamben com os motivos que justificaremos na sequência.

Soberano é quem decide sobre o estado de exceção. Essa definição, em si, pode fazer jus ao conceito de soberania como um conceito limítrofe, pois conceito limítrofe não significa um conceito confuso como na turva terminologia da literatura popular, mas um conceito da esfera extrema. A isso corresponde que sua definição não pode vincular-se ao caso normal, mas ao caso limítrofe (SCHMITT, 2006, p. 7).

A imagem do soberano adquire a partir desta definição uma relação imediata com o seu poder de decisão e com o estado de exceção que possibilitaria acesso a este poder. A afirmação de que “soberano é quem decide” já demarca a relação íntima entre soberania e decisão, no sentido de que não é possível decidir se não através da elevação de si mesmo ao posto de soberano. A informação de que esta decisão se vincula ao estado de exceção não significa uma limitação da decisão, é antes de qualquer outra coisa a indicação de que toda decisão é uma decisão a respeito de uma exceção. A decisão não se limita pela exceção, ela se qualifica nela. Não se decide sobre aquilo que está regrado, neste caso simplesmente se aplica a regra. Como não exige decisão não existe soberania em aplicar a regra, a soberania está em decidir sobre a exceção. Por isso, seduzidos pelo poder da soberania, muitas vezes se deseja a exceção para se qualificar ante a normalidade. A soberania adquire assim a função de conceito limítrofe, que não se limita ao caso normal, mas o supera na própria medida em que se afirma capaz de decidir. Representa o umbral entre norma e exceção, e, como tal, o ponto chave para se explicar ambas.

Como caso limítrofe a soberania adquire a função exemplar de explicar a própria norma da qual requer afastamento. Através do poder de decisão, a soberania se apresenta como aquilo que é capaz de sobrevoar a norma e compreender os seus limites, visualizar a tênue linha entre norma e exceção, e por isso assume o poder decisório. O poder de se colocar fora da norma para garantir a sua continuidade e a manutenção de suas funções ordenatórias. Eis a instauração do paradoxo segundo o qual o soberano para garantir a norma deve se colocar ao mesmo tempo dentro e fora dela. Dentro por garantir a sua possibilidade de decidir, mas fora porque o tema da decisão não pode ser descrito pela norma.

A decisão sobre a exceção é, em sentido eminente, decisão, pois uma norma geral, como é apresentada pelo princípio jurídico normalmente válido, jamais pode compreender uma exceção absoluta e, por isso, também, não pode fundamentar, de forma completa, a decisão de que um caso real, excepcional (SCHMITT, 2006, p. 7).

A decisão se fundamenta na norma, mas não pode ser definida por essa. A partir do momento em que a exceção se coloca é necessário tomar uma decisão e a norma é descartada. A norma só vigora enquanto o caso normal é imperativo. Sob o julgo do excepcional ela deve se retirar para possibilitar ao soberano a decisão que garantirá a sua permanência. Neste sentido o poder da decisão se encontra, sobretudo, na impossibilidade de se definir o que é um estado de extrema necessidade, e por isso o soberano se destaca em meio à comunidade.

Ele decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como sobre o que se deve fazer para saná-lo. O soberano se coloca fora da ordem jurídica normal-

mente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto* (SCHMITT, 2006, p. 8).

Sendo representante do poder constituído o soberano pode suspender a constituição sem remeter-se ao poder constituinte. Representante do povo para zelar pela norma que o ordena, ele pode romper com a sua representatividade e com o seu compromisso com a norma em nome da manutenção desta norma. Rompe com a representatividade, pois a decisão pertence a ele, rompe com a norma porque a exceção não pode ser prescrita por ela, mas, ao menos teoricamente, estas rupturas são motivadas pelo ímpeto da compreensão de que a própria norma estava corrompida. Como cabe ao próprio soberano a compreensão de em que medida a norma está corrompida este é um poderio quase ilimitado.

Um poderio que sacraliza a figura do soberano e o permite por meio da decisão a se colocar paradoxalmente acima da própria lei a que ele deve garantir a vigência.

Assim como no caso normal, o momento autônomo da decisão pode ser repellido a um mínimo; no caso excepcional, a norma é aniquilada. Apesar disso, o caso excepcional também permanece acessível ao conhecimento jurídico, pois ambos os elementos, a norma e a decisão, permanecem no âmbito jurídico (SCHMITT, 2006, p. 13).

A decisão, exatamente pelo poderio que ela garante, não pode ser banalizada, mas uma vez acionada ela permite acesso ao aniquilamento da norma, ou seja, à banalização absoluta da decisão, uma vez que, estando a norma aniquilada, todas as ações do soberano devem ser assumidas como decisões. No estado de exceção vigora a decisão absoluta do soberano, uma vez que a norma não vigora mais. Para Schmitt, contudo, isso não representa uma ruptura com o ordenamento jurídico, já que o próprio ordenamento prescreve a possibilidade de ser regido por decisões caso seja real o risco do caos causado pela exceção. O problema se coloca mais uma vez no âmbito da decisão. Se for possível romper com as normas para governar através da pura decisão, o que evitaria esta escolha do soberano seriam as limitações legais, mas não é possível traçar tais limitações.

O caso excepcional, o caso não descrito na ordem jurídica vigente pode ser, no máximo, caracterizado como caso de extrema necessidade, como risco para a existência do Estado ou similar, mas não ser descrito com pressuposto legal. Essa questão é que torna atual a pergunta sobre o sujeito da soberania, ou seja, a questão da soberania em si. Não pode ser indicado com clareza tipificável, quando se apresenta um estado de necessidade, nem pode ser enumerado, substancialmente, o que pode ocorrer quando se trata, realmente, de um estado extremo de necessidade e de sua reparação (SCHMITT, 2006, p. 8).

Não existindo a possibilidade de uma descrição da necessidade extrema, cabe ao principal interessado em assumir o poder caso ela exista descrever se ela existe ou não. Um dispositivo que reduz a importância da norma na mesma medida em que valoriza o poder decisório do soberano. Chegando ao ponto de contemplar a extremada afirmação de Schmitt de que “A ordem jurídica, como toda ordem, repousa em uma decisão e não em uma norma” (2006, p. 11). A ordem jurídica está submissa à decisão do soberano enquanto poder constituído, e não à norma do povo enquanto poder constituinte.

Analisando a relação crítica de Schmitt quanto ao estado de exceção pós-república de Weimar, Agamben afirma que,

Na perspectiva do jurista, a Alemanha encontra-se, pois, tecnicamente em uma situação de ditadura soberana que deveria levar à abolição definitiva da constituição de Weimar e à instauração de uma nova constituição, cujas características fundamentais Schmitt se esforça por definir numa série de artigos entre 1933 e 1936. Mas o que Schmitt não poderia aceitar de modo algum era que o estado de exceção se confundisse inteiramente com a regra (AGAMBEN, 2004, p. 90).

A suspensão da norma de Weimar deveria exigir uma nova constituição, assim que o caos fosse domado pelo poder soberano. Na visão de Schmitt o estado de exceção criado naquele instante não poderia ser comparado a uma regra, ele é veementemente contrário ao pensamento da oitava tese de Benjamin. O estado de exceção só vigora porque é necessário substituir a norma pela decisão, a decisão não pode ser pensada como norma, com o risco de fazer quebrar a máquina governamental.

Do ponto de vista schmittiano, o funcionamento da ordem jurídica baseia-se, em última instância, em um dispositivo – o estado de exceção – que visa a tornar norma aplicável suspendendo, provisoriamente, sua eficácia. Quando a exceção se torna a regra, a máquina não pode mais funcionar (AGAMBEN, 2004, p. 90-1).

Para Schmitt a existência da máquina está diretamente associada à separação entre norma e decisão, ou seja, a máquina existe a partir do conceito limítrofe de soberano e de sua correspondência com o estado de exceção, sendo que a norma passa a ser pensada como estando em segundo plano.

Na definição de estado de exceção em Schmitt fica claro que nem toda situação extrema pode ser identificada pela jurisprudência como um estado de exceção, portanto, a lei e a jurisprudência estão aquém da descrição técnica deste conceito. Escapando dos limites da norma o estado de exceção não é apenas fruto de uma competência extraordinária, que pudesse ser prevista pelo ordenamento,

Ao contrário, para isso (a instituição de um estado de exceção) precisa-se de uma competência, a princípio, ilimitada, ou seja, a suspensão de toda ordem existente. Entrando-se nessa situação, fica claro que, em detrimento do Direito, o Estado permanece. Sendo o estado de exceção algo diferente da anarquia e do caos, subsiste, em sentido jurídico, uma ordem, mesmo que não uma ordem jurídica. A existência do Estado mantém, aqui, uma supremacia indubitável sobre a validade da norma jurídica (SCHMITT, 2006, p. 13).

O estado de exceção se funda na compreensão de que o Estado deve sobreviver ao Direito. Mais importante que a legalidade é a governabilidade. Apesar desta constatação Schmitt nega que com isso se esteja rompendo com o ordenamento jurídico, trata-se apenas de uma estratégia para mantê-lo e evitar o mal maior. A exceção só é exceção para garantir a regra, jamais se confundiria com ela. Até a implicação de que na exceção o direito é submetido pela governabilidade Benjamin concorda com ele, porém para Benjamin está é a regra que deve ser quebrada por uma efetiva exceção e não a exceção que quer garantir a regra.

2. Efetivo estado de exceção em Walter Benjamin

Quando na oitava tese Benjamin descreve a tarefa de nosso tempo como a de instaurar o efetivo estado de exceção, ele rompe definitivamente com o conceito de Schmitt. Diferentemente do jurista ele não acredita que,

A ordem deve ser estabelecida para que a ordem jurídica tenha sentido. Deve ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que decide, definitivamente, sobre se tal situação normal é realmente dominante. Todo Direito é “direito situacional”. O soberano cria e garante a situação como um todo na sua completude. Ele tem monopólio da última decisão (SCHMITT, 2006, p. 13-4).

Benjamin não consegue compactuar com a ideia de que o soberano é quem decide sobre a normalidade com a intenção de estabelecer a ordem jurídica, para ele, “O soberano representa a história. Toma em mãos os acontecimentos históricos como um cetro” (BENJAMIN, 2011, p. 59). O soberano é aquele que recolhe os poderes em suas mãos para detê-los como a um cetro, não em prol da normalidade jurídica, mas pelo simples prazer de possuí-lo. Por um gozo soberano. Para deter a história e seus rumos. Deter o “monopólio da última decisão” não é uma ação fácil para um homem comum, a possibilidade de que ele seja corrompido é imensa. Pensando na funcionalidade da máquina governamental e nos limites do humano que detém o cetro, Benjamin não acredita na possibilidade de que o soberano procure devolver o poder decisório que adquiriu.

O poder do soberano é tão grande que o próprio Schmitt o compara com uma característica de Deus. “Se somente Deus é soberano, aquele que na realidade terrena, age de modo incontestável como seu representante, imperador, o soberano ou o povo, isto é, aquele que pode identificar-se, indubitavelmente, com o povo, também é soberano” (SCHMITT, 2006, p. 11). O soberano humano partilha da soberania divina. Como se o soberano, sendo homem, fosse superior a todos os homens. Para Michael Löwy a perspectiva deste poder em Benjamin é de uma perversão do humano em um monstro divino que, ao invés de garantir a normalidade se apaixona por sua própria imagem, transformando a exceção que lhe garante tal poder em regra. Em contrapartida uma soberania legítima deveria estabelecer uma crítica à exceção transformada em regra, possibilitando um efetivo estado de exceção que reconheça sua função de exceção sem desejar-se regra. “O objetivo do “*verdadeiro* estado de exceção” é outro, nele não existiria mais nem “superior” nem “inferior”, nem senhores nem escravos” (LÖWY, 2005, p. 86). Neste efetivo estado de exceção não existe espaço para um soberano com feições divinas, mas exige uma outra postura, uma postura de quebra com as diferenciações entre “superior” e “inferior”, uma postura messiânica.

Em um fragmento aforístico Benjamin define a tarefa de uma política universal como a de alcançar a transitoriedade para os estágios do homem que são natureza (BENJAMIN, 2012, p. 24). A busca pela felicidade passaria pelo reconhecimento do transitório. Entende ainda que esta transitoriedade é messiânica por definição. Neste contexto o messias

assume a função do soberano que instaura o estado de exceção efetivo. “Só o próprio Messias consoma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consoma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico” (BENJAMIN, 2012, p. 23). É o messias quem rompe com a sequência frenética dos fatos e possibilita um novo tempo, tempo de consumação da regra, mas não de encobrir a exceção como se regra ela fosse. A lei se consoma com o acontecer messiânico, o estado de exceção se efetiva ante a impossibilidade de um regresso ao mundo ordenado. Com a consumação da lei os homens são redimidos e não existe mais separação, mesmo o soberano messias não é mais visto como superior. Em meio a esta concretização messiânica o estado de exceção é efetivado, não mais como norma, mas como a suplantação de toda norma.

Aproximando esta consumação ao que no ensaio “Crítica da Violência” Benjamin chama de violência divina ou pura, Agamben dispõe que “Ao gesto de Schmitt que, a cada vez, tenta reinscrever a violência no contexto jurídico, Benjamin responde procurando, a cada vez, assegurar a ela – como violência pura – uma existência fora do direito” (AGAMBEN, 2004, p. 92). A violência pura é o efetivo estado de exceção, sua existência fora do direito indica que sua função não é retornar a ele, mas destruí-lo. Quando Schmitt prescreve que o direito é abandonado para garantir o estado ele não destrói o direito, apenas o preserva para se recompor quando o caos tiver sido apaziguado, para Benjamin o direito e o estado estão corrompidos pelo estado de exceção e só a sua destruição por meio de um efetivo estado de exceção poderia restabelecer algum sentido na vida humana.

Na oitava tese estão em confronto duas perspectivas diferentes, o estado de exceção como fruto progressista da história, como Schmitt o pensa, e um efetivo estado de exceção que se remete a tradição dos oprimidos. Ou, nos termos de Löwy,

Doutrina “progressista”, para a qual o progresso histórico, a evolução das sociedades no sentido de mais democracia, liberdade e paz, é a norma, e aquela que ele afirma ser seu desejo, situada do ponto de vista da tradição dos oprimidos, para a qual a norma, a regra da história é, ao contrário, a opressão, a barbárie, a violência dos vencedores (2005, p. 83).

A perspectiva de Benjamin assume a postura de uma defesa dos oprimidos pelo estado de exceção transformado em regra, ou seja, a situação de todos que estão sob o julgo de um soberano que detém o monopólio da decisão absoluta e pode usá-lo para manter-se no poder. É necessário assumir a tarefa messiânica de efetivar o estado de exceção assumindo “Uma luta (luta antifacista) cujo objetivo final é o de produzir “o *verdadeiro* estado de exceção”, ou seja, a abolição da dominação, a sociedade sem classes” (LÖWY, 2005, p. 85). Em nota explicativa Löwy ainda prossegue em sua defesa da postura marxista messiânica de Benjamin em contraposição aos fundamentos nazistas de Schmitt, informando que ele “aspira precisamente, com todas as suas forças, à *verdadeira* exceção, ao fim dos poderes autoritários, aos antípodas de todos os “estados de exceção” no sentido de Carl Schmitt” (LÖWY, 2005, p. 85).

Conclusão

Através do estado de exceção o soberano adquire os poderes necessários para restituir a ordem perdida, mas este poder só pode ser efetivado a partir do momento que a ordem é declarada como perdida. Uma ruptura com o tempo puramente cronológico que se aproxima a ideia de um káiros messiânico. “O tempo messiânico tem a forma de um estado de exceção (*Ausnahmestand*) e de um juízo sumário (*Standrecht*, ou seja, o juízo pronunciado no estado de emergência)” (AGAMBEN, 2008, p. 262). O tempo messiânico que o estado de exceção representa é este tempo em que o fora e o dentro se confundem, pois não são mais apenas questões espaciais, mas temporais. A lei a que o soberano pertence é temporalmente mais originária que a lei sobre a qual ele deve decidir a respeito da suspensão. Dizer que a lei a que ele pertence é mais originária não significa uma conclusão cronológica de que ela lhe seja anterior, mas que seu sentido originário vem a tona no rasgo temporal causado pelo kairológico estado de exceção.

O paradoxo implícito nesta definição (que podemos chamar de paradoxo da soberania) é que, ao ter o poder legítimo para suspender a lei, o soberano se encontra, ao mesmo tempo, fora e dentro do ordenamento jurídico. A expressão “ao mesmo tempo” não é trivial: o soberano se põe *legalmente* fora da lei. Isto significa que pode-se formular o paradoxo também desta maneira: “A lei está fora de si mesma”, ou melhor: “Eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não existe um fora da lei (AGAMBEN, 2008, p. 263).

Neste trecho Agamben retrata três formas de se pensar o paradoxo: O soberano estaria ao mesmo tempo dentro e fora da lei, uma leitura que valoriza a posição impar do soberano em relação à lei, capaz de compreendê-la mais amplamente que qualquer outra pessoa. A lei estaria fora de si mesma, o que significa que a lei não deve ter um único aspecto definitivo, mas deve ser compreendida em sua fundamentação que pode divergir de sua aplicação. E, o soberano capaz de declarar a inexistência daquilo que ultrapassa a lei, exatamente por ultrapassá-la, a forma mais grave de se designar a exceção como a possibilidade de compreensão do poder ilimitado da lei. Neste último caso valoriza-se ainda mais a noção de que o estado de exceção não pode pertencer a uma ordem temporal cronológica, uma vez que a inexistência do fora da lei é garantida quando o soberano se coloca fora da lei. É necessário negar a lei vigente se colocando fora da lei para garantir que não exista um espaço fora da lei. O instante da negação soberana e da reafirmação da lei são tão coincidentes que o paradoxo se refere apenas à leitura cronológica da ação soberana. Por isso é necessário compreender o sentido teológico desta ação, não se trata apenas da recondução da ordem, mas da messiânica redenção.

Um novo tempo e uma nova realidade são instaurados pelo efetivo estado de exceção, esta é a perspectiva da agambeniana de uma política que vem.

Referências

- AGAMBEN, G (1995). *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2007.
- _____. (2005). *La potencia del pensiero*: Saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2010.
- _____. *La potencia del pensamiento: Ensayos e conferencias*. Barcelona: Anagrama, 2008.
- _____. (2002). *Lo Abierto: El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- _____. (2003). *O estado de exceção: Homo Sacer II, 1*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- _____. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2011.
- _____. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- BENJAMIN, A.; OSBORNE, P (Orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: Destrução da experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- DERRIDA, J. *Força de lei: Fundamento místico da autoridade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- OTTE, G.; SELDMAYER, S.; CORNELSEN, E. *Limiares e passagens em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2010.
- SCHMITT, C. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- _____. *Legalidade e legitimidade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.
- SEDLMYER, S.; GUIMARÃES, C.; OTTE, G. (Org.). *O comum e a experiência da linguagem*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- SELIGMANN-SILVA, M. (Org.). *Leituras de Walter Benjamin*. 2.ed. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007.

A CONCEPÇÃO DE FEUERBACH DA TEOLOGIA COMO ANTROPOLOGIA¹

Mônica Fernandes Abreu*

Ludwig Feuerbach, em toda sua vida, escreveu sobre o fenômeno religioso. A sua principal obra, *A Essência do Cristianismo* (1841), contém mais de trezentas páginas discorrendo sobre a religião. Não é diferente em outros escritos feuerbachianos, como *Preleções Sobre a Essência da Religião* (1846), *Princípio da Filosofia do Futuro* (1843)², entre outros.

A Essência do Cristianismo afirma que o homem é Deus; *Preleções Sobre a Essência da Religião* faz a mesma assertiva, ressalta, porém, o aspecto divino da natureza³; já o livro *Princípios da Filosofia do Futuro* apresenta aforismos que afirmam que a tarefa dos tempos modernos seria a transformação e resolução da teologia em antropologia.

Mas por que um ateu convicto como Feuerbach, que respirou o ateísmo de seu tempo histórico se dedicou tanto à questão da religião? Estaria ele pretendendo esvaziar o sentido da religião colocando um ponto final na alienação religiosa e profetizando um ateísmo advindo do progresso ascendente da humanidade rumo ao socialismo?

A pergunta respondida, em poucas palavras, pode ser encontrada bem no início de *A Essência do Cristianismo*; nas palavras do próprio Feuerbach: “Deus é o espelho do homem”.

Com argumentos fortes e quase imunes a críticas; Feuerbach sustenta que a religião possui, em seu caráter constitutivo, o antropomorfismo. Parafraseando Feuerbach, *Deus não é mais que o espelho que reflete os desejos humanos*. E é esse caráter que pretendemos delinear a seguir, nas próximas reflexões, bem como indicar algumas consequências dessa forma de pensar o fenômeno religioso.

Feuerbach afirma que a religião se baseia na falta e na experiência da negatividade da existência humana. Ou seja, a miséria humana, a dependência, a impotência fazem parte do vazio no qual surge a ideia de Deus.

¹ Este texto reelabora algumas ideias da dissertação de mestrado por nós defendida em 2011 na FAJE/BH.

* Mestre em Filosofia pela FAJE. Contato: monicaabreufernandes@bol.com.br

² “A tarefa dos tempos modernos foi a realização e a humanização de Deus, a transformação e a resolução da teologia na antropologia. (FEUERBACH, *Princípios da Filosofia do Futuro*, 1988, p. 37, aforismo 1).

³ “(...) o Deus físico ou o Deus considerado apenas como a causa da natureza, das estrelas, das árvores, das pedras, dos animais e dos homens (...) nada mais significa que a essência divinizada e personificada da natureza (...).” (FEUERBACH, *Preleções sobre a Essência da Religião*, 1989, p. 27).

Em outras palavras, a aspereza de se pensar a miserabilidade da existência e sua inexorável finitude faz com que o ser humano eleve para os céus o seu ideal de infinita justiça, de infinito bem e de infinita felicidade. É o desejo de infinitude plena que cria a figura de Deus.

Dessa forma, quando o ser humano adora a Deus, ele adora, de fato, seus desejos mais escondidos; ao olhar para o céu, ele olha para si mesmo. É antes o ser humano que cria Deus a sua imagem e semelhança e não o contrário.

Então, a semente geradora de Deus é o desejo ardente, infinito de felicidade. As perfeições atribuídas a Deus não são senão a expressão das aspirações mais profundas do coração humano que não se contenta com nenhum bem limitado, mas deseja libertar-se de seus limites, tendendo sempre para algo mais e maior. Portanto, esse Deus não é senão a realização ilusória do desejo do homem de ser infinitamente perfeito. Deus suaviza a aspereza da existência. Ele é um álibi que amortece a dureza da existência marcada pela finitude e imperfeição.

Entretanto o ser humano não sabe que, quando adora a Deus, adora seus próprios desejos. Ao projetar em Deus os desejos humanos, o ser humano perde a si mesmo, abandona a sua realidade própria. Ele vive uma existência mergulhada na ilusão, renunciando à condução de sua própria existência. Ou seja, o ser humano mergulha nas profundezas das águas turvas da alienação.

Esta alienação pode ser considerada sob três aspectos: a alienação da razão, que faz com que o ser humano abandone seu mundo e espere um mundo melhor, sobrenatural; a alienação da vontade, que faz com que o ser humano renuncie à sua vontade e apenas adote a vontade divina, e, finalmente, a alienação do amor que gera a intolerância da fé.

Com efeito, não teria como ser diferente, porque o fundamento da religião é a carência de consciência de si do ser humano. É como Telma Birchal afirma, interpretando nosso filósofo, “ao criar Deus como sujeito imaginário que detém os predicados da essência humana, o homem se esvazia, se empobrece”.⁴

Mas, quando ele percebe a ilusão na qual está inserido, inicia-se o processo de desalienação⁵. É nesse momento que o ser humano percebe que Deus é o resultado da construção humana, Deus é antropomórfico. Parafraseando novamente Feuerbach, *Deus não é mais que o espelho que reflete os desejos humanos de perfeição e infinitude não realizados*.

O ser humano percebe, nessa fase, que não há transcendência e que Deus não passa de uma ilusão construída ao longo da existência.

⁴ BIRCHAL, Nota bibliográfica: *Feuerbach Revisitado*, 1989, p. 82.

⁵ Desalienação, para Feuerbach, consiste na abdicação do mundo por parte do ser humano, abandonando sua realidade finita para projetar, em Deus, os predicados da essência humana. A religião consiste numa expropriação (alienação) do que pertence à condição humana para projetar, em Deus, suas aspirações.

Ao perceber o engano, o ser humano se apropria de sua essência, compreendendo que a sua relação com Deus não é senão a relação que existe entre o indivíduo humano e a espécie humana.

Nessa fase, ele se reapropria de sua essência e percebe que não há transcendência. Então, o ser humano se enxergará sem camuflagens e assumirá, por si mesmo, o sentido da existência, tomando para si a responsabilidade de viver autenticamente, não olhando mais para os céus, desejoso de uma vida plena e perfeita.

Nessas breves incursões no pensamento de Feuerbach, analisamos os argumentos que o levaram a restringir a teologia à antropologia.

Entretanto, isso não significa que Feuerbach atribua uma importância insignificante e menor à religião. Ao contrário, a religião entendida como antropologia ganha um sentido mais proeminente e geral. Feuerbach afirma: "(...) ao reduzir a teologia à antropologia na verdade elevo a antropologia para a teologia assim como o cristianismo que, ao reduzir Deus ao homem, fez do homem Deus".⁶

A antropologização da religião feita por Feuerbach possui dois momentos nucleares. O que acabamos de analisar podemos, em breves palavras, resumir desta forma: Deus consolida os desejos mais íntimos de infinita perfeição humana não realizados; essa maneira de justificar o caráter antropológico da religião é feita pela via psicológica, por assim dizer, uma vez que trata dos desejos não realizados da humanidade.

Mas há também outra forma de compreender o caráter antropomórfico da religião no pensamento de Feuerbach, que chamaremos de lógico-gramatical, uma vez que estuda os predicados divinos e os remete aos desejos humanos também não realizados.

Essa segunda forma de justificar a antropologização da religião analisa os predicados das proposições referentes ao divino, para mostrar que eles não passam de predicados humanos atribuídos a Deus.

A seguir, exporemos alguns dos argumentos de Feuerbach que corroboram a solidez de sua tese.

Feuerbach sustenta que todos os predicados atribuídos a Deus são originados da própria experiência do ser humano. Porém esses predicados são enaltecidos em seu grau máximo, são superlativados.

A determinação da palavra Deus, que se faz por Seus atributos superlativados, vale tanto para o politeísmo como para o monoteísmo.

A diferença é que para o politeísmo as qualidades do ser humano estão separadas em cada Deus. Por exemplo, o deus da justiça, o da colheita, o da saúde e assim por diante.

⁶ FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, 2007, p. 24.

No monoteísmo, as qualidades divinas estão unificadas em apenas um ser. Deus unifica todas as qualidades humanas, porém, em seu grau máximo.

Cabada Castro, no trecho a seguir, sintetiza as implicações da análise da palavra Deus: “(...) com a expressão Deus, o homem resume uma série de explicações e esclarecimentos sobre si mesmo, sobre suas próprias qualidades, temores ou esperanças, que, de outro modo, dificilmente seria possível expressar detalhadamente”.⁷

Embora na concepção humana, a bondade e justiça possam parecer contraditórias (quem é infinitamente bom dificilmente teria condições de ser justo, ou quem é infinitamente justo provavelmente não seria bom), no monoteísmo esses atributos coexistem de forma harmoniosa, pois o conceito abstrato de Deus comporta todos os predicados, mesmo que pareçam incoerentes entre si.

A Essência do Cristianismo adota a seguinte estratégia: primeiro justifica a humanização do ser divino, mostrando a semelhança entre os predicados humanos e os predicados divinos; em seguida, conclui com a negação do caráter divino de tais predicados porque são antropológicos.

Tanto aqueles predicados chamados filosóficos, como a unicidade, a infinitude, a perfeição e onipotência, mas também os predicados chamados teológicos ou revelados – como os milagres – são construções humanas, por exemplo, o dogma da encarnação que não passa do fenômeno do homem endeusado, não de Deus que se torna homem.⁸

Vejamos como se estruturam os argumentos: os predicados divinos são muitos porque são muitos os desejos humanos. Eles são contingentes e históricos porque também o é o ser humano. O ser humano deseja sabedoria e eternidade, por isso construiu um Deus infinitamente sábio e eterno. O desejo de ser bom e justo edificou um Deus infinitamente justo e bom.

Não foi de forma aleatória que o povo homérico fez surgir o Deus da guerra, por exemplo, porque os guerreiros daquela época tinham a força física como um valor. Já os gregos da época clássica, ao exprimirem nas estátuas dos seus deuses qualidades, como dignidade, magnanimidade, tranquilidade e imperturbabilidade, demonstravam características consideradas importantes para o contexto do mundo grego da época.

A bela e simples metáfora de Feuerbach mostra mais claramente o que pretendemos expressar. Feuerbach afirma que caso os pássaros tivessem deuses, certamente eles teriam asas, porque, para os pássaros, não há nada superior a um ser alado.⁹

⁷ “(...) com la expresión ‘Dios’ resume el hombre una serie de explicaciones y aclaraciones de sí mismo, de sus propias cualidades, temores o esperanzas, que de otro modo difícilmente sería posible expresar detalladamente” (CABADA CASTRO, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, 1975, p. 22). (Tradução livre nossa.)

⁸ “(...) a afirmação de que a encarnação é um fato puramente empírico ou histórico sobre o qual só se instrui através de uma revelação teológica, é um depoimento do mais estúpido materialismo religioso, porque a encarnação é uma conclusão que se baseia numa premissa muito compreensível (FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, 2007, p. 78).

⁹ FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, 2007, p. 48.

Os argumentos de Feuerbach são bastante consistentes. De fato, justificam bem claramente o caráter antropológico da religião, tanto no primeiro argumento (psicológico) como no segundo (lógico-gramatical).

Feuerbach tem razão, pois viver concebendo a existência de forma finita e imperfeita, sem perspectiva de plenitude, é muito aterrorizador. E, no segundo argumento, é certamente correto que os atributos divinos refletem os desejos da humanidade como um espelho que reflete a imagem diante de si.

Com efeito, a linguagem humana não pode se referir a uma realidade suprassensível, senão utilizando termos que se originam no contato com o mundo humano.

Para falar do divino, não há outros termos senão os da linguagem comum, mas elevados ao infinito – bondade, sabedoria, poder etc. – são efetivamente qualidades que pertencem ao ser humano e/ou ao seu mundo.

Entretanto, se existe uma realidade superior, ela não pode ser designada senão atribuindo-lhe, em grau superior, tudo aquilo que se considera positivo na experiência humana.

Não há outra forma de falar de Deus a não ser por meio dos limites da linguagem humana, limites tingidos nas cores de um tempo histórico e cultural.

Entretanto, do fato de se utilizarem atributos humanos para falar de Deus, não se segue necessariamente que este Deus seja apenas uma projeção humana. Mesmo se aceitarmos que os atributos divinos são construções humanas, não se pode deduzir disso o ateísmo.

Ou seja, não parece que haja uma relação de causalidade entre a antropologização da religião e o ateísmo, principalmente o ateísmo teórico. Porque, do ponto de vista teórico, o ateísmo está na negação da transcendência. Ora, afirmar que os conteúdos da linguagem religiosa são humanos e históricos não equivale a negar uma realidade transcendente aos quais eles se aplicam em grau superior e infinito.

Em poucas palavras, os argumentos de Feuerbach não provam a inexistência de Deus, como também, é claro, não provam a Sua existência. Eles apenas indicam que as determinações religiosas são retiradas da realidade humana. E que, por sua vez, esta realidade é muito áspera e difícil de suportar porque finita e imperfeita.

Entretanto, Feuerbach pretende inferir de seus argumentos a inexistência de Deus como realidade distinta do ser humano.

Para tanto, ele se refere a uma distinção, já conhecida da teologia cristã, entre “Deus em si” e “Deus para nós”, ou seja, entre o que é dito na linguagem religiosa (as representações de Deus) e a realidade à qual são atribuídos tais predicados. Segundo ele, essa distinção tem um sabor cético e irreligioso, porque, com ela, pretende-se apenas encobrir o fato de que as proposições a respeito de Deus não têm nenhum sentido aceitável.

Com efeito, a atribuição desses predicados a um sujeito distinto do ser humano é inconsistente, na medida em que este sujeito só pode ser conhecido por seus predicados, que são extraídos da realidade humana.

Se só conheço o “Deus para mim”, a afirmação do “Deus em si” é sem fundamento, pois somente se aceitaria afirmar que Deus, em si, é diferente da forma como ele aparece, se tivéssemos acesso a um Deus que não aparece ou diferente do modo como ele aparece, o que é contraditório e impossível.

A palavra Deus, sem ser associada a um predicado, é vazia de significado. Por exemplo, apenas a palavra Deus sem o predicado bom (forma como Deus aparece) nada significa. Portanto, é imprópria a pergunta de como Deus é em si, mas apenas como o ser humano percebe a divindade. Afirmar que existe um Deus em si e um Deus como aparece colocaria o indivíduo humano acima de seu limite, acima de sua finitude, o que seria um absurdo.¹⁰

Voltemos ao exemplo do pássaro: seria um equívoco se o pássaro dissesse que Deus aparece para ele com asas, mas que ele não saberia dizer ao certo se Deus, em si, é alado, uma vez que Deus somente aparece para ele com asas. Não há outra forma de o pássaro conceber Deus a não ser alado. Leiamos agora, em Feuerbach, “Quão ridículo seria se esse pássaro dissesse: para mim Deus aparece como um pássaro, mas o que ele é em si eu não sei”.¹¹

A separação entre o que é em si e a forma como aparece somente teria sentido no caso de o objeto em questão ser percebido também por outros seres, além do ser humano – o que exigiria que tal objeto fosse sensível.

A luz, por exemplo, que tem uma abrangência universal no mundo, além de ser percebida pelos homens, também o é pelos animais, plantas e matérias inorgânicas. Ela é apreendida, porém, de forma diferente, dependendo de quem recebe o seu influxo. Então, seria legítimo diferenciar a luz em si e a forma como ela aparece. O mesmo não vale, porém, do que se chama de Deus, como percebido pelo ser humano.

Feuerbach chega à conclusão do caráter antropológico da religião mediante uma análise direta da forma de predicação dos atributos divinos.

Por exemplo, quando diz “Deus é ‘infinitamente bom’”, o homem religioso atribui a um sujeito, Deus, a bondade em grau infinito. O mesmo vale para todas as outras qualidades positivas. Mas, na realidade, o que acontece é a divinização dessas qualidades humanas, que, elevadas à máxima perfeição, constituem a meta das aspirações do homem.

Assim, o verdadeiro sujeito da predicação são tais qualidades, às quais é atribuído o predicado “divino” quando elevadas a um grau infinito de perfeição. Portanto, o significado autêntico da proposição acima citada é: a bondade (infinita) é divina. É por isso que Feuerbach pôde afirmar: “Uma qualidade não é divina pelo fato de Deus a possuir, mas Deus a possui porque ela é divina em si e por si, porque sem ela Deus seria um ser imperfeito”.¹²

¹⁰ FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo* 2007, p. 46-47.

¹¹ FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, 2007, p. 48.

¹² FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, 2007, p. 52

Certamente os argumentos feuerbachianos que demonstram a antropologização da religião são construídos em bases sólidas, uma vez que demonstram o caráter contingente, histórico e mutável da religião. Mas a partir daí, indicar a não existência de Deus já é um pouco complicado.

Certamente, como consequência dessa forma de pensar, o ateísmo de Feuerbach tem um significado profundamente humanista.

O seu humanismo manifesta-se tanto na afirmação do caráter absoluto do ser humano, como fim em si mesmo, quanto na exaltação dos valores próprios do humanismo tradicional: verdade, amor, liberdade, justiça, dignidade da pessoa humana.

Como Siena diz: “a recusa da transcendência induz (Feuerbach) a passar da metafísica à antropologia e, portanto, a reportar tudo sobre o plano da ética. Se, de fato, não existe algum absoluto que forneça o sentido da existência, segue-se necessariamente que o sentido do mundo deve ser indicado pelo homem”.¹³ Ou ainda: “O filósofo se volta à ética propriamente porque acredita já concluído o discurso sobre o *noumeno*, além do fenômeno não se pode ir; Deus é forjado à imagem do homem para o qual permanece aberto somente o campo do comportamento e das relações inter-humanas”.¹⁴

Feuerbach rejeita, portanto, a ideia de que o ateísmo é a negação de todos os princípios morais. Quando esvazia o discurso religioso de sentido, ele não deixa o ser humano à deriva. Feuerbach põe no lugar de Deus a perfeição e o caráter infinito do gênero humano. Seu objetivo não é destruir o Cristianismo, mas conservar o que considera ser o essencial de sua mensagem retirando-lhe o fundamento divino.

Não há dúvida de que para o leitor contemporâneo é estranha a esperança de Feuerbach em relação à humanidade. Seus textos são permeados de um otimismo excessivo em relação ao progresso histórico da humanidade, principalmente para pessoas de nossa geração, que presenciaram o nascimento de guerras sustentadas, principalmente, por forças econômicas, que ainda não têm data para terminar.

Sob esse aspecto, Feuerbach talvez devesse ter sido mais cauteloso. De qualquer forma, é inegável que o melhor de seu ateísmo é a responsabilidade que o ser humano toma para si em relação às ações e escolhas que faz na vida.

Feuerbach não é um ateu sem mais, ele não nega simplesmente a existência de Deus. Seus argumentos são profundos e objetivam recolocar os atributos divinos em seu

¹³ “Il rifiuto della trascendenza induce i due filosofi a passare dalla metafisica all’antropologia e quindi a riportare tutto sul piano dell’etica; se, infatti, non esiste alcun Assoluto che fornisce il senso all’esistenza, ne consegue necessariamente che il senso del mondo deve essere indicato dall’uomo” (SIENA, *Finitismo ed infinitismo nel pensiero di Feuerbach*, 2001, p. 190). (Tradução livre nossa.)

¹⁴ “Il filosofo si rivolge all’etica proprio perchè ritiene ormai concluso il discorso sul noumeno, al di là del fenomeno non si può andare; Dio è forgiato ad immagine dell’uomo, per cui rimane aperto solo il campo del comportamento e dei rapporti interumani” (SIENA, *Finitismo ed infinitismo nel pensiero di Feuerbach*, 2001, p. 183). (Tradução livre nossa.)

lugar de origem: na essência humana. Girando sempre em torno do mesmo eixo, Feuerbach insiste na crítica à religião e censura aqueles que lidam com a fé como se fosse algo externo à essência humana.

A sua crítica da religião visa propriamente à purificação das representações religiosas que estão em contradição com os ideais humanos. Não se trata tanto de uma negação da própria religião, mas da condenação de sua concepção como fuga das tarefas temporais e das responsabilidades intramundanas. Negar a Deus significa, na perspectiva de Feuerbach, negar a negação do ser humano. É o desejo da libertação plena do ser humano que motiva a sua negação de um Deus alienante.

Portanto, o seu ateísmo tem um sentido antropológico e existencial.

Na verdade, trata-se menos de uma opção pessoal do que de uma constatação da realidade de seu tempo, já caracterizado pela “morte de Deus”, como iria revelar Nietzsche. Nas palavras de Henri Arvon: “O Deus vivo fora descartado por uma teologia racionalista. Feuerbach tenta salvar o divino dando-lhe a forma de um humanismo consciente. Ele é ateu, sem dúvida, mas por excesso de religião”.¹⁵

Afinal, como “Deus é o espelho do homem”, não seria razoável apenas negar o espelho, mas, desmistificá-lo para assegurar à própria humanidade a responsabilidade de sua existência.

Referências

ALCKMIN, Rodrigo Maciel. Feuerbach e Marx: da sensibilidade à atividade sensível. 2003. 174 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

ALVES, Rubem. O que é a religião? São Paulo: Edições Loyola, 2003.

ARVON, Henri. Feuerbach: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris: Presses Universitaire de France, 1964.

BIRCHAL, T. de S. Nota bibliográfica: Feuerbach revisitado. *Revista Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 16, n.47, 1989.

CABADA CASTRO, Manuel. El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

FEUERBACH, L. A essência do Cristianismo. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. Preleções sobre a essência da religião. Trad. José da Silva Brandão. São Paulo: Papirus, 1989.

¹⁵ “Le Dieu vivant étant écarté par une théologie rationaliste, Feuerbach essaie de sauver le divin en lui donnant la forme d’un humanisme conscient. Il est athée, à n’en pas douter, mais par excès de religion” (ARVON, *Feurbach: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, 1975, p. 35). (Tradução livre nossa.)

_____ Princípios da filosofia do futuro. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____ Teses provisórias da reforma da filosofia. In: _____. *Princípios da filosofia do futuro*. Lisboa: Edições 70, 1988.

MANIERI, Dagmar. A concepção de homem em Ludwig Feuerbach. *Revista Ética & Filosofia Política*, v. 6, n. 2, nov. 2003.

MARQUES, Jordino. Descartes e sua concepção de homem. São Paulo: Loyola, 1993.

MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K. ; ENGELS, F. *A ideologia alemã (Feuerbach)*. 6 ed. São Paulo: Hucitec,., 1987. p. 39-77.

SCHMIDT, L.A.V. A antropologia de Feuerbach e alguns delineamentos acerca de uma possível influência no pensamento de Marx. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2001.

SIENA, Roberto Maria. Finitismo ed infinitismo nel pensiero di Feuerbach. *Sapienza*, v. 54, n. 2, p. 181-191, 2001.

SOUZA D. G. de. O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

STIRNER, Marx. O único e sua propriedade. Trad. João Barrento. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

A MORTE DE DEUS: O MAIOR DOS ACONTECIMENTOS RECENTES

*Robione Antônio Landim**

Resumo: *À luz da filosofia tardia de Nietzsche, que concebe o niilismo enquanto desvalorização dos valores supremos propõe-se nesta comunicação o pensar acerca do anúncio da “morte de Deus”. O niilismo, enquanto ausência de fundamento último a ancorar a realidade, encontra naquela sentença a sua expressão máxima, uma vez que tal óbito questiona os valores produzidos pelo pensar metafísico-grego e pela religião cristã, que com seus ideais civilizadores estabeleceram um caráter ordenador da vida. Dito de outra maneira, o anúncio da morte de Deus representa a preocupação por parte de Nietzsche em desvelar o que se esconde por trás desses supostos valores absolutos. Desse modo, busca-se discutir a temática da “morte de Deus” considerando o próprio ateísmo alemão do século XIX, particularmente o de Feuerbach, bem como as seguintes questões: Qual a relação entre a desvalorização dos valores e a morte de Deus? Por que este evento se articula com aquele? Qual a relação entre morte de Deus e niilismo?*

Palavras-chave: *Nietzsche. Niilismo. Morte de Deus.*

Introdução

O propósito desse texto é pensar, a partir da filosofia nietzschiana o anúncio da “morte de Deus” em sua articulação com o niilismo, entendido como desvalorização dos valores supremos. Nesse empreendimento, demonstrar-se-á que o niilismo encontra a sua expressão máxima naquela sentença. Se a “morte de Deus” expressa a ruína dos valores absolutos, significa dizer que “Deus” está associado aos valores em sua essência, o seu ser “em si”, na sua objetividade, antes de se referir a Deus em seu sentido religioso e cristão. Desse modo, intenta-se evitar uma leitura meramente ateísta propondo-se uma discussão mais filosófica do fragmento 125 d’A *gaia ciência*.

Para tanto, o artigo faz uma breve consideração do ateísmo alemão do século XIX, particularmente o de Feuerbach, demonstrando a descontinuidade e a especificidade do ateísmo nietzschiano em relação a esse. Em seguida, o texto se direciona a dois autores contemporâneos, Michel Onfray e Gianni Vattimo, mostrando duas compreensões distintas entre si acerca da temática proposta. Em relação ao italiano, busca-se destacar o mérito de sua leitura ao apresentar a morte de Deus em Nietzsche como anúncio.

* Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora/MG; Bolsista da CAPES; <email: ralandim@yahoo.com.br>.

1. O ateísmo do século XIX

O problema de Deus ou da sua morte não é um assunto novo e exclusivo do pensamento de Nietzsche. A temática do ateísmo já se fazia presente no cenário europeu. Tanto no horizonte do iluminismo francês do século XVIII, com Voltaire, Diderot, D'Holbach, quanto no contexto alemão do século XIX, especialmente com o pensamento de Feuerbach, é possível encontrar o tema da morte de Deus (MOURA, 2005, p. 7)¹. Isso, contudo, não significa situar Nietzsche em alguma tradição do ateísmo, como se ele estivesse pisando o mesmo solo que esses filósofos. Para Moura (2005, p.7), assegurar tal continuidade se configura uma leitura precipitada, pois acaba desconsiderando nuances do chamado “ateísmo” das luzes, bem como de elementos singulares ao pensamento nietzschiano. No entanto, deve-se deixar claro que nesse contexto há sim uma crítica da filosofia em relação à religião. Esta crítica caracteriza-se, sobretudo, como um ataque à religião revelada, à qual pressupunha a intervenção divina na história.

Nesse âmbito se encontra o “ateísmo” do século XIX alemão, especialmente o de Ludwig Feuerbach que com sua obra *A essência do cristianismo*, de 1841, reduz² a teologia à antropologia, isto é, tudo aquilo que parece ser divino nada mais é do que algo meramente humano. Em outros termos, *A essência do cristianismo* trata-se de demonstrar que a essência da religião (do cristianismo) é a essência do homem, que a suposta unidade entre essência divina e a humana é a unidade da essência humana consigo mesma, ou que a diferença entre a essência divina e a humana é apenas a diferença entre indivíduo e gênero. Afirma claramente Feuerbach:

A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus é o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa [...] Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor (FEUERBACH, 2009, p. 44).

¹ Além do Moura (2005), Araldi (2012, p. 5-8) também faz uma análise do ateísmo no século XIX, porém, apresentando-o em três momentos. O primeiro é descrito no contexto do niilismo russo, especialmente na literatura de Dostoiévski, à qual Nietzsche frequentou nos anos de 1887 e 1888, e onde o niilismo é compreendido como questionamento do valor e da existência de Deus. O segundo instante é situado na primeira metade do século XIX, com Baudelaire, o qual manifesta em sua poesia *Les Fleurs du Mal* um afastamento de Deus. Por fim, o terceiro momento diz respeito ao Schopenhauer, o qual recusa uma divindade a partir de uma vontade cega que rege o mundo.

² Segundo Draiton Gonzaga de Souza (1994, p. 32-33), o princípio explicativo do pensamento de Feuerbach pode ser denominado de *redução*, visto que este intuito redutor é expresso em suas obras: em *Preleções sobre a essência da religião*, fica claro por meio da expressão *nada mais é do que*: tudo aquilo que parece ser divino *nada mais é do que* algo simplesmente humano; já em *A essência do cristianismo* aquela intenção se manifesta pelos títulos das duas partes que a constituem: primeira parte – *a essência verdadeira, isto é, antropológica da religião* e a segunda parte, cujo título é *a essência falsa, isto é, teológica da religião*.

Todavia, essa consciência que o homem religioso possui de si, que a sua consciência de Deus é a consciência que tem da sua própria essência, não lhe manifesta diretamente. Para Feuerbach é justamente essa falta de consciência imediata o que fundamenta a religião. Diz ele: “A religião é a essência infantil da humanidade; mas a criança vê a sua essência, o ser humano, fora de si – enquanto criança é o homem objeto para si como um outro homem” (FEUERBACH, 2009, p. 45). Quer dizer que, enquanto criança, o ser humano desloca primeiramente o seu ser para fora de si antes de encontrá-lo em si mesmo. No fundo, ele infantilmente esquece que o objeto religioso não é senão sua própria essência. Disso resulta que a crítica de Feuerbach à religião, a rigor, busca esclarecer e compreendê-la enquanto algo natural, como fato humano, totalmente humano e não na ilusão da teologia, isto é, um conjunto de proposições dogmáticas ou história bíblica ou especulação filosófico-teológica.

A essência do cristianismo ao investigar sobre a religião em geral, ainda que tratando principalmente do cristianismo, apresenta a verdadeira essência da religião: que os predicados atribuídos a Deus são sempre humanos, portanto, não há diferença alguma entre o sujeito (Deus) e o predicado (o homem). Ao operar uma redução dos predicados divinos aos dos humanos, Feuerbach não nega os predicados, mas apenas o seu sujeito ilusório. Segundo a análise de Gabriel Amengual (1980, p. 79), Feuerbach não nega os predicados divinos porque, estes gozam frente ao sujeito de uma autonomia e existência própria, ou seja, possuem valor e sentido em si mesmos e não por que são aplicados ao sujeito. Quer dizer que, no caso de Deus, os predicados não são divinos por se referirem a Deus, mas se atribuem a Deus porque *em si mesmos* são divinos.

Portanto, considerar Deus como sujeito é a ilusão fundamental da religião. Essa é a crítica da religião estabelecida por Ludwig Feuerbach: não aplicar os predicados divinos ao verdadeiro sujeito (o gênero humano) e sim ao sujeito ilusório (Deus). Desse modo, o que era Deus para a teologia clássica, em Feuerbach tornou-se “gênero humano”. Ele simplesmente mudou os atores, mas não os personagens (MOURA, 2005, p. 17). Sendo assim, torna-se sensato problematizar o status de ateísmo atribuído a esse pensador, pois, em verdade, o divino ainda permanece em sua filosofia como objeto de sua fé, só que camuflado sob o aspecto de “gênero humano”³.

Considerando o público a quem Nietzsche se dirige para fazer seu anúncio de que “Deus está morto”, pode-se dizer que Feuerbach ainda precisa escutar essa mensagem. Isso, por conseguinte, revela o quanto o ateísmo nietzschiano está distante em relação ao pensamento alemão do século XIX, pois, a morte de Deus em Nietzsche, de modo

³ Diga-se de passagem, a essência do homem, para Feuerbach, é a essência genérica. O indivíduo não tem sua essência em si, mas no gênero; o gênero é a essência do indivíduo. Sobre isso, suspeita Urbano Zilles (1991, p. 114): não seria a essência do gênero humano também uma abstração? Não estaria o indivíduo projetando algo para fora de si? Isso revela, para Zilles, o quanto Feuerbach não conseguiu libertar-se totalmente da metafísica teológica, pois, em momento algum fundamenta a infinitude da essência humana, mas simplesmente a postulou.

simbólico, intenta “denunciar a insipidez do movimento que se limita a difundir de maneira mecânica a fórmula *Deus morreu*” (ONATE, 2003, p. 67). Nessa denúncia, coloca-se em xeque a solidez de todos os valores e modelos (ciência, progresso, democracia) em que se assenta a civilização europeia, até mesmo o verdadeiro sujeito da religião de Feuerbach, o gênero humano. A partir de agora, o que se esconde por trás desses supostos fundamentos se clarifica, a saber, o niilismo. Qual a relação entre morte de Deus e niilismo? Tal questão será o objeto de reflexão do próximo tópico, quando será analisado o anúncio da “morte de Deus” em Nietzsche.

1.1 A “morte de Deus” em Nietzsche

O famoso texto que Nietzsche anuncia a morte de Deus é proclamado por meio de um homem louco e registrado no aforisma 125 d’*A gaia ciência*:

O homem louco. - Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? - E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”; gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais - quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior - e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”; disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram!” – Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igre-

jas, e em cada uma entou o seu *Requiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?” (NIETZSCHE, 2001, §125, p. 147-148).

O fragmento acima apresenta riquíssimos elementos, os quais servem como que instrumentos para se perceber mais de perto os traços do ateísmo nietzschiano e, conseqüentemente, tornar ainda mais evidente o distanciamento deste para com o de Feuerbach. Contudo, não é objetivo aqui refletir analiticamente cada símbolo empregado nessa citação. Entre esses presentes no texto, destaca-se o verdadeiro interlocutor de Nietzsche, a saber, aqueles que *não* tinham fé em Deus. Num primeiro instante parece insensatez dirigir-se, para anunciar a morte de Deus, àqueles que já se assumem não acreditar em Deus. Qual o significado dos ateus na trama do deicídio?

Porém, antes de responder a essa indagação, convém se atentar para outra informação do texto. Nietzsche se dá conta de que esse acontecimento é enorme e, por isso mesmo, “está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens”. Se esta notícia ainda não chegou aos ouvidos dos homens, significa dizer, então, que eles precisam escutar a notícia. Que homens seriam esses? O fragmento não diz claramente de quem se trata. No entanto, sabe-se que o anúncio da morte de Deus é dirigido àqueles que não criam em Deus, o que dá a entender que esse grupo de pessoas também necessita de ouvir aquela mensagem. Ainda não eram legítimos ateus.

Por que, segundo a filosofia nietzschiana, os ateus – Feuerbach - ainda careceriam de escutar que Deus morreu? Eles simplificam, banalizando as conseqüências nela envolvidas. Dito de outro modo, a morte de Deus para eles diz respeito a um problema meramente lógico e que deve ser resolvido mediante o processo de iluminação da razão (ONATE, 2003, p. 67). Assim, no lugar de um referencial que se mostrou ineficiente, deposita-se outro mais eficaz e tudo voltará ao normal. Por isso, para os ateus, não há por que temer, nem se assustar acerca do óbito de Deus (vide as gargalhadas que a proclamação do deicídio lhes provocam). Preservam a fé de que novos paradigmas serão instalados e lhes darão maiores estabilidade e conforto que os anteriores.

Nessa direção, como já foi apontada, encontra-se a crítica de Feuerbach à religião, propondo que a teologia é antropologia. Ele simplesmente substitui a essência divina pela humana, mostrando que a infinitude da essência divina corresponde à da essência humana. Eis a razão, portanto, de anunciar a morte de Deus entre aqueles que se diziam ateus.

Disso resulta que o conflito de Nietzsche não é exclusivamente com o Deus em seu sentido religioso. O anúncio da morte de Deus adquire, nesse contexto intelectual, uma amplitude que se tornaria um equívoco restringir simplesmente o pensamento nietzschiano a sistema dominado por algumas fórmulas violentamente anticristãs, como se o autor de *O Anticristo* estivesse criando valores anticristãos (FINK, 1988, p. 146; LEDURE, 1981, p. 56-66). O problema do divino em Nietzsche trata, no fundo, de questões bem

mais abrangentes, sobretudo para o campo investigativo filosófico, do que meramente promover o ateísmo ou a descrença.

Todavia, isso nem sempre é evidenciado em algumas leituras acerca do pensamento nietzschiano. Pelo contrário, é comum nos tempos hodiernos encontrar autores, cujas leituras têm por foco o ateísmo estrito⁴. Entre essas, destaca-se a obra *Tratado de ateologia*, cujo autor, Michel Onfray (2007), ficou famoso como filósofo fora do meio acadêmico instituído. Embora o estilo de Onfray lembre as críticas de Nietzsche ao cristianismo, ele recusa a tese de que Deus morreu: “Uma ficção não morre, uma ilusão não expira nunca, não se refuta um conto infantil” (ONFRAY, 2007, p. 4).

Segundo o filósofo francês, o ateísmo não teria se implementado tal como anunciado pelo homem louco porque, faltam provas que confirmem a morte de Deus (ONFRAY, 2007, p. 3). Estamos num contexto marcado pela presença do sagrado, do divino, do religioso, o que, para ele, torna ainda mais falso a morte de Deus. Disso fica claro o modo como Onfray interpreta o parágrafo 125 d’*A gaia ciência*: como uma sentença condenatória do Deus da religião, compreendendo-o como uma radicalização do ateísmo, isto é, como uma proclamação do “fim de Deus”, uma negação de todo e qualquer Deus e não apenas de uma divindade específica. Ora, tal leitura expressa superficialidade e fragilidade em relação ao texto nietzschiano, demonstrando pouco⁵ faro filosófico em sua interpretação.

Contudo, há também em nossa época autores que sublinham aspectos mais filosóficos da morte de Deus. Nessa perspectiva, não compreendem esse anúncio estritamente como o término da religião. Pisando este solo hermenêutico, emerge a importante contribuição do filósofo italiano Gianni Vattimo (2004). Para ele, a morte de Deus significa o fim de um fundamento último e não a asserção da inexistência de Deus: “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).

Por que o anúncio nietzschiano não se trata de uma defesa acerca da não-existência de Deus? Segundo Vattimo, defender tal proposição continuaria valer para ele como uma pretensa verdade absoluta, ou se quiser, um princípio metafísico (enquanto estruturação

⁴ Segundo Agnaldo C. Portugal e Abraão L. F. Costa (2010, p. 128), o ateísmo estrito é um fenômeno recente na história da filosofia, se comparado ao ateísmo em sentido amplo, que não nega toda e qualquer forma de Deus e de prática religiosa. Aquele ateísmo em sentido estrito, ganha destaque no pensamento ocidental, sobretudo, no século XVIII, com os materialistas franceses. A partir de então, o ateísmo significa simples e puramente uma recusa da religião e da crença num poder transcendente. De um lado, a crença em Deus torna-se inviável, pois está para além da possibilidade de investigação empírica. Por outro lado, a religião se mostrou uma fonte de intolerância e apoio aos poderes autoritários constituídos ao longo da história humana.

⁵ Agnaldo C. Portugal e Abraão L. F. Costa (2010, p.138) também registram certa superficialidade na exposição de Onfray: “O tom raivoso e militante do livro de Onfray desperta uma forte desconfiança inicial de que há ali pouco valor filosófico e científico. A desconfiança inicial se confirma amplamente no decorrer da leitura. A imputação ao monoteísmo dos males principais que há no mundo beira o ridículo, e as críticas aos elementos da fé judaica, cristã e islâmica são de uma superficialidade impressionante”.

lógica necessária na qual a realidade se espelha), só que ao revés. Assim, o anúncio da morte de Deus não está propondo uma metafísica ateísta, senão incorreria na pretensão de descrever adequadamente a realidade como algo do qual Deus foi excluído. Reconhecendo-se que não há fundamentos últimos, também não há mais razões suficientemente legítimas para ser ateu. Logo, uma das principais consequências da morte de Deus, foi justamente abrir um terreno propício para “a possibilidade da religião” (VATTIMO, 2004, p. 114).

Nesse sentido, é interessante notar que Vattimo (2004, p. 21) destaca em seu texto o aspecto de *anúncio* da morte de Deus em Nietzsche. Enquanto anúncio o fragmento supracitado não se evidencia como uma doutrina, no caso uma doutrina ateísta, que deva ser registrado pelo pensamento de forma objetiva, como pensa o já citado Onfray. Ademais, o parágrafo 125 d’*A gaia ciência* repleto de simbolismo, de metaforismo e marcado pelo tom profético, sinaliza o quanto esse trecho não é uma constatação com base em fatos. No entanto, a questão da morte de Deus não está confinada ao terreno do irracionalismo, ainda que quem pronuncie àquela mensagem seja um *homem louco*. Mas ele é *louco* na perspectiva de quem: do autor ou daqueles que já se encontravam na praça, os ateus?

Tal indagação mostra-se que não é meramente fortuito um homem demente proferir uma sentença tão significativa. Tradicionalmente considera-se a loucura como antítese da razão, contrário àquilo que é lógico, isto é, do que faz sentido. Sendo assim, o demente se encontra imerso no reino do caos, do sem-sentido. Tendo esclarecido a noção vigente de loucura, abre-se caminho para sugerir que o *homem louco* o é na perspectiva dos ateus, seu interlocutor. Pois, como já foi indicado, se para estes a questão de Deus é de ordem lógica – o que implica dizer que na busca pela causa do ser, a concepção de Deus é vislumbrada como causa primeira, fundamento do ser, justamente para não se regredir *ad infinitum* -, então, falar da morte de Deus soa como uma loucura, uma fala sem sentido, já que os ateus, neste contexto, estão habituados a se moverem em torno de um ponto estabilizador que os vinculam.

Qual a articulação do louco com o seu anúncio? No fundo, o louco não se coloca como privado da razão, mas deseja comunicar uma ampliação⁶ desta, tornando claro que o intelecto está inserido no território dos instintos. Isso porque, para Nietzsche, nenhuma outra coisa é considerada como real a não ser o nosso mundo de apetites e paixões. Segundo ele, não se pode descer ou subir a nenhuma outra “realidade” a não ser justamente à realidade de nossos impulsos, uns em relação aos outros (NIETZSCHE, 2009, §36, p. 47). Sendo assim, o anúncio do homem louco não aponta para um estado de demência, mas visa denunciar o apelo a fundamentos últimos, os quais são aqui representados pela ideia de Deus.

⁶ Em outras palavras, na filosofia nietzschiana 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).

A leitura de Vattimo, portanto, tem seu mérito ao apresentar o deicídio em Nietzsche, enquanto anúncio. No limite, a noção de Deus representa apenas uma ideia reguladora que regia a civilização ocidental, mas que agora perdeu sua força, sua sustentação. Enfim, a morte de Deus manifesta o hóspede mais incômodo da existência humana, o niilismo: “Que significa niilismo? – Que *os valores supremos desvalorizem-se*. Falta o fim; falta a resposta ao ‘Por quê?’ (NIETZSCHE, F. W. 2008, §2, p. 29). Dito de outra maneira, quando Nietzsche anuncia, de modo inesperado, a morte de Deus, ele não faz mais do que trazer à plena luz o nada latente e dissimulado na avaliação metafísico-cristã.

Compreendido como processo que move a civilização ocidental, Nietzsche narra a história⁷ do niilismo, situando-a em suas mais diferentes etapas. Destas é importante mencionar apenas a última forma do niilismo, o niilismo ativo que concerne à transmutação do homem. Este não se limita a desmascarar o nada que se encontra na base dos valores e estruturas, tampouco deixa de produzir e criar novos valores e novas estruturas de sentido, porém, conscientes de sua natureza hermenêutica, isto é, enquanto produções humanas, demasiado humanas.

Conclusão

Como se observa pelo exposto até aqui, a morte de Deus em Nietzsche assume conotações próprias, distintas do seu contexto filosófico. Sua especificidade não consiste em um brado retumbante sobre o fim de Deus, em seu sentido religioso, mas enseja um processo de desnudamento dos ideais possibilitadores e norteadores do Ocidente, evidenciando o seu pressuposto caráter fictício.

Consequentemente, a experiência da morte de Deus leva o homem a vivenciar radicalmente o niilismo, o vazio de sentido provocado pelo aniquilamento dos valores transcendentais. Contudo, ela não representa para Nietzsche unicamente a absoluta e insidiosa ausência de fundamento de cada existência, da qual ele é testemunho. A morte de Deus alcança para ele, ao mesmo tempo, um caráter positivo, qual seja a possibilidade de uma nova aurora, na qual o homem assume como intendente o processo vital, sem interferências de diretrizes extrínsecas. Para tanto, requer também a emergência de uma dimensão ultra-humana – *além-do-homem* -, na qual a vontade se mostra não mais em seu caráter metafísico, mas como *vontade de poder*, entendida enquanto necessidade intrínseca e perene de auto-superar-se. Dar conta disso pelo pensamento significa defrontar a morte de Deus como o maior dos acontecimentos recentes.

⁷ Esta dinâmica com que o niilismo nietzschiano é caracterizado pode ser percebida nitidamente em sua obra escrita em 1888, *Crepúsculo dos ídolos*, especialmente no texto “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula” (cf. NIETZSCHE, 2006, IV, p. 31-32).

Referências

- AMENGUAL, G. Crítica de La religión y antropología em Ludwig Feuerbach: la reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo. Barcelona: Editorial Laia, 1980.
- ARALDI, C. L. Considerações acerca da 'Morte de Deus' em Nietzsche. Dissertatio, Pelotas, n. 4. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/antigas/dissertatio4.pdf>>. Acesso em: 17 jun. 2012.
- FEUERBACH, L. A essência do cristianismo. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- FINK, E. A Filosofia de Nietzsche. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988.
- HEIDEGGER, M. Nietzsche II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- LEDURE, I. O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche. CONCILIUM: Nietzsche e o cristianismo. Petrópolis, v. 5 nº 165, p. 56-66, 2 sem. 1981.
- MOURA, C. A. R. de. Nietzsche: civilização e cultura. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NIETZSCHE, F. A vontade de poder. Trad.: Marcos Sinésio P. Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- _____. Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. A gaia ciência. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro. Trad.: Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.
- ONATE, A. M. Entre *eu e si*, ou, A questão do humano na filosofia de Nietzsche. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.
- ONFRAY, M. Tratado de ateologia: física da metafísica. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- PORTUGAL, A. C.; COSTA, A. L. F. O ateísmo francês contemporâneo: uma comparação crítica entre Michel Onfray e André Comte-Sponville. Horizonte, Belo Horizonte, v. 8, n. 18, p. 127-144, jul./set. 2010.
- SOUZA, D. G. de. O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach. 2ª. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- VATTIMO, G. Depois da cristandade. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- ZILLES, U. Crítica à crítica de Feuerbach. In: Filosofia da Religião. São Paulo: Paulus, 1991, pp. 112-119.

ENTRE DEUS E O NADA - A BUSCA DE SENTIDO A PARTIR DE UMA RACIONALIDADE DA FÉ

Vinícius Andrade de Almeida*

Resumo: *Com o advento do Iluminismo nos meados do século XVII, surge uma crítica substancial à religião e à fé cristã com o intuito de substituí-las por uma religião natural culminando para um ateísmo naturalista bem como por uma fé humanista no progresso, cuja finalidade visa à tentativa de suplantar a fé religiosa por uma racionalidade intramundana. A fé no homem e no progresso científico são frutos desse tipo de racionalidade que também mostrou seus limites. A problemática que envolve a questão da fé e da razão no contexto atual é a de que ambas passam por uma crise global da qual não sabemos se será uma crise de sobrevivência ou de passagem para um novo paradigma de religião e racionalidade. Em ambos os casos, Nietzsche se encontra como uma figura-chave. Os desafios se dão a partir da contraposição de sentido entre Deus e o nada. As ideologizações modernas sucumbiram diante da falta de fundamentação e de legitimação racional do qual o niilismo aparece como alternativa à carência de tais fundamentações últimas. O objetivo deste trabalho é discutir a racionalidade da fé, entendendo que razão e fé não são constituídas de uma única característica ou modalidade, mas que podem se estabelecer como elemento integrador da dimensão humana na busca pelo sentido das coisas e de seus diversos significados. Conclui-se, portanto, que a razão não é o todo, mas precisa estar em todo lugar, também no fenômeno religioso, sob pena de irracionalidade, fundamentalismo dogmático e condutas sectárias. Assim como a razão, a fé não é apenas uma realidade pura ancorada em verdades absolutas. Por isso, tanto a fé como a razão são limitadas, uma vez que o próprio ser humano o é.*

Palavras chave: 1. Razão. 2. Fé. 3. Niilismo

Introdução

Com o advento do Iluminismo nos meados do século XVII, surge uma crítica substancial à religião e à fé cristã com o intuito de substituí-las por uma religião natural culminando para um ateísmo naturalista bem como por uma fé humanista no progresso, cuja finalidade visa à tentativa de suplantar a fé religiosa por uma racionalidade intramundana. A fé no homem e no progresso científico são frutos desse tipo de racionalidade que também mostrou seus limites.

* Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte – FAJE.

Segundo ESTRADA, “A fé e a razão parecem estar se encaminhando para uma crise global, a qual ainda não sabemos se será uma crise de sobrevivência ou de passagem para um novo paradigma de religião e racionalidade”. (ESTRADA, 2007, p. 219).

Em ambos os casos, o autor afirma que Nietzsche é a figura-chave. Assim, os desafios da teologia se dão a partir da contraposição de sentido entre Deus e o nada. Aqui o filósofo se traduz como o mestre por excelência do niilismo. A tentativa iluminista de uma razão pura que é capaz de autocrítica se mostrou limitada e revelou-se ilusória. Por isso, as ideologizações modernas sucumbiram diante da falta de fundamentação e de legitimação racional, e do qual, ainda segundo o autor, “o niilismo aparece como sendo alternativa à carência de fundamentações últimas” (ESTRADA, 2007, p. 262).

Para o autor, a decadência das vias tradicionais do teísmo filosófico desembocou na condenação dos sistemas metafísicos, em favor de uma concepção científica, pragmática e utilitarista da vida. As críticas ao teísmo e à religião revelaram-se mais universais do que se pensava. Criticava-se o teísmo filosófico pelo fato de ele ser infundamentado, carente de base experiencial e uma hipótese extrapolada e arbitrária. Era apresentado simplesmente como o resultado da dinâmica projetiva da subjetividade humana, como ilusão, erro ou desengano, como mito funcionalmente necessário, mas sem validade racional.

Esses argumentos se reverteram em construções sistemáticas, para acabar sendo aplicadas aos sistemas metafísicos, tanto os da teologia natural, quanto os baseados na subjetividade humana, nos quais tentou-se substituir Deus pela natureza, pela história, pela razão, pela humanidade, pela classe social ou pelo simples indivíduo, como referencial último de uma filosofia da história.

A crise metafísica atual deve ser precedida por uma revisão da razão e do sujeito que interpreta a realidade e se interpreta a si mesmo. É muito mais fácil destruir do que construir, mas a condenação das grandes crenças do passado só pode ser condição necessária, nunca suficiente, quando se trata de abrir perspectivas de futuro.

1.1 A rejeição do sentido cristão em Nietzsche

Para ESTRADA, a crítica de Nietzsche se funda na rejeição cristã ao problema do sentido diante da vida, da morte, e do sofrimento. Ao questionar o sentido dado pela religião como um caminho de salvação e resposta para o problema do sofrimento, o filósofo definia essa resposta teológica e moral (culpa e castigo) da existência como sendo fruto dos ideais ascéticos com base no dualismo pecado e sacrifício, onde Deus é a resposta para encontrar o sentido da vida ou a referência para distinguir entre o verdadeiro e o falso, ambos vislumbrados com base, sobretudo por um transmundo platônico.

De acordo com Nietzsche:

“Quanta gente há ainda que raciocina assim: “A vida seria insuportável se não houvesse Deus!” (Ou como se diz nos círculos idealistas: “A vida seria insuportável se faltasse no fundo sua significação moral!”) – Por conseguinte, é necessário que haja um Deus (ou uma significação moral da existência)! Na verdade, a coisa é bem outra. Quem se habituou a essa ideia não deseja viver sem ela: ela é, portanto, necessária para sua sobrevivência – mas que presunção em decretar que tudo o que é necessário à minha sobrevivência deve realmente existir!”.(NIETZSCHE, 2004, p. 71).

Assim ao anunciar a morte de Deus na cultura ocidental o filósofo arrasta consigo a fé na razão, no sujeito, na verdade e na liberdade, no progresso e, acima de tudo, no sentido da vida e da história.

Mesmo que, segundo o filósofo, a religião seja uma negação da vida, uma moral, um chamado à obediência e ao sacrifício, um conjunto de leis e doutrinas que se impõem ao homem, nada disso ainda é essencial ao mesmo. Falar de Deus é de fato uma característica da religião, embora nela também estão presentes questões éticas, doutrinárias, culturais, práticas e filosóficas.

É na busca pela afirmação de Deus na qual giram a própria compreensão do homem e da forma de interpretar o mundo, do sentido da história e a própria validade da razão e da liberdade, que também a religião se insere.

De acordo com ESTRADA,

“O cristianismo é uma cosmovisão que adquire significado a partir de uma história: a do descontentamento e da insatisfação últimos em relação ao mundo e à existência pessoal, para os quais procura um sentido que vai além da própria história. A transcendência de Deus permite aos cristãos relativizar o universo como algo contingente e infundamentado... O mundo não pode justificar-se por si mesmo: é um problema para a ciência (a origem do universo), um enigma para a filosofia (por que há algo e não nada) e um mistério para o homem religioso (qual é o significado do mal, por que há mal e não bem, como fugir dele). A perspectiva cristã exige o distanciamento da realidade material, não aceitando que o universo seja a realidade referencial última, mas abrindo-se à pergunta pelo seu sentido último, sua origem, finalidade e valor”. (ESTRADA, 2007, p. 223).

A diferença de Nietzsche e do cristianismo está exatamente na forma de estabelecer o sentido da vida, onde este o direciona partindo da finitude e do significado do sofrimento dos homens e não o contrário, ou seja, a partir da imortalidade ou mesmo da ideia de que existe um transmundo regulador e capaz de dar o sentido e significado acerca do sofrimento e do mal. Resta, portanto ao homem assumir de forma individual, sem refúgios nem apoio nos outros, rejeitando a compaixão e a lamentação como formas pessoais de decadência incompatíveis com a autoafirmação individual pretendida à abertura da alegria vital, da afirmação da criatividade e do gozo corporal, ao amor à criação de valores, contra o sentimento de culpa, pecado, castigo ou quaisquer sacrifícios cristãos.

Assim, é preciso deixar de procurar sentido, verdade, bem e segurança como uma necessidade absoluta e ou reguladora a partir de sistemas capazes de responder pela tota-

lidade. Para ESTRADA (2007),

Nietzsche prepara o homem para viver sob o mau tempo, sem consolo nem refúgios, que assume a realidade como é, e em vez de se lamentar vive com alegria e criatividade. A tradicional busca de uma ordem, tão antiga quanto a filosofia, com suas implicações de hierarquia, estabilidade e fixidez, é o resultado de uma projeção humana que está à procura de uma segurança negada pela realidade. (ESTRADA, 2007, p. 227).

Não se chega a uma realidade última e independente da interpretação subjetiva dos indivíduos. Nietzsche captou muito bem o afundamento da certeza divina, a morte de Deus na cultura ocidental. Mesmo assim continua sendo crente, porque crê, aspira e busca o super-homem, para além do homem.

Segundo ESTRADA:

Hoje também poderíamos inclusive afirmar que é mais difícil crer no homem do que no próprio Deus, porque a história do século XX levou-nos a perder a fé na fecundidade da própria criatividade humana, e somos muito mais conscientes da destrutividade inerente à vontade de poder. Também a fé em Deus acaba se tornando mais difícil, pois o contexto sociocultural nos desanima quando se trata de colocar a questão do sentido. De fato, podemos falar de uma resignação que leva à renúncia da transcendência, tanto da divina quanto da intramundana, e que se traduz num agnosticismo e num ateísmo que se introduz até mesmo no cristianismo, frequentemente muito mais preocupado com a defesa de crenças, morais e mediações do que com o próprio Deus. O desencanto e a insatisfação é o que torna atrativo o niilismo nietzschiano e seu refúgio numa estética da existência. (ESTRADA, 2007, p. 244).

Tal a importância de pensarmos em uma racionalidade da fé que seja capaz de fortalecer as relações humanas e fecundar permanentemente a própria criatividade do homem na busca por respostas às questões do sentido da vida de forma sempre aberta.

1.2 Crise do paradigma clássico

Este homem desencantado que renunciou aos ideais transcendentais, ao divino, agora está condenado ao finito, ao transitório, ao relativo, do qual fazemos parte enquanto seres humanos. O que acontece é que não nos contentamos apenas com isso, uma vez que a própria razão se mostra insuficiente para dar conta de responder esse novo paradigma. Uma racionalidade da fé já torna possível esse salto, uma vez que o homem tem a possibilidade de abrir-se no mínimo à uma visão mais ampla de mundo onde a razão instrumental e técnica não conseguem dar respostas suficientes.

Se não nos contentamos com a realidade do universo como sendo última ou que exista por si mesma, o universo se abre à pergunta sobre Deus, levando a razão a um horizonte de transcendência capaz de superar a imediatez do dado e capacitando o homem a abrir-se na sua totalidade. Para ESTRADA, “a imanência é a outra face da transcendência” (ESTRADA, 2007, p. 224). O cristianismo afirma que toda pessoa pode ter experiência de

Deus, sem que esta deixe de ser subjetiva. A inspiração, a motivação ou a iluminação podem ter uma origem divina, mas trata-se sempre de fenômenos humanos. Por isso mesmo são suscetíveis de análises a partir de perspectivas psicológicas, sociais, antropológicas, etc., que esclareçam suas causas imediatas e imanentes. Entendo dessa forma que dar razões para justificar a fé é algo necessariamente plausível.

A contribuição de Habermas, segundo ESTRADA (2007), também partilha dessa crítica às metafísicas tradicionais como imagens fechadas de mundo e sistemas unitários de identidade. Com isso, o discurso racional da fé de cunho metafísico tradicional com visão de mundo unitário e sistemático perde o sentido. No entanto, a abertura de uma visão de mundo onde o discurso racional da fé possa fornecer uma nova possibilidade de sentido pautado na multiplicidade seria a chave para esse novo paradigma.

Para ESTRADA,

No contexto da racionalidade argumentativa que busca proposições universais e consensuais não é viável um apelo a Deus para fundamentar os valores ou dar resposta ao problema do sentido da vida humana. Passa-se das imagens metafísicas do mundo, sobretudo das imagens religiosas, à racionalidade ética intersubjetiva, que fundamenta os valores a partir do consenso, alcançado discursivamente. (ESTRADA, 2007, p. 269).

Tal a importância para a compreensão de uma racionalidade que se abre no horizonte e não se fixe em discursos acabados, sobretudo àqueles cuja pretensão universal se vale para fundamentar e propor uma resposta ao sentido da vida que seja única.

Contudo, Habermas entende que não é possível apoiar-se em nada fora da razão argumentativa e do método procedimentalista de legitimação de proposições, proclamando o fim da metafísica e do teísmo filosófico.

Segundo ESTRADA,

Já não haveria possibilidade de uma fé que pergunte ao intelecto na linha tradicional de fé e razão, porque o conteúdo substancialista e dogmático da religião as tornaria inviáveis para uma legitimação pública submetida às regras da linguagem racional. A religião pertenceria às tradições da vida boa, enquanto só aquilo que concerne à justiça poderia submeter-se ao procedimento universalista. O problema reside, contudo, em que a comunidade de falantes não pode se subtrair às raízes cosmovisionais das quais parte, e em que a opacidade do mundo da vida impede que se consiga captar as motivações, predisposições e pressões sociais que determinam tanto o discurso quanto o consenso alcançado. (ESTRADA, 2007, p. 270).

Não há confiança nas capacidades da razão para chegar à realidade e interpretá-la, o que faz que se perca a referência. Não há universalidade, necessidade, nem certeza, porque falham as experiências e as regras da linguagem a partir das quais poderiam ser legitimadas as cosmovisões metafísicas. A novidade está na radicalidade com a qual se enfrentam a complexidade e a heterogeneidade da realidade, inviabilizando o discurso universal.

Não há sujeito a partir do qual se possa fazer esse discurso, nem uma estrutura fixa e permanente que se possa conhecê-lo, nem regras epistemológicas que o legitimem como válido. Caem por terra o realismo metafísico e as pretensões unificadoras da razão. O devir substitui o ser, o evento ou acontecimento substitui o fundamento, a interpretação substitui os fatos, a descontinuidade substitui a tradição contínua, e a ausência de metas substitui a teologia determinista.

A antiga preocupação metafísica pela ordem dá lugar ao não sistemático, ao fragmentário, não há razão universal. Nesse sentido, ESTRADA nos diz que “a pós-modernidade se torna antimodernidade, deixando assim de ser uma correção e um amadurecimento do iluminismo para transformar-se numa regressão irracional. O grande desafio que se delinea hoje é a vinculação entre metafísica e niilismo”. (ESTRADA, 2007, p. 275).

Conclusão

Diante do assombro do homem no mundo é que se faz a pergunta pelo seu funcionamento e seu significado. Segundo ESTRADA, “desde kant há consciência de que o ser humano tem pretensões e afirmações que o superam, que não pode fundamentar nem justificar racionalmente e das quais, no entanto, não pode prescindir”. (ESTRADA, 2007, p. 278). A admiração, a curiosidade e a busca de sentido, além de gerar conhecimento, faz com que essa busca torne o homem capaz de abrir-se ao horizonte incomensurável e ilimitado de possibilidades para sua passagem no mundo da vida. A partir daí podemos entender as perguntas metafísicas como inevitáveis e constitutivas, perguntas últimas para as quais só há respostas penúltimas.

ESTRADA aponta que,

Da época mítica até à pós-metafísica atual continuamos precisando de orientações, referências culturais, crenças e teorias que supram as carências instintivas do homem, para quem a cultura é uma segunda natureza, e que precisa de valores e convicções para dar um sentido à sua vida, para canalizar sua curiosidade e ânsia de saber e para encontrar linhas de conduta. Tudo isso é o que as metafísicas oferecem, as quais são constitutivas e não conjunturais para o homem. (ESTRADA, 2007, p. 279).

As inevitáveis pretensões de falseamento de uma razão crítica que procura provas a favor ou contra sempre tropeçam na tomada de consciência de que não há um sistema que possa responder a todas as impugnações. Por essa razão não é possível uma metafísica unitária e universal.

A nossa cultura secularizada implica numa cultura da suspeita compatível com as dúvidas e os questionamentos próprios gerados por ela mesma ao longo de sua trajetória. O autor enfatiza que,

a cosmovisão adotada pode ser um pensamento argumentado com convicções racionais, mas sempre contém pressupostos básicos indemonstráveis acerca do mundo, da

razão e do homem. Na atualidade, a metafísica predominante baseia-se na absolutização da racionalidade científica e do princípio de verificação, direta ou indiretamente. Se em outras épocas a metafísica se aproximava da religião, com a qual possui um parentesco conflitivo, hoje se inclina muito mais para a linha da ciência. (ESTRADA, 2007, p. 280).

O importante aqui é pensarmos de maneira sempre aberta no que tange a perspectiva metafísica, eliminando qualquer possibilidade de absolutização de sentido ou de verdade que a mesma possa trazer, renunciando à sistematicidade e unidade das metafísicas anteriores buscando, contudo à crítica da pluralidade de cosmovisões para uma maior compreensão do mundo e do homem.

Uma coisa é que haja um conhecimento fragmentário da totalidade, e outra que se renuncie a isso. Já não existe uma pretensão de totalidade alcançada, e muito menos que seja a única existente. Assume-se a provisoriedade e contingência da própria perspectiva, uma chave hermenêutica dentro do conflito de interpretações que é hoje a filosofia. Isso não implica neutralidade, nem equiparação da pluralidade com a afirmação de que todas as cosmovisões são igualmente válidas. Por isso, de acordo com ESTRADA, “o teísmo filosófico tem como inevitável companheiro de viagem o agnosticismo e o ateísmo humanista, ambos com pretensões de interpretação da totalidade iguais às do próprio teísmo e, enquanto tais extrapolações indemonstráveis”. (ESTRADA, 2007, p. 285).

A exposição sobre a ideia do acerca do tema Fé e Razão, demonstra que a razão não é o todo, apesar de se configurar necessariamente em todo lugar, inclusive no âmbito da Fé. Essa por sua vez sem o subsídio racional estaria fadada a irracionalidade e aos fundamentalismos dogmáticos. A fé, portanto não pode renunciar ao uso da razão, sob pena da irracionalidade, mas também acerca do sentido da própria vida, onde este deve estar ancorado sob bases racionais para justificar o próprio sentido. Na sociedade moderna a religião não é a única a dar sentido à realidade, pois existem outras esferas que também dão sentido ao homem. Sendo assim ela precisa dialogar de forma racional com outras esferas para sustentar suas razões que fundamentam seu sentido.

Tendo em vista a atual conjuntura moderna onde impera o individualismo, - diferente do modelo metafísico tradicional - aqui, cada um de modo particular, se torna responsável para responder às questões que dizem respeito ao sentido da vida. A racionalidade científica e do progresso sem limites é uma dessas esferas que continua a nortear e dar sentido a quem adere a esse modelo individualista de vida. Aqueles valores metafísicos que um dia nortearam a humanidade, hoje não servem, não fazem mais sentido, são descartados, o que gera uma grande desconfiança na própria manutenção deste mundo da vida no qual estamos inseridos. Será mesmo que ainda hoje esses valores não fazem mais sentido? Precisariam ser trocados, reformulados ou banidos de vez?

O homem enquanto um animal que se pergunta, que transcende o dado e o impregna de significações e sentido se vê na incumbência de criticar essa imagem de mundo atual da qual ele se insere para poder dar respostas que levem a humanidade a um futuro

com menos desigualdades, sem guerras, sem fome, sem miséria e etc. Podemos questionar e buscar o sentido da realidade ou da totalidade do mundo da vida no qual estamos inseridos a partir de uma racionalidade da fé, uma vez que a razão é ao mesmo tempo intuitiva e discursiva, sem privilegiarmos apenas esta última.

Sendo assim, o cristianismo não pode renunciar à crítica racional a partir de uma fé que pergunta ao intelecto e se abre à crítica filosófica do qual o fundamentalismo idolátrico levaria ao irracionalismo e não à abertura à transcendência de significados amplos e profundos sem tirar o homem do mundano, terreno e finito, que é o seu âmbito constitutivo.

Referências

- ESTRADA, Juan Antônio. *A impossível Teodicéia*. A crise da fé em Deus e o problema do mal, São Paulo, Paulinas, 2004.
- ESTRADA, Juan Antônio: *Imagens de Deus*. São Paulo: paulinas, 2007. p. 219-288.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia Ciência*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos livres. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Vol. II. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os pensadores).

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

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.

O DIVINO MERCADO: AS PULSÕES HUMANAS NO MUNDO NEOLIBERAL — COMO OS SETE PECADOS CAPITAIS SE ELEVARAM À CATEGORIA DE VIRTUDE

Albert Drummond Lopes*

Resumo: *Com a chegada do Capitalismo, a Igreja viu-se obrigada a adaptar-se ao novo mundo, por vezes necessitando adequar suas doutrinas morais à nova “lógica” social. Entre essas doutrinas se encontram os pecados capitais, os sete principais vícios humanos, responsáveis por encabeçar todo o resto dos males existentes em nós. Se outrora Aristóteles e os padres do deserto acreditavam que deveríamos controlar, se não extinguir, nossas paixões, hoje, na contemporaneidade somos estimulados a libertá-las. Todos os pecados capitais, sem exceção, são tidos como virtudes nesta sociedade neoliberal atual corroída pelo afã consumista: estimulamos a inveja como fórmula substancial para o sucesso; a avareza se tornou um valor dos bem-aventurados dentro da sociedade consumista; a ira é fomentada pelos fundamentalistas políticos e religiosos; compramos a gula que nos é enfiada goela abaixo; a castidade se tornou um pecado grave enquanto a luxúria se limpa da lama em que sujou durante toda a Modernidade; a ditadura do aparentar ser, do reconhecimento imediato ou do deixar-se ver inflama o nosso gosto pela vaidade e, por fim, a preguiça se torna a utopia do capitalismo, no qual se almeja um ócio eterno. Trabalhando com conceitos de moral, neoliberalismo, pulsões e mercado, pretendo compreender melhor a construção dos valores morais dentro da doutrina dos sete pecados e sua inversão na sociedade contemporânea.*

Palavras Chave: *Sete pecados capitais. Neoliberalismo. Moral católica. Inversão de valores. Pós-Modernidade.*

1. Construindo a doutrina dos pecados capitais

A *amartia*¹ é uma expressão utilizada na *Poética* de Aristóteles, que faz alusão direta às tragédias gregas e seus heróis. Em sua essência, a *amartia* é a ignorância combinada com a ausência criminosa, dispondo de uma parte do indivíduo: uma falha de caráter, que o torna responsável por sua queda. Nas primeiras traduções latinas da *Poética*, o conceito mais abordado de *amartia* era sua tradução direta a pecado (do latim *peccatum*), transgressão (*scelus* ou *praevaricatio*) e ofensa (*flagitium*), o que nos dá uma ideia do peso moral

* Historiador e Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bolsista PROSUP. email: a_drummond@hotmail.com

¹ *Amartia* ou *hamartia*, “desmedida” no grego antigo. Sua significação: pecado (DELUMEAU, 2003, p. 358).

atribuído ao termo. Essa interpretação perdurou por grande parte da Idade Média, convivendo inclusive com outras leituras, tais como falha no caráter e caminhada para o vício.

No período medieval, a palavra vício, do latim (*viciium*), passa a ser utilizada para designar uma consequência da *amartia*. Na Antiguidade Clássica, porém, é que os vícios humanos já começam a ser abordados como um mal social. Em 300 a.C., Aristóteles aborda em *Ética e Nicômaco* (2001) as constituintes da moral, do bem e da virtude, que estão diretamente relacionadas às paixões e aos prazeres, contrapondo-se, é claro, aos vícios, que, por sua vez, poderiam ser controlados e até evitados. No entanto, nossas disposições morais nasceriam de atividades semelhantes às virtudes e às paixões. As paixões tenderiam ao excesso ou à deficiência, já as virtudes levariam à moderação, que está entre dois extremos, entre dois termos opostos e ambos no mesmo gênero.

Aristóteles compreende que nossas paixões são como os instintos: podemos trabalhá-los, controlá-los, até evitá-los, mas não podemos extingui-los. Os gregos exemplificaram parte do “mal” humano, porém, foi com Evágrio Pôntico que a “doutrina” dos vícios começou a ser analisada dentro de uma perspectiva cristã. Pôntico traça as principais doenças espirituais que afligiam os monges, oito males do corpo e da alma sua preocupação com a “autoflagelação” fez de Pôntico o responsável pelo início do que viria a ser a Teologia Moral Católica, uma vez que ele foi o primeiro a organizar de forma sistemática os males humanos, oferecendo um aprofundamento dos estudos morais, da alma e do corpo. Pôntico (2012) é enfático, classificando e analisando cada um dos males listando-os e ordenando-os: gula, luxúria, avareza, ira, tristeza, aborrecimento, vanglória e soberba.

Entre 1545 e 1563, durante o Concílio de Trento, a lista dos pecados se tornou fixa nos preceitos doutrinadores da Igreja, oficializando de vez todo o trabalho acerca da alma humana e seus defeitos. O discurso sobre os pecados, ao mesmo tempo em que denuncia o mal e procura inculcar as atitudes legítimas da ética católica é um instrumento valioso pelo qual a Igreja difunde seus valores no seio da sociedade e aumenta seu controle sobre ela.

Para Baschet, a Igreja empreende dessa maneira uma exploração exaustiva e minuciosa dos sentimentos e das paixões, que se inscreve em uma arqueologia da psicologia ocidental; [...] também faz ver, ao mesmo tempo, o mal e o remédio que pode curá-lo [...] (BASCHET, 2000, p. 380). Por meio da conceituação dos pecados, a Igreja reivindica para si também o monopólio da missão que lhe permite absolvê-los. Assim, nasce a força pastoral dos conceitos do pecado e do perdão, cujo desenvolvimento, tanto na Idade Média quanto hoje, é considerável. Tais conceitos visam a potencializar a culpabilidade dos fiéis e, sobretudo, à valorização dos meios de salvação oferecidos pelos clérigos (BASCHET, 2000, p. 380). Baschet (2000, p. 380) discorre ainda sobre o medo imposto com o uso dos pecados e sobre como existiu uma hierarquia dentro da lista dos pecados, hierarquia mutável, uma vez que consegue acompanhar as mudanças sociais.

A Igreja utilizou a lista dos pecados para comedir certos hábitos e (ou) costumes sociais, envolvendo desde o próprio clero até as classes mais baixas. Por um longo período

(séculos XII-XIX), a lista foi didaticamente divulgada pelos padres, em sermões e diversas iconografias – vitrais, pinturas, murais e escritos literários – ilustrando como seriam as punições aguardadas no Inferno e no Purgatório.

2. A inversão dos valores morais no neoliberalismo

Antes de entendermos como se deu a inversão dos valores morais, é imprescindível compreender a inserção das principais ideologias responsáveis por modificar a mentalidade do homem moderno.

Ao longo do tempo, a Igreja Católica acumula uma vasta gama de conhecimentos, opiniões e atuações no que diz respeito aos desvios morais: os conceitos de pecado e de pecar tiveram extensa evolução durante a história da Igreja, que, com vistas a proteger suas próprias posições, reordena e modifica a gravidade e a ordem dos mesmos segundo o contexto histórico. A “versatilidade” da Igreja em adaptar-se fez com que a própria instituição permanecesse vigente, porém grande parte de sua doutrina se alterou durante a história. Durante toda a Idade Moderna, a moral católica oscilou, seja pendendo para uma afirmação ou consolidação de seus preceitos, seja anulando-se, questionada por novas linhas de pensamentos que surgiam, entre elas o Liberalismo.

Em meados do século XX, “novas” correntes ideológicas surgem: a mais forte e a “principal” delas foi o pós-modernismo², que assumiu o direcionamento a uma nova linha de pensamento, se responsabilizando pela ressignificação de toda uma milenar acepção desenvolvida pela Igreja durante a história. O pós-modernismo desregulou uma linearidade dentro da moral católica já construída e validada, invertendo seus valores. “As doutrinas éticas pressupunham certa homogeneidade local, em que podiam reescrever exigências institucionais como normas interpessoais e com isso reprimir realidades políticas nas “categorias arcaicas do bem e do mal” [...]” (JAMESON *apud* ANDERSON, 1999, p. 77).

O pós-modernismo trouxe a possibilidade do questionamento e da autonomia, desconstruindo doutrinas enraizadas, desqualificando-as e oferecendo vastas opções, se o pós-modernismo projetava o indivíduo cada vez mais dentro da lógica do mercado, a retomada do liberalismo, o neoliberalismo³, o inseriu de vez. Essa “nova” ideologia trouxe consigo um desejo de liberdade, onde o homem basta-se a si mesmo quando inserido no mercado e, neste particular, a economia não segue leis, mas *tendências*. (GALVÃO, 1997). Para Assmann (1989, p. 232), o neoliberalismo fez com que tudo que era produzido pelo homem

² Neste texto, utilizo o conceito de Frederic Jameson de pós-modernismo: “um novo estágio do capitalismo ou um capitalismo tardio” (JAMESON, 1985). De forma simplificada, seria a desconstrução dos conceitos ideológicos dominantes durante a Idade Moderna e a valorização do indivíduo e a efetividade da relação entre o indivíduo e o mercado.

³ A partir de 1970, a ideologia liberal retorna, desta vez como Neoliberalismo. É preciso salientar que o prefixo *neo* não se refere a uma nova corrente do liberalismo, mas sim à retomada de alguns preceitos liberais no contexto do pós-modernismo. “O centro de toda prática neoliberal é o mercado e, por conseguinte, o consumo.” (GALVÃO, 1997, p. 54-55).

fosse reduzido à condição de mercadoria; a natureza e todos os recursos naturais e o próprio ser humano, parte dos mecanismos mercadológicos, foram reduzidos a mercadorias.

O sistema de mercado só conseguiu impor-se quando conseguiu impor uma determinada visão do homem, como marionete dirigida pelo interesse próprio na competitividade do mercado, dispensando de angustiar-se com esforços de repensar, sempre de novo, as possibilidades da liberdade própria e alheia, numa conjugação social de ambas. A liberdade ficou dogmaticamente definida: as relações contratuais do mercado são a única liberdade possível. [...] Quem parafraseasse, na primeira etapa, o salmo 23(22), aplicando-o (“O Mercado é meu pastor, nada me pode faltar”), hoje poderia rezá-lo com mais devoção ainda, se estiver de acordo com a ideologia neoliberal. (ASSMANN, 1989, p. 234, 253).

O neoliberalismo definiu novos contornos sobre a relação do homem com a religião: se por um lado ele a descarta, apoiando-se nos mecanismos disponíveis do mercado, por outro ele se agarra de forma fundamentalista e enfática aos diversos “novos” deuses. Este homem não precisa mais de um direcionamento sobre seu agir, sua conduta e sua ética já que o próprio mercado o oferece.

Os conceitos de ética e conduta estão diretamente ligados a outros dois conceitos – moral e moralidade – que, de certo foram desenvolvidos pela Igreja durante seu percurso na história. O principal interesse da Igreja era direcionar o homem a uma conduta que estivesse de acordo com as doutrinas católicas e, para isso, ela desenvolveu um longo processo de caracterização ou definição das “condições humanas”. Seguindo a linearidade do desenvolvimento dessas “condições humanas e morais”, passamos por Aristóteles que definiu os conceitos de vícios e virtudes. Segundo ele, nascemos com virtudes; ao cometermos a *amartia*, porém, desviamos nossa essência virtuosa e caímos no vício. Na Idade Média, a Igreja adaptou e moderou esses conceitos a “condições de pecados e virtudes”. A Igreja define então nossos vícios e classifica-os como pecados, com os quais nascemos e, por meio de *más* influências, podemos cometê-los ou permanecer com eles. Apenas no início do século XX é que essa concepção iria mudar: em 1915, Freud resgata a ideia de Aristóteles sobre as paixões humanas (instintivas e pulsionais) e, trabalhando com o conceito de pulsões, desconstrói e desmistifica as ideias de vício e de pecado (ou pecado original) já consolidadas pela Igreja. Para Freud (*apud* Blanco, 2013), pulsão (do alemão *Trieb* que significa *broto*) é uma forma germinativa do querer, que pode ser estimulada pelo ambiente em que vivemos. Todos temos essa força natural e tanto os vícios de Aristóteles quanto os pecados da Igreja nada mais são que pulsões, instintos naturais do ser humano, que os comete quando a sociedade os estimula. As teorias apresentadas têm um ponto em comum: vícios, pecados e pulsões podem ser contidos.

A construção do homem neoliberal se dá principalmente através da renúncia ao instinto: “os prazeres da vida civilizada vêm num pacote fechado com os sofrimentos, a satisfação com o mal-estar, a submissão com a rebelião (FREUD *apud* BAUMAN, 1998, p. 8). As compulsões do homem neoliberal, suas regulações e supressões são a marca registrada do pós-modernismo resultando nos excessos, antes trabalhados pelos gregos, con-

denados pela Igreja e, agora, validados pela lógica do mercado. O mercado oferece possibilidades de satisfazer os mal-estares dos homens, as pulsões de Freud elucidam a questão do medo⁴ (já que ceder às “paixões” é parte essencial de quem somos) e o mercado nos estimula a isso. O individualismo, tão cultuado pelo pós-modernismo, fez com que aprendêssemos a “honrar” os nossos deveres morais individuais.

Enquanto a Igreja Católica e outras religiões tentam a todo custo um “retorno” de uma moral altruísta, o mercado “descentra” o indivíduo estabelecendo uma “moral sem obrigações nem sanções” segundo as aspirações da massa que se mostra cada vez mais inclinada a um individualismo hedonista democrático” (LIPOVETSKY, 2005, p. 105).

3. As sete “virtudes” capitais

Jean Delumeau (2003) escreveu sobre a culpabilização do pecado no Ocidente, e como o homem medieval se sentia (ou o faziam sentir-se) quando cometia pecado: “Na história europeia, a mentalidade obsessiva foi acompanhada de uma “culpabilização” maciça, de uma promoção sem precedentes da interiorização e da consciência moral. Em escala coletiva, nasceu no século XIV uma “doença do escrúpulo” que se amplificou” (DELUMEAU, 2003, p.9). Na sociedade neoliberal, o conceito de culpa passa a ser considerado obsoleto: para Menninger (*apud* GUINNES, 2006, p. 18), dentro da teologia pós-modernista, a noção de “mal” deixou de ser pecado para ser crime (definido legalmente), e se tornar doença (definida em categorias psicológicas). Em outros termos, a moral “profana” suplantou as leis morais de salvação eterna, apontando para uma nova perspectiva em que um grande número de sólidas prescrições morais ainda continua envolvendo uma incessante busca pelo prazer.⁵

No neoliberalismo, a noção de pecado se torna minimizada: contrastando com a tradição milenar dos pecados e virtudes, a cultura pós-modernista é permissiva, induzindo e estimulando que o indivíduo faça o que bem quiser e como quiser; a única “punição” a ser temida é a lei. Deus se tornou meramente mais uma das partes do mercado. Nessa sociedade transgressiva, têm-se licença para empanturrar-se de comida, dormir com quem desejar, angariar lucros (mesmo que isso ultrapasse uma “boa ética” social), atacar quando se sentir acuado, competir para suprir frustrações, utilizar os mais diversos recursos para adquirir uma aparência falsa, ou simplesmente se acomodar. Pode-se até cruzar qual-

⁴ Se antes, nas Idades Média e Moderna, o homem não cometia pecados porque temia o além-túmulo, a partir de Freud e da ideologia neoliberal, “cometer pecados” se torna parte de quem somos.

⁵ O *prazer* é o ponto vital de todos os vícios, pecados e pulsões. É a busca pelos prazeres momentâneos que nos impulsiona a pecar. O prazer da vaidade está em despertar a sensação de inferioridade no outro ou de superioridade em si mesmo; o da inveja está diretamente relacionado à frustração daquele que invejamos; a avareza encontra sua satisfação no lucro; o prazer da acídia está na indiferença ou no “descumprimento”; o ápice da ira encontra-se na intolerância e na violência; o da luxúria, no sexo, e o da gula, no desregramento.

quer limite legal ou ético que não seja suscetível de ser descoberto. Os pecados capitais fazem-se presentes na sociedade neoliberal e permissiva, porém trocaram por virtuoso seu caráter negativo, e tornaram-se, por vezes, dentro da lógica do mercado, condutas convenientes e estimulantes.

3.1 A vaidade e a beleza de consumo

De todos os pecados capitais, a vaidade ou soberba⁶ sempre esteve no topo da lista como o principal mal humano, fazendo referência direta ao pecado de Lúcifer contra Deus. Freud (2010) aborda a essência do pecado “contemporâneo” da vaidade, quando trabalha com a ideia de narcisismo, em que o homem se centraliza de forma a entender sua “superioridade” e elevar-se à categoria única de *Eu*.

O neoliberalismo cultua a individualidade: assim, mais do que individualista, o mercado promove a elevação dos egos e do egoísmo, recrutando cada vez mais conjuntos massificados de pessoas. A mídia pode ser considerada a maior responsável pelas exigências comportamentais, incluindo a estética corporal; passamos pela era de ouro do cinema hollywoodiano, com ícones “exemplares” de beleza como Marilyn Monroe, Marlene Dietrich ou Greta Garbo, renovando o mundo “imaginário” e impondo um novo modelo de aparências, o das “estrelas”, forçando a adesão ao mito: o de seres excepcionais vivendo entre os homens, o de seres “feitos para serem amados”. (VIGARELLO, 2006). O conceito de beleza do início do século XX é trazido para o pós-modernismo e, a partir daí, uma “ditadura do corpo” se instaura, incitando uma falsa liberdade individual onde todos fazem parte de um mesmo fundamento, tornando o indivíduo “hipertrofiado⁷”. No qual é validado pela coletividade em que o advento de uma sociedade de serviços, a propagação do consumo, a dependência do indivíduo a “círculos” sempre mais diferentes da vida social, estimulam sua aparente autonomia, sua “deslocalização”, enquanto se aceleram as mobilidades e os mercados. Uma intensa personalização do parecer se impôs como fenômeno de massa e também em princípio imediato de valorização (VIGARELLO, 2006).

A sociedade neoliberal é a sociedade do “ser” e do “aparentar ser”. A moral, que tanto condenava a arrogância, agora cede aos seus encantos superficiais e a vaidade se torna uma virtude. Dentro da lógica do mercado, exigente de um comportamento cada vez mais espelhado em pré-definições de ética e beleza, sair dessa linearidade é não estar apto a conviver com uma sociedade cada vez mais globalizada e observada.

⁶ São Tomás (2001, pp. 79-82) exclui a soberba da lista dos pecados capitais por considerá-la “megacapital”, a rainha de todos os outros. Dentre os sete capitais, a vaidade é a que mais se assemelha à soberba. Durante o medievo e parte da modernidade, o conceito de vaidade fazia alusão à altivez da nobreza, à superficialidade da sociedade de corte e à arrogância do clero acerca da intelectualidade. O sentido da palavra mudou na sociedade neoliberal ficando restrito somente a um desejo exagerado de admiração e culto ao corpo e à beleza física.

⁷ Conceito utilizado por Vigarello (2006, p. 181) para definir o indivíduo como: “[...] um ser que não precisa mais se colocar do ponto de vista do conjunto; é aquele que a sociedade neoliberal instalou como novo centro de “coerência”, acentuando e estimulando seu sentimento de se sobressair em toda referência social”.

3.2 *A avareza, a grande rainha do mercado*

No início da categorização dos vícios humanos, a avareza se restringia ao acúmulo, ao guardar para si; tornou-se, posteriormente, sinônimo de egoísmo. Com a chegada do capitalismo, o pecado da avareza encontrou um campo fértil para de fato desenvolver-se e assumir sua identidade. Agora, pecar pela avareza é valorizar de forma imoral os bens materiais e se submeter a qualquer tipo de situação para lucrar.

O Fordismo⁸, creio, foi o ponto de partida para elevar esse pecado à categoria de virtude. A absorção da ideia mercadológica fez do indivíduo neoliberal parte do mercado, absorvendo o dinheiro à identidade humana. Hugo Assman (1989) entende a relação entre mercado e indivíduo como uma analogia “perfeita”, em que uma ideologia de números⁹ apela por mais mercado e se transforma numa promessa vazia da solução de alguns problemas, como a pobreza, o desemprego e a destruição do meio ambiente. “Aos problemas concretos que aparecem é dada uma só resposta que se repete monotonamente: mais mercado” (ASSMAN, 1989, p. 265).

As relações de poder estimulam e conduzem a sociedade: se outrora, no medievo, os mercadores eram o foco das condenações por avareza, no pós-modernismo todos se tornam mercadores e focos, mantendo relações de compra e venda, lucro e poupança, produção e consumo, só que agora livres de condenações. Ser avarento é ser social, é ser oblíquo, é ser capaz de viver de forma saudável num sistema cada vez mais capitalista e caótico. Deus se tornou o mercado e Wall Street o seu templo:

A avareza tem uma aterrorizante capacidade de se transformar em uma falsa virtude diante de uma demanda e, mais sugerido que afirmado, a compreensão que a avareza é realmente o pecado da apostasia, de desejar uma vida sujeita ao controle humano no lugar de uma vida de vulnerável confiança no invisível (TICKLE, 2005, p. 49).

3.3 *A inveja e a garantia de sucesso*

Durante toda a Idade Moderna, a inveja serviu para definir e organizar a hierarquia social: servos, burgueses, nobres e clero. Com a chegada do capitalismo, essa ordem se tornou questionável e quebrável, podendo então qualquer pessoa ser o que quisesse e estar na posição que quisesse. O Capitalismo possibilita a escalada dentro da hierarquia social.

Epstein (2004) trabalha com o marxismo para explicar o papel da inveja na sociedade neoliberal. Para ele, a teoria marxista¹⁰ apoia-se na inveja, uma vez que se a revolu-

⁸ Termo criado por Gramsci para conceitualizar os sistemas de produção em massa, iniciados em 1922. Este conceito define as inovações técnicas e organizacionais vinculadas à produção e ao consumo em massa (GRAMSCI, 1968).

⁹ Vejo os números na sociedade neoliberal como uma representação simbólica da relação homem *versus* mercado.

¹⁰ Existem inúmeras temáticas e vertentes a serem estudadas sobre a inveja contemporânea. Uma delas é a Teologia da Prosperidade. Neste texto focarei a teoria marxista.

ção do proletariado, como Marx prometeu, tivesse ocorrido, poria fim de vez a toda e qualquer condição que originasse a inveja. Epstein (2004) diz que a grande luta de classes diz respeito a nada menos do que as vantagens invejáveis das classes superiores em relação às inferiores – vantagens que, mesmo às custas de uma revolução sangrenta, precisam ser eliminadas. Por esta razão, o marxismo tem sido até descrito como um culto à violência, sendo a inveja seu permanente estimulante, combustível e motivador.

Por essa perspectiva, pode-se entender melhor a dinâmica da inveja dentro do pós-modernismo. A inveja pressupõe existirem condições superiores às do invejoso, e pela lógica do mercado, as destoantes comparações acabam por estimular a competitividade¹¹. No contexto pós-moderno, portanto, a inveja individual deixa de ser condenada e o mundo, de uma forma metafísica, passa ser o grande pecador, que age injustamente oferecendo prosperidade àqueles que consideramos indignos dessas “bem aventuranças”. Além disso, não é o invejado que comete uma ação imoral: o seu triunfo é mais uma expressão de [...] uma imoralidade do mundo. (ALBERONI, 1996, p. 73).

A distorção dos valores morais se dá quando precisamos do estímulo invejoso para buscar o sucesso: lidamos, então, com uma pressão social de “ter que, a todo custo, vencer na vida”, ou dentro da lógica do mercado, “ser bem sucedidos financeiramente”.

3.4 A ira, um pecado justificável

O vício da ira talvez seja o mais contraditório, pois sentir raiva e ódio sempre foi justificável como um instinto, natural¹² a quem o detém. A Igreja considerava pecado somente a raiva dirigida contra Deus: a Inquisição, por exemplo, matou e queimou milhares de pessoas, de forma intolerante, porém legitimada numa visão fundamentalista de bem. Questionar a ação da Igreja era considerado heresia, um pecado de ódio contra os “bons”, uma transgressão, assim como a loucura.

Na sociedade neoliberal, a ira pode ser um estímulo a favor da justiça e do bem comum, contra quem ameaça a paz e o bem-estar. No entanto, cabe compreender que bem é esse e a quem a justiça que valida atos de violência se refere. “No ocidente religioso contemporâneo, a ira não é considerada um problema assim tão sério. É como se fosse um fenômeno natural, como uma tempestade ou um relâmpago súbito, e talvez seja até bastante respeitada como uma prerrogativa masculina a um privilégio da autoridade.” (THURMAN, 2005, p. 34).

¹¹ A competição escrupulosa não é o campo onde se manifesta mais intensamente a inveja; quem aceita disciplinadamente regras, condutas morais, aprende também a aceitação. A questão principal, porém, é que na sociedade neoliberal, “aceitar” uma condição é cometer o pecado da preguiça, tão mal visto por essa sociedade em contínuo movimento. Por isso, a(s) “moral (ais)” que um dia valeram, são ignoradas nessa sociedade e tornam-se um malefício no caminho do sucesso.

¹² Quando falo de “instinto natural” recorro à significação das pulsões de Freud.

No pós-modernismo, a ira se delimita através de leis sobre o que é ou não permitido, uma ética que pode favorecer quem se mantém no topo da cadeia mercadológica. Nessa sociedade secularizada, os indivíduos perdem seus medos dos “infernos” futuros mediante uma doutrina de aniquilamento da morte, sentindo-se livres para desafiar a autoridade do Estado e do mercado¹³.

A intolerância está intrínseca no homem neoliberal. O mercado individualiza esse homem e sua autonomia subjetiva se manifesta, na maioria dos casos pela desvalorização das autoridades morais externas frente àquilo que brota do próprio indivíduo, tornando a ira uma coisa boa, quando considerada justa, é claro.

3.5 A luxúria e a dicotomia entre o amor e o sexo

Os domínios e a autonomia do corpo sempre foram uma das principais fontes de condenação moral da Igreja. Durante a Idade Moderna, as distorções de valores se deram com os pensamentos “progressistas¹⁴”, desconstruindo de forma racional as amarras e tensões sobre o corpo. No pós-modernismo, com a Revolução Sexual, toda conduta referente à corporalidade foi revista, as relações ficaram “possíveis” e a moral católica declarou guerra às “novas” definições. O neoliberalismo tentou limpar a lama em que a luxúria chafurdou por toda a história, enquanto novas formas de extremismo e intolerância religiosa propunham sua extinção de fato.

Não se pode dizer que a luxúria saiu vitoriosa no embate com a religião, mas pode-se dizer que ela ganhou maior espaço. A “permissividade” das relações sexuais facilitou ainda mais a limpeza de sua reputação; no mundo neoliberal o indivíduo consegue exercer sua sexualidade (mesmo que alguns segmentos a condenem). A grande questão restante é a relação dicotômica entre amor e sexo: a religião adota a missão de dar continuidade à importante virtude do amor¹⁵, enquanto a sociedade neoliberal cultiva a liberdade sexual, diferenciando precisamente a relação de um com o outro. Dufour (2008) tenta clarear essa dicotomia: existem duas relações de amor: “o amor pelo outro” (o amor sexual, a luxúria) e “o amor verdadeiro”, o da moral tradicional. No amor pelo outro o indivíduo pode escolher quem ele quer, inclusive pode pagar por isso (amor comprado¹⁶). Já no “amor verdadeiro” o indivíduo não escolhe o outro, ele *é o que te cabe* (DUFOUR, 2008, p. 71). De certa forma, as duas formas de amor são afetadas pelas práticas pós-

¹³ A dinâmica social dos valores liberais não tolheu o aparecimento de movimentos caracteristicamente definidos pelo espírito sectário e intolerante (LIPOVETSKY, 2005, p. 132).

¹⁴ Por pensamentos progressistas me refiro a qualquer linha ideológica que contraria as definições sociais construídas pela Igreja. Entre eles, o Renascimento, o Iluminismo, o Liberalismo, etc.

¹⁵ Aqui me refiro ao que a religião considera parte do *amor*: a instituição do casamento, a fidelidade e as relações monogâmicas. (DUFOUR, 2008).

¹⁶ Comprado por tudo que a sociedade neoliberal possa oferecer: pornografia, interação virtual e prostituição.

modernistas, possibilitando a não necessidade de reconhecer a existência do outro. A relação de dicotomia entre moralidade e “liberdade” (ou permissividade) torna a luxúria uma virtude por vezes exaltada, porém não menos condenada.¹⁷

3.6 A gula e sua controvérsia

Já que a gula diz respeito à falta “ética” no comer e no beber, questiona-se: – como um problema de “boas maneiras” poderia se tornar um dos sete pecados capitais? A resposta é que, na Idade Média, os excessos advindos da procura dos prazeres do paladar foram enquadrados na grave falha de ultrapassar-se conscientemente a medida (*amartia*) no comer e no beber. O pecado da gula “era” um pecado de gradação, mas o grau que parecia importar mais não era tanto o consumo excessivo, mas o apetite, o desejo e a atenção excessivos: a fixação na comida, no prazer derivado do paladar; “[...] a dor autoinflingida da fome; e principalmente, as maneiras pelas quais todas essas fixações relacionadas desviavam a atenção das necessidades mais importantes da alma e do espírito.” (PROSE, 2004, p. 55).

O pós-modernismo traz um pouco da culpabilização medieval ao pecado da gula: por um lado temos a cobrança da vaidade, do corpo ideal e da criminalização do sujeito que traz em seu corpo os resquícios de sua fraqueza palatativa; por outro, temos um hábito estimulado pela luxúria, a junção direta do sexo com a comida, mais uma vez associando¹⁸, através da publicidade, os prazeres sexuais aos prazeres do paladar (QUELLIER, 2011).

A gula continua sendo um pecado de classe e o consumismo, suas consequências. O homem neoliberal seculariza e medicaliza o vício do paladar, o que facilita ainda mais sua absorção pela sociedade: é um mal remediável. A gula elevou-se além dos prazeres do bem comer e beber; a necessidade de consumo do homem pós-moderno expandiu-se, e os padrões de felicidade são medidos pelos níveis de consumo: quem consome mais é mais feliz (HERKENHOFF, 2007). A mídia e a publicidade estimulam essa sociedade consumista: há comidas cada vez mais elaboradas, a bebida se relaciona ao ensejo para a expressão, corporal e sexual, e os *fast foods* oferecem uma facilidade para o homem (em constante movimento) se satisfazer de forma rápida e saborosa.

A gula se contradiz. Ela é condenada quando é expressa pela gordura, a marca que provoca no corpo. Pode ser estimulada, porém, quando a cometemos de forma discreta, em prol do convívio, do sexo ou do simples prazer gustativo.

¹⁷ A cultura contemporânea esvazia a moralidade de sua dimensão sexual, mas a reintegra pelo viés do protesto feminista; chancela a liberdade de expressão pornográfica, mas dá origem a novas imposições de censura, ainda que em nome da liberdade; deixa de pôr no pelourinho a sexualidade, mas reconstrói contradições e conflitos redibitórios acerca dos conceitos do que seria digno ou indigno da expressão sexual (LIPOVETSKY, 2005, p. 57).

¹⁸ Os pecados do corpo, gula e luxúria, estão diretamente associados: a gula pode ser capaz de gerar a luxúria, seja

3.7 A preguiça e o paradoxo de mercado

No período medieval, a acídia esteve associada diretamente aos monges, que podiam ser condenados por sua “melancolia” no viver, que ocasionava um distanciamento para com Deus. Com o desenvolvimento econômico e, principalmente, com a chegada do capitalismo a melancolia, a frustração e o descontentamento foram adotados como justificativa para o “não cumprimento com as tarefas diárias”: então, o pecado da acídia, agora chamado de preguiça, sai dos mosteiros e atinge toda a sociedade.

Seria ela, de todos os sete capitais o único pecado condenável do pós-modernismo? Essa questão tem dois lados: o primeiro aborda a preguiça como um pecado gravíssimo, uma vez que neutraliza no indivíduo neoliberal o impulso de produzir, estagnando, assim, toda a mecânica do mercado; por outro lado, esse mesmo indivíduo acorrentado a um cotidiano de produção exigem maiores facilidades para o desenvolvimento de suas atividades (WASSERSTEIN, 2005). O mercado, então, cobra uma produção e em troca oferece (por meio da tecnologia) facilidades. O indivíduo neoliberal, preso a um paradoxo contínuo, trabalha para comprar seu conforto.

A preguiça aos poucos foi se tornando um vício permitido, validado pelo mercado: ter “direito” a não fazer absolutamente nada, a permanecer no ócio (mesmo que seja criativo), torna-se uma virtude da elite e uma utopia da grande massa que trabalha continuamente para um dia chegar à tão almejada ociosidade. Essa nova virtude oferece tempo, tempo que vai à contramão de uma sociedade que não pode parar. Trabalha-se muito para ter-se conforto, trabalha-se exageradamente para ter-se direito a usufruir a preguiça, o não trabalho.

4. Considerações finais

Junto com o neoliberalismo veio certa descrença sobre os valores morais tradicionais. O pós-modernismo renegou a fé na obrigação de viver para o próximo, construindo um indivíduo que valoriza e atenta principalmente para as questões do “eu”: o eu conquistou seu direito de cidadania. O indivíduo neoliberal não vacila em expor o caráter individualista de suas preferências, antes condenado pela religião, que inspirava uma ética de compartilhamento, compaixão e complacência.

O mercado estimula a inversão dos valores morais. Os pecados se tornaram virtudes fomentadas pela lógica pós-modernista, e as virtudes se tornaram pecados, por incitarem um comportamento “humanitário” do “um” para com o “outro”. O indivíduo se “liberta” das amarras doutrinárias religiosas (ou pelo menos acredita que o faz) tornando inúteis os valores inerentes ao sacrifício, sejam eles relacionados ao imaginário da vida eternizada ou a meras finalidades profanas.

Este artigo é apenas uma introdução a um imenso conjunto de idéias, passeando de forma breve pelos conceitos da sociedade neoliberal e por uma análise sobre os valores

religiosos e sua inversão histórica. Apoiando-se na doutrina dos pecados capitais, a intenção é elucidar a inversão de valores e a relação entre moral e pós-modernismo. O enfraquecimento da noção religiosa, a crescente legitimação dos valores da liberdade pessoal e a elevação dos pecados capitais como parte essencial de sustentação à sociedade neoliberal, contribuíram e contribuem para a atual aceitação ou adoção de uma moral antes condenada pelo Catolicismo. Acredito que o sucesso dos sete pecados capitais é explicado por sua capacidade de adaptar-se às realidades em permanente transformação e por se constituírem em ferramenta de notável eficácia histórica em canalizar, sempre com fins “econômicos” de controle social, os impulsos humanos. Sendo assim, parte da construção identitária de um “mercado divino” e de um indivíduo “autossuficiente” se dá porque o individualismo ético reconhece necessária a inversão, quando conveniente, dos valores morais (pecados/virtudes) para sustentar-se e manter-se vigente.

Referências

- ALBERONI, Francesco. *Os Invejosos: uma investigação sobre a inveja na sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. *A Idolatria do Mercado: Ensaio sobre economia e teologia*. Coleção Teologia e Libertação. São Paulo: Vozes, 1989.
- ARISTÓTELES. *Ética e Nicômaco*. Tradução Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- BASCHET, Jérôme. *A Lógica da Salvação*. A Civilização Feudal: Do ano mil à Colonização da América. São Paulo: Globo, 2000. p. 374-385.
- DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo*. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). São Paulo, vol. I. EDUSC, 2005.
- DUFOUR, Dany-Robert. *O Divino Mercado: a revolução cultural liberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2009.
- ECCLESIA. *Evágrio Pôntico*. 2009. Disponível em: <<http://migre.me/d4yJn>>. Acesso em: 25 jan. 2013.
- EPSTEIN, Joseph. *Inveja*. Coleção sete pecados capitais. São Paulo: ARX, 2004.
- FREUD, Sigmund *apud* BAUMAN, Zygmunt. *O Mal estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BLANCO, Arturo. S. *A Pulsão*. Antroposmoderno. Disponível em: <<http://www.antroposmoderno.com/textos/Apulsao.shtml>> Acesso em: 26 de jun 2013.
- GALVÃO, Antônio Mesquita. *A Crise da Ética: O neoliberalismo como causa da exclusão social*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- GRAMSCI, Antonio. Americanismo e Fordismo. In: Id. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- GUINNESS, Os. *Sete Pecados Capitais: Navegando através do caos em uma era de confusão moral*. Tradução Augustos Nicodemos. São Paulo: Shedd Publicações, 2006.
- HERKENHOFF, João Batptista. *Os novos pecados capitais*. Rio de Janeiro: José Olympio. 2007.

- HUDDLESTON, G. Pope St. Gregory I (“the Great”). In: *The Catholic Encyclopedia*. Nova York: Robert Appleton Company, 1909. Disponível em: <<http://migre.me/d4Etb>>. Acesso em: 07 out. 2012.
- JAMESON, Frederic. *Pós-Modernidade e a sociedade de consumo*. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo: nº12, pp. 16-26, jun 1985.
- JAMESON, Eric *apud* ANDERSON, Perry. *As Origens da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- LE GOFF, Jacques. *Mercadores e Banqueiros da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A Sociedade Pós-Moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. São Paulo: Manole, 2005.
- PÔNTICO, Evágrio. *Sobre os Oito Vícios Capitais*. Trad. Carlos Martins Nabeto. Fonte: VE Multimeios. 2012. Disponível em: <<http://migre.me/d4zSb>> Acesso em: 11 nov. 2012.
- PROSE, Francine. *Gula*. Coleção sete pecados capitais. São Paulo: ARX, 2004.
- QUELLIER, Florent. *Gula: História de um pecado capital*. São Paulo: Senac, 2011.
- NIETZSCHE, Frederico. *O homem Superior: V. Assim falava Zarathustra*. eBooksBrazil.org. 2002. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/zara.html>. Acesso em: 21 jun. 2013.
- TICKLE, Phyllis A. *Avareza*. Coleção sete pecados capitais. São Paulo: ARX, 2005.
- THURMAN, Robert A. F. *Ira*. Coleção sete pecados capitais. São Paulo: ARX, 2005.
- TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o Ensino (De Magistro), Os Sete Pecados Capitais*. Tradução e estudos introdutórios. Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 63-133.
- VIGARELLO, Georges. *História da Beleza*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- WASSERSTEIN, Wendy. *Preguiça*. Coleção sete pecados capitais. São Paulo: ARX, 2005.

“OCCUPY BRAZIL” — AS REDES SOCIAIS E O ADVENTO DA DEMOCRACIA EMPÍRICA FELICIANO E OUTROS CASOS

Daniela Senger*

Resumo: O presente artigo busca realizar um mapeamento da realidade e das novidades que se colocam a vista no cenário brasileiro e mundial em termos de participação democrática fortalecida pela internet e redes sociais. Primeiramente, oferecer-se-á uma reflexão acerca das circunstâncias contextuais da “Internetocracia”, que visa a (re)construção de uma democracia aberta, transparente e direta intensificada pela web, ilustrando-a com exemplos empíricos a nível nacional e mundial. A seguir, analisar-se-á o caso Feliciano, presidente eleito da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, altamente contestado pela sociedade civil devido às suas posições preconceituosas com relação às minorias do país. Por último, serão expostas breves ideias teóricas sobre a mídia social/internet a partir de teorias de Patrick Charaudeau (*Discurso das Mídias*), bem como a função da Teologia Pública nesse embate que se desenha de forma intensa no contexto brasileiro. O cenário virtual e midiático tem disseminado, de forma rápida e avassaladora, não apenas informações, campanhas e ideias de grupo e indivíduos, mas também um espírito democrático mais empírico. Cidadãos são chamados a alçar voz em prol de suas posições políticas e humanitárias ou “crenças”, criando assim um ambiente de recorrentes manifestações e protestos de cunho político-democrático. Nesse tocante, a Teologia Pública pode acentuar e contribuir para o debate saudável de preocupações, servindo como mediadora entre as partes, visto que o cerne e natureza da Teologia Pública é abordar e discutir de forma genuína questões viscerais na sociedade atual, permeando e envolvendo a comunidade científica, religiosa, política, civil e econômica.

Palavras-chave: “Internetocracia”. Marco Feliciano. *Discurso das Mídias*. Teologia Pública.

Abstract: This article seeks to map the reality on the news and views that arise in Brazil and worldwide in terms of democratic participation strengthened by the internet and social networks. First, it will offer a reflection on the contextual circumstances of “Internetocracia”, which aims to (re) construct an open, transparent and direct democracy, enhanced by the web, illustrated with empirical national and global examples. Afterwards, it will analyze Feliciano’s case, the elected president of the Commission on Human Rights of the House of Representative, highly contested by civil society due to his biased positions with respect to

* Mestranda em Teologia pela Faculdades EST. Bolsista CNPq. dany Wenger@yahoo.com.br

the country's minorities. Finally, we will bring brief theoretical ideas about social media/ Internet based on theories of Patrick Charaudeau (Media Discourse), as well as the role of public theology in this clash that rises intensively in the Brazilian context. The virtual scenario and the media have disseminated quickly and overwhelmingly not just information, campaigns and ideas of groups and individuals, but also a more empirical democratic spirit. Citizens are asked to raise their voices in favor of their political and humanitarian "beliefs", thus creating an environment of recurrent political-democratic manifestations and protests. Regarding this, Public theology can enhance and contribute to a healthy debate on what concerns society, serving as a mediator between the parts, since the heart and nature of Public Theology is to address and discuss issues that are urgent in today's society, permeating and involving the scientific, religious, political, civil and economic community.

Keywords: "Internetocracia". Marco Feliciano. Media Discourse. Public Theology.

Introdução

Neste estudo, realizar-se-á um mapeamento da realidade e das novidades que se colocam a vista no cenário brasileiro e mundial em termos de participação democrática fortalecida pela internet e redes sociais. Primeiramente, oferecer-se-á uma reflexão acerca das circunstâncias contextuais da "Internetocracia", que visa a (re)construção de uma democracia aberta, transparente e direta, intensificada pela web, ilustrando-a com exemplos empíricos. A seguir, analisar-se-á o caso Feliciano, presidente eleito da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, altamente contestado pela sociedade civil devido às suas posições preconceituosas e desumanas com relação às minorias do país, mormente, homossexuais e negros. Por último, serão expostas ideias teóricas sobre a mídia social/internet, bem como a função da Teologia Pública nesse embate que se desenha de forma intensa no contexto brasileiro. Qual é o real papel da mídia social e da internet nos dias atuais? Como a Teologia Pública pode acentuar e contribuir para o debate saudável desses tópicos, servindo como mediadora entre as partes, que, constantemente, envolvem a sociedade civil, o governo e as religiões?

1. "Internetocracia": As redes sociais e o advento da democracia empírica

O cenário virtual e midiático tem disseminado, de forma rápida e avassaladora, não apenas informações, campanhas e ideias de grupo e indivíduos - "como nunca antes na história desse país" - mas também um espírito democrático mais empírico, pois através da rede, cidadãos são chamados a alçar voz em prol de suas posições políticas e humanitárias ou "crenças", aliás, "crença" tem sido a palavra chave de todo esse embate.

Nas redes sociais, diariamente, nascem e crescem discussões e debates que concernem certos grupos ou a sociedade em geral, e, muitas vezes, eles não ficam apenas no campo do discurso, mas alastram-se de forma empírica para as ruas, para o palco público, configurando-se em eventos, caminhadas, passeatas e demonstrações ideológicas de cunho democrático.

Tais manifestações sempre fizeram parte da história do povo brasileiro, mas pode-se perceber que, no momento atual, elas surgem de forma mais ampla e rápida, atingindo milhões de pessoas em poucos segundos, visto que há um amplo uso das redes sociais, as quais mantêm usuários conectados quase que ininterruptamente. Assim, a mídia e a própria internet tornam-se apenas coadjuvantes ao lado das redes sociais, devido a essa acessibilidade e conexão constante de seus usuários.

A rede social *Facebook* passou a ser usada no Brasil a partir de 2008, de forma mais intensa em 2011, quando possuía 12 milhões de usuários. Hoje, 2013, calcula-se que aproximadamente 67 milhões de brasileiros façam parte do *Facebook*. Desde então, a rede virtual foi palco de inúmeras polêmicas, debates e discussões acerca de política, corrupção, religião, ideologias, esportes, preconceitos, injustiças sociais etc, diferindo da rede social Orkut, que se tornou obsoleta a partir de 2011 e não tomou essa via mais altercada, a qual caracteriza o Facebook.

Todavia, frequentemente, percebe-se uma simples “compra” de causas “ideológicas” de forma bastante rasa e supérflua nas redes sociais. Ou seja, indivíduos apenas compartilham ou aderem a certas “campanhas” de massa a fim de fazerem parte dela, sem, no entanto, se engajarem em uma reflexão mais profunda sobre o assunto, sem realmente entenderem o contexto histórico e atual da causa, bem como sua real intenção de discernimento e sem tomarem parte de atos em prol da questão.

Como exemplo, podem-se citar as intervenções e questionamentos sobre a copa do mundo de 2014 a ser sediada no Brasil. Desde a oficialização do fato e especialmente a partir dos planejamentos, projetos, construções e investimentos econômicos, viu-se nascer uma dilacerada discussão sobre as prioridades do governo do país. Mesmo que muitos dos investimentos provêm de fontes específicas para tal evento, vindos, inclusive, de outras entidades, é positivo ver essa promoção de interesse e engajamento reflexivo por parte da população brasileira, em muitos casos, resultando em intervenções críticas e mais práticas frente ao advento do evento. Surge, essencialmente, uma nova atenção e um “abrir dos olhos” quanto à corrupção que pode(rá) estar por trás de muitas ações preparativas para a copa. Fica no ar o sentimento de que o povo está de olhos mais abertos e porta-se de forma mais ciente frente aos possíveis crimes contra aos cofres e dignidade da nação. Além desse viés mais crítico, existem também os projetos que visam usar a copa para trazer melhorias para o país. Cita-se o projeto “Imagina na Copa”, que visa transformar o pessimismo do povo brasileiro em atuações mais positivas e significativas em prol do país, altamente divulgado nas redes sociais:

Nós acreditamos que o Brasil pode sair campeão dessa Copa. E isso vai além do futebol. É a hora de a gente aproveitar esse momento para mudar nosso país pra melhor. Em vez de usar “imagina na Copa” para reclamar do que está errado, vamos usar “imagina na Copa” para nos unir e fazer dar certo! A partir de hoje, a frase que surgiu para demonstrarmos nosso pessimismo vai ser usada como gatilho para iniciar um movimento de otimismo, para engajar a juventude brasileira a virar o jogo pro país. Optamos por falar com uma geração da qual nós mesmos fazemos parte – com essa juventude que está despertando para a busca de um significado maior para sua atuação no dia a dia, que acredita que pode fazer a diferença, que busca o novo e pede por mudança.¹

Outro exemplo central é a consciência da população quanto à corrupção que está historicamente arraigada no DNA do Brasil e do brasileiro. A rede social tem sido palco de críticas contra políticos e cidadãos comuns envolvidos em atos corruptos ou que causem danos aos semelhantes. Surgem inúmeras páginas e montagens que retratam a total contrariedade aos atos corruptos liderados em diferentes setores do poder político; e, como já dito, alusões à obrigação do próprio indivíduo de não tomar parte em comportamentos e atitudes corruptas em sua vida pessoal, familiar e profissional. Com a eleição de Renan Calheiros (PMDB – AL) como presidente do senado, explode outro protesto disseminado pela rede social. Desde 2007, Renan é acusado pelo Supremo Tribunal Federal (STF) de usar notas fiscais frias para justificar sua renda no pagamento da pensão da filha. Em defesa da acusação de que uma empreiteira pagava esta pensão, Calheiros revelou notas de uma suposta venda de bois, mas na época, diante da pressão, renunciou ao cargo de presidência no senado.

Nesse tocante, a Lei Ficha Limpa configura-se como um grande feito da população brasileira, da “Articulação Brasileira contra a Corrupção e a Impunidade” (ABRACCI) e do “Movimento de Combate à Corrupção Eleitoral” (MCCE) que, por meio da campanha civil estabelecida em abril de 2008 e aprovada pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva mediante 1,3 milhões de assinaturas em 4 de junho de 2010 (Lei Complementar nº. 135/2010), modificou a Lei das Inelegibilidades de 18 de maio de 1990. O ato de propor e apresentar um projeto de lei pela população civil ao Congresso Brasileiro é previsto e possível ante a Constituição Brasileira no caso de 1% dos eleitores assinarem a petição. A Lei Ficha Limpa torna-se um marco histórico na (re) construção de uma democrática mais efetiva e empiricamente revelada no palco político democrático brasileiro.²

A Lei Ficha limpa declara ilegível a candidatura de indivíduos envolvidos, denunciados ou condenados por crime de nível grave; sendo declarada constitucional em 16 de fevereiro de 2012 pelo Supremo Tribunal Federal.³ Destarte, justifica-se o já exposto aci-

¹ Disponível em: <<https://www.facebook.com/redeimaginanacopa/info>> Acesos em: 040/07/2013.

² Disponível em: <<http://www.fichalimpa.org.br/>> Acesso em: 20/01/2013.

³ Disponível em: <http://www.mcce.org.br/site/leifihalimpa_projeto.php> Acesso em 20/01/2013.

ma; Renan Calheiros foi considerado um político desaprovado frente a esta Lei supracitada, tendo sua eleição para presidente do Senado deveras questionada e rechaçada pela sociedade civil. Surgiram, assim, campanhas, páginas, vídeos e montagens anuindo à saída e “expulsão” do político do cargo de presidente do Senado devido ao seu histórico de possível envolvimento em atos corruptos. “Fora, Renan Calheiros” foi o bordão lançado e assimilado nas redes por semanas, o qual ainda está sendo tratado, gerando eventos de protestos em diversas cidades do país. Frequentemente, as petições e protestos são encabeçados e oficializados pela organização/comunidade online Avaaz (que significa “voz” em diversas línguas). A organização é mundialmente ativa desde 2007 e visa promover campanhas e protestos democráticos online, chamando todos os povos para ações participativas contra injustiças, violência, pobreza, conflitos urgentes etc. que permeiam a vida humana ao redor do mundo, em busca de transformação política:

A Avaaz é uma comunidade de mobilização online que leva a voz da sociedade civil para a política global. [...] Operando em 15 línguas por uma equipe profissional em quatro continentes e voluntários de todo o planeta, a comunidade Avaaz se mobiliza assinando petições, financiando campanhas de anúncios, enviando emails e telefonando para governos, organizando protestos e eventos nas ruas, tudo isso para garantir que os valores e visões da sociedade civil global informem as decisões governamentais que afetam todos nós.⁴

Em 11 de abril de 2013, a página mostra os seguintes números:



Os números acima demonstram a inegável rapidez e instantaneidade da força da tecnologia e das redes sociais nos dias atuais. Informações se alastram em segundos, continentes nunca estiveram tão conectados. O mundo acontece “ao vivo”, “em tempo real” diante de micro e macro telas, as quais integram a vida de mais e mais pessoas diariamente. Logo, a Avaaz autodenomina-se como um “megafone online”, acatando os clamores e questões dos próprios membros ao redor do mundo e transformando-as em ações concretas de protesto e reflexão, que visam mudanças práticas na arena política.

⁴ Disponível em: <<http://www.avaaz.org/po/about.php>> Acesso em: 12/01/2013.

Outro exemplo relevante de junção popular democraticamente frutífera é o movimento *Occupy Wall Street*⁵, iniciado em setembro de 2011 no distrito financeiro de Nova Iorque, USA. O movimento de resistência se caracteriza pela luta contra o processo de aniquilação da democracia em prol do poder das grandes empresas e bancos que dominam o cenário econômico nacional e internacionalmente. De acordo com o site *Occupywallst.org*, o movimento nasce a partir dos exemplos de protestos e lutas populares efetivas ocorridas no Egito e na Tunísia. *Occupy Wall Street* começa por questionar como é possível aceitar que 1% das partes detentoras do poder e riqueza sejam capazes de gerar e alimentar uma economia mundial totalmente injusta, capitalista e violenta. Com gritos de “Nós somos os 99%”, o movimento busca adeptos para lutar e se posicionar contra esta parcela de menos de 1% que, seguindo como está, pode pôr em risco a vida e o futuro do planeta. “*Occupy*” tem sentido empírico e significa sair e ocupar a rua, chamando e clamando por atenção com o corpo, com a alma e com a voz, caracterizando uma “democracia transparente, participativa e direta” que ousa e visa “imaginar uma nova alternativa sociopolítica e econômica que ofereça uma maior possibilidade de igualdade, [...] consolidando outros princípios de solidariedade, seguidos por exigências”. Outros pontos cruciais perfazem a luta solidária do movimento que se alastrou e ganhou o mundo, conforme exposto na página da *New York General Assembly*: “exercitar a responsabilidade pessoal e coletiva, reconhecer o privilégio inerente dos indivíduos e a influência que têm sobre todas as interações, “empoderar-se mutuamente contra todas as formas de opressão, redefinir o modo como o trabalho é valorizado, estabelecer a “santidade” da vida privada, (re)estabelecer a crença de que a educação é um direito humano, tornando as tecnologias, o conhecimento e a cultura disponíveis abertas a todas as pessoas a fim de que possam livremente acessar, criar, modificar e distribuir.”⁶

O movimento alastrou-se pelo mundo, configurando-se em inúmeros outros grupos de protesto locais em milhares de cidades ao redor do mundo. A internet e as redes sociais, importantes coadjuvantes no processo de organização e realização do movimento, exibem inúmeras páginas de cunho político-social e revolucionário em diversos países. No Brasil, há incontáveis páginas de caráter popular/democrático, guiadas, inclusive, pelas ideias do *Occupy Wall Street*: “Occupy Brazil”, “Occupy São Paulo”, “Occupy Brasília”, “Ocupa São Luís”, “Ocupa Salvador”, “Indignados Floripa”, “Internetocracia Brasil”, “Internetocracia”, entre outras⁷. Essas últimas, ainda que não muito disseminada na rede, revelam um nome de fato interessante para o momento histórico do país e do mundo, interesse deste estudo: Internetocracia. “A “Internetocracia” é uma proposta de Reorgani-

⁵ Movimento surgido nos USA em 2011, liderado pela *New York General Assembly*, a qual engloba diversas organizações e grupos que visionaram o estabelecimento do movimento *Occupy Wall Street*.

⁶ Disponível em: <<http://www.nycga.net/resources/documents/principles-of-solidarity/>> Acesso em 03/04/2013.

⁷ Comunidades hospedadas pelo facebook.com. Algumas também possuem blogs.

zação da sociedade Democrática, pela aplicação das novas ferramentas da Humanidade”⁸, a saber, a web, que se torna uma “intensificadora da democracia”⁹.

Após o surgimento dos movimentos “*Occupy*”, o diretor Velcrow Ripper lança o documentário “*Occupy Love*”, lançado em mais de 80 países. Em abril de 2013, foi transmitido ao ar livre em Porto Alegre, contando com a presença de mais de mil cidadãos. O documentário trata do despertar do “povo”.

Todas as experiências empíricas citadas revelam a força e a luta de pessoas e grupos que se organizam e surgem para dizer “basta!”. Cidadão que levantam a voz e os argumentos em favor de um mundo que precisa ser renovado e resgatado do poder e ganância de poucos, poder esse que está colocando em risco a vida de muitos, o futuro da vida digna e livre sobre a terra.

Voltando ao cenário Brasileiro, deparamo-nos com o “Caso Feliciano”. Após algumas semanas em inícios de 2013, o “Caso Calheiros” foi enfraquecido pelo “Caso Feliciano”. No início de 2013 o pastor e deputado Marco Feliciano (Partido Social Cristão – PSC) assumiu a presidência da Comissão de Direitos Humanos. Marco Feliciano, deputado federal, é pastor da igreja evangélica Assembleia de Deus – Catedral do Avivamento. Em seu site oficial¹⁰ exibe como palavra de abertura a seguinte colocação: “Ministério Tempo de Avivamento - Rumo ao Governo dos Justos!” Ao passo que no topo do site o internauta pode escolher entre acessar a página da igreja da qual Feliciano é líder ou a página do deputado federal, com imagens da Catedral do Avivamento e da bandeira do Brasil, respectivamente. Além do site pessoal, ele também possui página oficial nas redes sociais Facebook, Twitter e Flickr.

Ao adentrar o cenário político como presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, Feliciano foi, desde já, questionado por boa parcela da sociedade civil e movimentos sociais que defendem direitos humanos e minorias. Tal contrariedade instantânea se deu pelo fato de que o deputado é conhecido como um líder político-religioso que prega o racismo, a homofobia e a inferioridade da mulher em sua igreja, no congresso e também na internet, tendo sido acusado em dois processos no Supremo Tribunal Federal (por homofobia e estelionato).

Em 2012, Feliciano envolveu-se em inúmeras polêmicas por colocações racistas expostas na rede social Twitter, sempre alegando direito de expressão e liberdade religiosa para defender-se. Uma de duas colocações polêmicas e racistas foi a afirmação de que “os africanos descendem de um ancestral amaldiçoado por Noé”.¹¹ No site pessoal e nas redes

⁸ Disponível em: <<https://www.facebook.com/Internetocracia?fref=ts>> Acesso em 10/04/2013.

⁹ Disponível em <<https://www.facebook.com/InternetocraciaBrasil>> Acesso em 12/04/2013.

¹⁰ Disponível em: <<http://www.marcofeliciano.com.br/entrada>> Acesso em: 04/07/2013.

¹¹ Disponível em: <<https://twitter.com/marcofeliciano>> Acesso em: 04/07/2013.

sociais, Feliciano “prega” mensagens evangélico-cristãs, tece comentários que contrariam certas minorias, critica outros políticos ou cidadãos, expõe sua agenda, campanhas ideológicas, atuação, reflexões políticas e votos na Câmara dos deputados, bem como faz anúncios de produtos religiosos como CDs, DVDs e livros. Essa vivência intrínseca de liderança religiosa e política é exposta nos números que revelam que políticos eleitos ligados a alguma instituições religiosa somam um quinto do Congresso.¹²

Manifestações quase diárias ao longo do mês de março surgiram na internet e se alastraram pelas ruas após a indicação de Feliciano para assumir a presidência da Comissão supracitada. As vozes críticas e contrárias a Feliciano chegaram ao Congresso Nacional e foram intensificadas dentro das manifestações nacionais por redução de tarifa do transporte coletivo, iniciadas em Porto Alegre e retomadas em 10 de junho de 2013 em São Paulo (Movimento Passe Livre), as quais foram corroboradas e repetidas por centenas de outras capitais e cidades no Brasil e no mundo: #VemPraRua,

No caso de Feliciano, o questionamento contra o deputado federal difere do lançado contra Renan Calheiros (Ficha Limpa). Questiona-se a intenção genuína dessa posse e a possibilidade de um indivíduo contrário às minorias presidir uma comissão que está alicerçada exatamente para defender e segurar a vida digna e cidadania destas mesmas pessoas por ele discriminadas. Enquanto isso, outras vozes evangélicas prestam apoio a Feliciano, expondo abertamente total concordância com suas posições políticas e teológicas. Segunda Cunha (2013), a explicação não deve ser obtida de forma ingênua.

Quem se surpreende com o que Feliciano diz e com o apoio que ele recebe de diversos segmentos evangélicos desconhece o DNA deste grupo. Não há nada de novo aqui. O que há é maior visibilidade pela projeção que a mídia religiosa e não-religiosa têm dado a este discurso. Em 2010, por exemplo, o pastor estadunidense Pat Robertson, dono de um canal de televisão, declarou que o trágico terremoto no Haiti naquele ano era consequência de um pacto dos haitianos com o diabo no passado para se tornarem independentes da França. A declaração de Robertson, amplamente veiculada, provocou manifestações contrárias em todo o mundo. As palavras de Marco Feliciano no Brasil de 2013 são apenas o eco da mesma teologia. Há algo novo, sim, neste processo, relacionado à articulação dos apoios a Feliciano que coloca em evidência o conservadorismo, antes atribuído mais diretamente aos evangélicos, que reflete uma tendência forte na sociedade brasileira de um modo geral (CUNHA, 2013, s/p).

Outro exemplo claro de posição conservadora concomitante com a de Feliciano é a voz do também deputado Jair Bolsonaro (PP-RJ), suplente de Marco Feliciano na Comissão de Direitos Humanos, quem declarou ideias e posições discriminatórias contra pessoas negras e/ou homossexuais em 2011, entrando em um severo embate discursivo contra movimentos e ativistas sociais defensores das causas raciais e LGBT e angariando a antipatia de uma parcela da sociedade que não concorda com visões discriminatórias

¹² Disponível em: < <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/518780-caso-feliciano-expoe-poder-da-religiao-na-politica-nacional->>. Acesso em 04/04/2013.

baseadas em ideologias religiosas. Na ocasião da indicação de Feliciano para assumir posição de liderança na CDH, declarou que seu apoio a Feliciano é total e inquestionável, pois agora estarão seguros os interesses das crianças e da família:

Como capitão do Exército, sou um soldado do Feliciano. A agenda antes era outra, de uma minoria que não tinha nada a ver. Hoje, representamos as verdadeiras minorias. Acredito no Feliciano, de coração. Até parece que ele é meu irmão de muito tempo. Não sinto mais aquele cheiro esquisito que tinha aqui dentro e aquele peso nas costas. Aqui, era uma comissão que era voltada contra os interesses humanos, contra os interesses das crianças e contra os interesses da família. Agora, essa comissão está no caminho certo. Parabéns, Feliciano.¹³

É posto que as manifestações (ainda) acentuadas não foram capazes de destituir Feliciano do cargo devido aos jogos de poder político parte do DNA da Câmara. Ou seja, interesses de indivíduos e partidos políticos estão, entres aquelas paredes, acima do interesse dos eleitores cidadãos. E Feliciano tem direito de escolher ficar ou não na posição que é sua por “direito”. Desta forma, a legenda do PSC decide manter apoio à manutenção de Feliciano no cargo.¹⁴ Todavia, a rua ocupada e a voz democrática das redes sociais continuam lutando e gritando seus argumentos contrários a essa presença política.

Destarte, é possível afirmar que também a Teologia Pública (Cristã) é portadora do direito (e dever) de “ocupar” esse debate por mudanças práticas na política e na sociedade com um todo. Doravante, intentar-se-á compor um breve escopo acerca da natureza e papel da mídia social e da internet nos dias atuais, averiguando de que formas a Teologia Pública pode “ocupar” empiricamente as discussões democráticas a fim de acentuar e contribuir para o debate saudável e promissor, servindo como mediadora entre as partes, que, constantemente, envolvem a sociedade civil, o governo e as religiões.

2. Teologia pública, mídia, internet e democracia

O sociolinguista francês Patrick Charaudeau (2005, 2006), estudioso da mídia (rádio, televisão e imprensa), afirma que esta não é, por direito, uma instância de poder, todavia, as mídias manipulam os indivíduos, não transmitindo, muitas vezes, o que ocorre genuinamente na realidade social. As mídias, ao relatarem um acontecimento, constroem uma representação que toma lugar da realidade.

A rede social configura-se como um novo meio de disseminação da informação, gerando uma democracia mais empírica a partir da liberdade de expressão de seus usuários, os quais “ocupam” o espaço público para discutir questões urgentes de sua época e

¹³ Fonte: < <http://midia religiao politica.blogspot.com.br/2013/04/o-caso-marco-feliciano-um-paradigma-na.html>> Acesso em: 10/05/2013.

¹⁴ Fonte: Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/518780-caso-feliciano-expos-poder-da-religiao-na-politica-nacional>> Acesso em: 03/04/2013.

vivem em uma constante “troca” de informações de mão dupla, diferente de outras mídias que se caracterizam pelo envio de informações que são “recebidas” (engolidas) pelos receptores, com pouca ou nenhuma possibilidade de interação, crítica ou discussão.

Segundo Charaudeau (2005), a mídia escolhe a mensagem e a linguagem para atingir o resultado final de sua intervenção. Falar é agir, assim, a mídia no Brasil sempre falou de forma a concretizar ações pontuais e diversas no meio social e político, e, porque não dizer, controlá-las. Ousa-se dizer que a rede social mudou um pouco essa dinâmica. Exemplos não faltam nos últimos anos e nos últimos dias: #VemPraRua.

Os dados expostos acima demonstram a inegável rapidez e instantaneidade da força da tecnologia e das redes sociais nos dias atuais. Informações se alastram em segundos, continentes nunca estiveram tão conectados. O mundo acontece “ao vivo”, “em tempo real” diante de micro e macro telas, as quais integram a vida de mais e mais pessoas diariamente.

A rede social (grupos e indivíduos) pode ser denominada como um “megafone online”, um espaço capaz de acatar os clamores e questões dos próprios membros ao redor do mundo e promover possibilidades de organização rápida e eficaz, transformando-as em ações concretas de protesto e reflexão, que visam mudanças práticas na esfera pública.

A Teologia Pública (aqui falamos da Teologia Pública Cristã) também é voz nesse diálogo de inúmeras partes e saberes, ainda mais no que tange às questões mais efervescentes do momento histórico do Brasil: a religião no espaço público e político. Sua essência se monta a partir da interação com a Bíblia, filosofia e “na responsabilidade da comunidade eclesial em se fazer parte de um discernimento histórico e de uma reforma da ordem social.” A religião idólatra, chauvinista ou alheia às lutas por transformação da esfera social é criticada e negada. A ordem é *realismo social e ético* como fomentos de transformação positiva da realidade social e aplicação da justiça de forma realmente empírica. (STACKHOUSE, 2004, p. 284).

A teologia pública se ocupa com duas perguntas pertinentes nesse tocante: “como as organizações pré-políticas da vida se organizam e quais assunções éticas ou religiosas elas buscam encarnar,” concluindo que as teorias sociais que lhe interessam primeiramente têm seu molde “manufaturado” pela religião. Frente a uma emergente sociedade civil cuja ordem política é pouco específica, fica a pergunta quanto à Teologia Pública Cristã e sua capacidade de promover reflexões e “saídas” de fato realísticas nesse âmbito em tensão, de como de fato vai “ocupar” seu espaço no palco público em prol de sua natureza: promover vide por meio do diálogo contínuo e libertador. (STACKHOUSE, 2004. p. 289).

A presença religiosa em espaço público é um dos temas mais disseminados na atualidade. Essa presença é deveras questionada pela ala dos não religiosos e altamente defendida pela ala evangélica (Bancada Evangélica), entre outras. A teologia Pública contribui com reflexões que visem uma convivência fraternal e dialogal entre sociedade civil e igrejas em prol de vida e dignidade humana, sem defender ou atacar uma ou outra parte. (SINNER, 2011).

A “preocupação” da Teologia Pública vai além da política e suas instituições e de como os crentes vivem dentro dela e tem ou não seus direitos assegurados. Esta quer, sim, ser uma teologia que atende e vise todos e os diferentes públicos: “religioso, acadêmico, político e econômico,” estando sua natureza intimamente ligada à teologia e à ética. (BREITENBERG, 2003. p. 59; STACKHOUSE, 2004).

Nesse sentido, Sinner (2011) assevera que a Teologia Pública visa dar orientação às igrejas quanto a sua atuação para além de sua membresia, em diálogo constante com a sociedade (civil) e a universidade, a economia, a mídia e outros ‘públicos’. Segundo Sinner (2011), no Brasil, a teologia publica está para contribuir para com a seguridade de cidadania para todas as pessoas. Sendo que os públicos da Teologia Pública são amplos: a sociedade, a academia e a igreja. No diálogo, ocorre uma troca mútua. A teologia adentra áreas afins e essas áreas adentram a teologia em um diálogo mútuo em vista de cidadania, democracia e direitos humanos.

Palavras finais

A mídia televisiva e a imprensa, por anos as detentoras, mantenedoras e manipuladoras da “informação”, perdem espaço, unilateralidade e, pode-se ousar dizer, poder manipulativo com o advento das redes sociais, acessíveis a qualquer pessoa gratuitamente na internet. Destarte, a internet, especialmente por via das redes sociais, tem muito contribuindo para o surgimento e disseminação de informações, campanhas e ideias de grupo e indivíduos, mas também, de forma rápida e avassaladora, é um meio pelo qual passa a se erguer no Brasil um espírito democrático mais empírico e democrático. Por meios virtuais, cidadãos são chamados a alçar voz em prol de suas posições políticas e humanitárias ou “crenças”, criando assim um ambiente de recorrentes manifestações e protestos de cunho político-democrático na rede, os quais se alastram rapidamente para as ruas e “ocupa” as frentes públicas e órgão governamentais.

Ante essa realidade, a Teologia Pública precisa igualmente “ocupar” voz e espaço no diálogo, podendo acentuar e contribuir para o debate saudável de concernências vitais na sociedade atual, servindo como mediadora entre as partes, visto que o cerne e natureza da Teologia Pública é abordar e discutir de forma genuína questões viscerais na sociedade atual, permeando e envolvendo a comunidade científica, religiosa, política, civil e econômica.

O pluralismo, o respeito por outras opiniões e a negociação são elementos essenciais para uma sociedade democrática e seu discurso público (SINNER, 2011, p. 12). São estas as contribuições empíricas que a Teologia Pública Cristã pode fazer e trazer para a sociedade brasileira em seu momento de “ocupação”, quando, seja pela internet ou na rua, os cidadãos passam a falar e questionar a exploração, a violência, a corrupção e a falta de investimentos em setores cruciais etc. Com base em reflexões caras a Ivone Gebara (2013), é neste momento e espaço histórico que assuntos latentes como o Caso Feliciano,

por exemplo, precisam ser debatidos de forma plurilateral e respeitosa pela sociedade civil e pelas religiões a fim de promoverem questionamentos pertinentes e críticos quando a segurança, a vida plena e a dignidade humana estiverem ameaçadas, visto que a Teologia Pública e a essência cristã respiram e se “ocupam” integralmente dessas causas. É preciso buscar “discernimento”, é preciso “ouvir” e “ocupar” o diálogo.

Referências

- AVAAZ. Disponível em: <<http://www.avaaz.org/po/about.php>> Acesso em: 12/01/2013.
- BREITENBERG, Harold. *To tell the truth: will the real public theology please stand up?* Journal of the Society of Christian Ethics, ano 23, n. 2, p. 55-96, 2003.
- Stackhouse, Max L. Civil Religion, Political Theology and Public Theology. In: *Political Theology* 5.3 (July 2004): 275-293.
- CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs). Teologia Pública: um olhar global. In: *Teologia Pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. (Teologia pública v. 1.)
- CUNHA, Magali do Nascimento. *O caso Marco Feliciano: um paradigma na relação mídia-religião-política*. 2013. Disponível em: <<http://midiareligiaopolitica.blogspot.com.br/2013/04/o-caso-marco-feliciano-um-paradigma-na.html>> Acesso em 15/05/2013.
- CHARAUDEAU, Patrick. “*Lenguaje, acción, poder. De la identidad social a la identidad discursiva del sujeto*”. 2005. Disponível em: <http://www.patrick-charaudeau.com/Lenguaje-accion-poder-De-la.html> Acesso em: 08/07/2013.
- _____, Patrick. *Discurso das Mídias*. Contexto: 2006.
- GEBARA, Ivone. *Cidadania e Estado Laico: reflexões em torno do momento atual brasileiro*. 2013. Disponível em: <<http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=76468>> Acesso em: 30/08/2013.
- GLOBO Marco Feliciano. <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2013/03/grupos-protestam-contradeputado-pastor-e-renan-calheiros-em-brasiliax.html>>
- GLOBO Renan Calheiros. <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2013/03/grupos-protestam-contradeputado-pastor-e-renan-calheiros-em-brasiliax.html>>
- INSTITUTO Humanitas Unisinos. *Caso Feliciano expõe poder da religião na política nacional*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/518780-caso-feliciano-expoe-poder-da-religiao-na-politica-nacional->> Acesso em: 03/04/2013.
- INTERNETOCRACIA. Disponível em: <<https://www.facebook.com/Internetocracia?fref=ts>> Acesso em 10/04/2013.
- INTERNETOCRACIA Brasil. Disponível em <<https://www.facebook.com/InternetocraciaBrasil>> Acesso em 12/04/2013.
- LEI Ficha Limpa. Disponível em: <<http://www.fichalimpa.org.br/>> Acesso em: 20/01/2013.
- MOVIMENTO de Combate à Corrupção Eleitoral. Disponível em: <http://www.mcce.org.br/site/leifichalimpa_projeto.php> Acesso em 20/01/2013.

NYC General Assembly. Disponível em: <<http://www.nycga.net/resources/documents/principles-of-solidarity/>> Acesso em 03/04/2013.

REDE Imagina na Copa. Disponível em: <<https://www.facebook.com/redeimaginacopa/info>> Acesso em: 04/07/2013.

SITE Oficial de Marco Feliciano. Disponível em: <<http://www.marcofeliciano.com.br/entrada>> Acesso em: 04/07/2013.

TWITTER Oficial Marco Feliciano. Disponível em: <<https://twitter.com/marcofeliciano>> Acesso em: 04/07/2013.

A CRISTOLOGIA DA PAZ EM CLARA DE ASSIS E JUANA INÉS DE LA CRUZ

Eliane Silva*

Resumo: *Atitudes pacifistas podem se dar de diversas maneiras. Uma atitude de Paz não implica, necessariamente, submissão ou concordância com poderes previamente estabelecidos, podendo, inclusive, resultar naquilo que Pierre Bordieu chama de “violência simbólica”. Nesse sentido, o presente trabalho de pesquisa, a partir de estudos sobre a vida de duas religiosas que marcaram sua época, Clara de Assis e Juana Inés de la Cruz, busca refletir sobre conceitos de Paz que podem não significar apenas ausência de conflitos ou simples subordinação a qualquer ordem que pretenda se justificar por si mesma. Assim, podemos citar Clara de Assis que fundou uma Ordem de mulheres religiosas no século XIII e conseguiu, depois de um longo tempo e muitas tentativas, ver aprovada uma Regra escrita por ela mesma para sua comunidade. Alguns séculos depois, Juana Inés de la Cruz, uma monja jerônima mexicana, usou de muita “pena e tinta” para refletir sobre o México barroco e religioso do século XVII, ousando, ainda, divergir teologicamente de um sermão escrito pelo conhecido e famoso Padre Antonio Vieira. Que ideias e modelos de Paz, então, essas religiosas cristãs foram capazes de transmitir ao mundo contemporâneo?*

Palavras-Chave: *Paz. Cristologia. Clara de Assis. Juana Inés de la Cruz.*

Introdução

“A reflexão sobre as origens e a natureza da vida social é quase tão antiga quanto a própria humanidade” (QUINTANEIRO, 2002, p. 9). Assim como a reflexão sobre a religiosidade ou religiosidades dos homens e mulheres através dos tempos. No entanto, o avanço do capitalismo, da ciência moderna e da tecnologia, entre outros, causaram um rasgo, de certa maneira, nas crenças e princípios que norteavam e fundamentavam a nossa vida material e espiritual.

As pessoas que viveram no medievo, em geral, consideravam igualmente o visível e o invisível nas suas vidas. Ao não terem dúvidas sobre a existência de outro mundo, a morte era considerada como uma passagem enquanto a ressurreição não acontecia. A perda, em termos, dessa crença e desse sentimento religioso fez da morte *uma provação aterrorizante, um trampolim para as trevas e o incognoscível*. No entanto, ainda assim, nessa época, as pessoas viviam, morriam e se divertiam com uma grande brutalidade. A Igreja, arcabouço principal daquela sociedade, tentava estabelecer uma ordem menos

* Historiadora. Mestranda em Teologia na PUCRS.

selvagem e violenta, procurando convencê-los, antes, a ajudar a Deus a manter a paz na terra, do que semear o terror (DUBY, 1999, p. 122).

Embora historicamente acusada de exercer a violência nas suas evangelizações, este artigo procura refletir sobre essa ideia de paz, a partir do próprio conceito, da pessoa de Jesus Cristo e da vida de duas mulheres que marcaram seu tempo, em busca do seguimento de Deus. Clara de Assis, que viveu no século XIII, fundou a Segunda Ordem Franciscana e, depois de muitos embates e insistência, conseguiu aprovar uma Regra que ela mesma escreveu para sua comunidade de mulheres religiosas. Pelo que se sabe, foi a primeira mulher a conseguir o fato.

Juana Inés de la Cruz, viveu no convento de Santa Paula, da ordem das Jerônimas, no México. Escreveu não apenas sobre temas teológicos, mas refletiu muito sobre eles. Apesar de escrever sob *encomenda*, ousou criticar algumas questões que inquietavam a ela e ao seu mundo. Qual a relação entre elas? Que atualidade teriam essas duas trajetórias para os tempos atuais? Talvez, a ideia de que seguir o exemplo de Jesus Cristo em busca de paz para o mundo não signifique calar. Calar, não é Paz.

1. Sobre Cristologia

No início do cristianismo, não havia uma cristologia formada e sistematizada. No correr do tempo, as questões teológicas tiveram que ser trabalhadas para que as formulações da própria fé se tornassem mais claras. Em vista disso, ocorreram sérios conflitos que acabaram por dar origem aos sete primeiros concílios ecumênicos.

Desde o começo dos tempos, várias foram as maneiras de pensar as identidades de Jesus. Algumas delas, inclusive, foram consideradas pela Igreja oficial como heresias. Por outro lado, essas diferentes concepções permitiram a formação de uma cristologia mais sólida, ao longo dos séculos.¹

O ponto de partida do movimento cristológico contemporâneo, no entanto, está situado, em geral, no ano de 1951, 15º centenário da definição de Calcedônia, com a obra de R. Bultmann do lado protestante e a de K. Rahner do lado católico, principalmente. “Em direção oposta à da teologia liberal do século XIX, Bultmann estima, por razões ao mesmo tempo exegéticas e teológicas, que não se pode saber quase nada sobre Jesus” (LACOSTE, 2004, p. 488). O que importa, neste caso, é o Cristo pregado, o Cristo da palavra que até hoje é capaz de nos interpelar. Existe, para esse autor, uma distância entre o *fato* e o *sentido*.

Em 1954, por seu lado, Rahner pretendeu uma renovação da cristologia.

Repensar a relação da cristologia clássica ao testemunho bíblico; completar a cristologia ontológica por uma cristologia existencial; interrogar a definição de Calcedônia, consi-

¹ Subsídios para as aulas preparatórias ao exame de *Universa Theologia*, PUCRS, p.48.

derada mais como um começo do que como um fim; desenvolver uma cristologia transcendental, isto é, deduzir as condições de possibilidade no homem da credibilidade do Cristo (LACOSTE, 2004, p. 488).

A partir daí, muitos outros teólogos católicos e protestantes, direcionaram suas obras. A cristologia, nesse movimento, acabou por deslocar seu centro da encarnação para o Mistério Pascal, articulando a relação entre história e fé na correspondência entre o Jesus terrestre e o Cristo glorificado. Ao contrário de uma cristologia exclusivamente redentora, um cristocentrismo da criação tornou-se mais presente e aparece nos documentos do Vaticano II. A questão da universalidade de Cristo em relação à salvação de todos os homens sugere uma consciência mais apurada no sentido de que o cristianismo é uma religião dentre numerosas outras.

Nesse sentido, então, a proposta de R. A. Horsley é entender como Jesus lidou com a violência no seu tempo. Para isso, pensa que a exploração do tema *amor* por si só, não fornece muitos esclarecimentos.

O exame do tema da “paz” poderia oferecer uma maior relevância, embora apenas indireta, para o assunto da violência. Apenas raramente em suas ocorrências relativamente infrequentes na tradição dos Evangelhos, o termo grego *eirene*, geralmente traduzido por “paz”, significa a ausência de conflitos, violência ou guerra... na mais significativa dessas ocorrências, Jesus declara que “ele não veio para trazer a paz, mas a espada” (HORSLEY, 2010, p. 134).

Além disso, *eirene* também pode significar nas escrituras, algo como *salvação* ou um sentido de justiça e liberdade. O autor sustenta que, considerando a espiral da violência, na época, as tradições dos Evangelhos deixam claro que “Jesus se opôs direta e radicalmente contra a opressão dos grupos governantes e que sua conduta era virtualmente um convite aberto a reprimi-lo”. No entender desse autor, Jesus foi crucificado como um agitador político ou um criminoso e, se examinarmos as acusações com mais atenção, perceberemos que não eram acusações totalmente falsas, se vistas pelo lado dos acusadores e que, Jesus não era inofensivo à ordem romana, como muitos querem fazer crer.

A transmissão e os ditos de Jesus podem ser explorados em relação ao seu contexto social, pois, entre outros fatores, ele não falava e agia pensando em registros por escrito a fim de lançar uma possível literatura para ser lida posteriormente. Chegar à exatidão do significado das suas palavras é bastante complicado.

Jesus foi pacifista? Não temos nenhum indício de que ele jamais, direta ou indiretamente, tenha abordado explicitamente o tema da violência. Com certeza, a não-violência não foi um tema principal em sua pregação e prática... por outro lado, igualmente não há indícios de que Jesus tivesse defendido a violência, pelo menos não nos atos individuais de violência aberta (HORSLEY, 2010, p.277).

Os diversos entendimentos sobre as questões da guerra e da violência, inclusive no Novo Testamento, conduzem a uma série de interpretações, tanto positivas como ne-

gativas, envolvendo a identidade de Jesus. Caso semelhante, também ocorreu com Francisco de Assis. De acordo com as fontes selecionadas, encontramos vários Franciscos: algumas apresentando-o quase como um herege, outras como um homem domesticado, adocicado, inofensivo para a Igreja (FRUGONI, 2011, p. 10). Mas que, de fato, ao iniciar seu longo processo de conversão, compreendeu que a única forma de vida possível era seguir o Cristo e levar a paz em vez daquelas lutas brutais que havia conhecido em Assis.

2. Sobre a paz

Por paz, o pensamento cristão não designa a simples ausência de conflito ou o fim de um estado de guerra.

Conceito englobante, nomeia, ao contrário, a realidade múltipla, espiritual, impessoal, social, internacional e mesmo ecológica, de uma ordem e uma harmonia que fazem memória da criação ao mesmo tempo que anunciam a recapitulação escatológica de todas as coisas (LACOSTE, 2004, p. 1364).

Conforme o Antigo Testamento, por causa do pecado do homem, a paz está ligada a uma salvação da qual o “Israel histórico já é testemunha, mas cuja obra plenária é objeto de uma esperança escatológica”. No Novo Testamento, a paz aparece, por vezes, como um dom pessoal de Jesus, apesar de ser nas epístolas paulinas que passa ao primeiro plano. Tal realidade sugere os deveres pacificadores do crente que deve dar testemunhos da obra de Cristo.

Agostinho, por sua vez, desenvolveu em seus escritos esse conceito bíblico e sua concepção foi dominante até os tempos modernos, onde uma visão menos pessimista da natureza e da razão humanas pode ser constatada. Mas, é fato que se deve ao bispo de Hipona as primeiras respostas teológicas sobre as condições da guerra justa, por exemplo.

Quem quer que repare nas coisas humanas e na natureza delas reconhecerá comigo que, assim como não há ninguém que não queira sentir alegria, assim também não há ninguém que não queira ter paz. Com efeito, os próprios amigos da guerra apenas desejam vencer e, por conseguinte, anseiam, guerreando, chegar à gloriosa paz. E em que consiste a vitória senão em sujeitar os rebeldes? Logrado esse efeito, chega a paz (AGOSTINHO, 1990, p. 399).

A paz de Erasmo, sem dúvida é um imperativo divino transmitido por Cristo, mas acrescida pela racionalidade da natureza humana. Em Hobbes, apesar do estado de natureza ser de *guerra de todos contra todos* a paz pode ser instalada pelo contrato social estabelecido entre os homens. Em Kant, talvez na sua forma mais elevada, a paz *perpétua* seria o *fim de todas as hostilidades*.

A partir do “não matarás” a questão do pacifismo é atualmente um dos temas mais discutidos na teologia. O pacifismo era corrente entre os cristãos dos primeiros séculos, onde muitos se perguntavam sobre poder ou não servir no exército de um impera-

dor pagão e, também, sobre a questão do matar, que seria incompatível com a lei do amor proclamada por Cristo. Na Idade Média, por exemplo, encontramos uma minoria de cristãos pacifistas.

Partidários da não-violência e do antimilitarismo estrito, todos viam no serviço da paz o essencial da vida cristã; mas, enquanto o pacifismo cristão constituía para alguns (anabatistas e menonitas²) um princípio apolítico destinado só aos crentes, outros (quakers) o concebiam como um princípio de validade universal destinado a todos os povos e todas as nações (LACOSTE, 2004, p. 1365).

No entanto, esse pacifismo daria origem a alguns desvios de interpretação. Um caso a ser citado seria o de Tolstoi (1828-1910) que colocou em prática um modo de vida que, ao mesmo tempo era tanto notável quanto discutível:

...sua renúncia à violência e à guerra passou por uma simplificação ultrajante do cristianismo, reduzido a uma forma de vida baseada no sermão da montanha, e associado a um antiestatismo quase anarquista segundo o qual o “cristianismo autêntico põe fim ao estado” (LACOSTE, 2004, p. 1365).

As atitudes pacifistas, portanto, podem se dar de várias maneiras, embora as responsabilidades do cristão devam ser de cunho eclesial e política, pois a paz também é feita para reinar nas cidades. Em relação a isso, M. Kaldor (OUTHWAITE, 1996, p. 563-564) entende que, de um modo geral, os movimentos pela paz podem incluir dois tipos de pensamentos. O primeiro voltado para a política governamental que remonta à época dos projetos de paz internacional do fim do século XVIII e início do XIX e, que, durante o século XX concentrou-se cada vez mais no desarmamento. Já o segundo tipo de pensamento, preocupou-se mais com uma cultura pacifista, ou seja, em desenvolver uma mentalidade mais apreciadora da paz.

O movimento no Ocidente foi muito diferente do movimento no Leste, por exemplo. Enquanto o Ocidente estava mais preocupado com o desarmamento e a questão nuclear, a Europa Oriental voltava-se para questões internas mais imediatas como o militarismo, a não-violência e o vínculo entre a paz e a democracia. Criticavam, inclusive, os movimentos pacifistas ocidentais pela excessiva preocupação com os sintomas, como os armamentos, e não com as causas.

Importante ressaltar que dentro das próprias Igrejas e nas mentalidades estruturantes das próprias ordens religiosas, questões que dizem respeito à paz e em como lidar com a violência e os conflitos dentro e fora desses locais, também se fizeram presentes, estabelecendo regras de convivência e atuação religiosa. Tais regras são muito impor-

² Anabatistas ou Menonitas: o anabatismo nasceu em meio à abundância de ideias e de movimentos que marcou o início da Reforma no século XVI. Muitas tentativas de reforma receberam, então, apoio político e se institucionalizaram; mas os que queriam reformar a Igreja não estando mais de acordo com Lutero, Zuínglio ou Calvino tornaram-se dissidentes. Por razões polêmicas, esses dissidentes protestantes foram qualificados muitas vezes, em sua totalidade, como “anabatistas” ou “rebatizadores” (LACOSTE, 2004, p. 118).

tantes nas ordens religiosas femininas, inclusive. Foi assim com Juana Inés de la Cruz e com Clara de Assis.

3. Sobre Clara de Assis

Durante os séculos XI e XII, admitia-se Úmbria, coração da Península Italiana, apenas comunidades femininas com Regras beneditinas. Pelo menos é o que se depreende dos documentos (RADI, 1996, p. 5). Essa situação mudaria com Francisco e Clara de Assis. A exemplo dela, muitas as mulheres se reuniram em comunidades, com o propósito de viver uma experiência religiosa semelhante. Essas iniciativas espontâneas encontraram muitas dificuldades, como aconteceu com a própria Clara: incompreensões, suspeitas de heresia, proibição conciliar de constituição de novas ordens, entre outras.

Apesar de tudo, não há dúvida de que no século XII o franciscanismo estabeleceu as bases da reforma da Igreja. No entanto, como teria sido na época, uma jovem de boa família unir-se não só aos pobres, às leprosas, mas também às prostitutas, às bruxas, ao mundo da marginalidade feminina? Se ainda havia insultos, ofensas e zombarias a Francisco, como poderia ele aceitar na comunidade, mulheres, sem expô-las a *suspeitas infames*, pergunta Radi.

Sobre Clara, sabe-se que nasceu em 1194, no castelo dos Condes Favarone e Hortolana. Com relação a seu nascimento, conta-se que sua mãe, quando percebeu que estava grávida, ficou muito angustiada por ser sua primeira gravidez. Num desses momentos de temor, correu à Igreja e, aos pés do crucifixo, ouviu uma voz que lhe teria dito que teria uma filha e essa filha haveria de *aclarar* o mundo com seu esplendor. A voz disse, ainda, que não tivesse medo. Por esse motivo, teria insistido em chamar a menina de *Clara*.

Foi na pelas mãos de Francisco, que recebeu os trajes da penitência: um hábito escuro e um cinto de corda. Teve o cabelo cortado e recebeu um véu preto sobre sua cabeça. Era a primeira franciscana. Os parentes de Clara, porém, estavam indignados. Principalmente um tio que tentou, em vão, trazê-la de volta, com a ajuda de seus amigos cavaleiros. Naquele momento, a cidade toda cochichava e ria do acontecido à família. Mas todos os esforços e ameaças de fazer com que a moça retornasse para casa foram em vão. Não só foram em vão, como no ano seguinte, juntou-se a ela, sua irmã caçula de 15 anos, Inês.

Depois desta conversão, existiram muitos *milagres* atribuídos à jovem. Dizem que um dia, faltando azeite, a irmã cozinheira correu até ela para contar do ocorrido. Clara apenas respondeu que deveriam confiar em Deus. Depois de um tempo, o cântaro estava cheio de azeite até a boca, comprovando assim, para elas, um milagre de Deus, que não havia abandonado as irmãs.

Outro acontecimento semelhante está ligado ao ano de 1214. Este foi um ano de muitas dificuldades na região de Assis, devido às invasões que semearam destruição e fome. Foi nessa época, que faltando comida à mesa, constataram as irmãs que havia ape-

nas um pão. Mas, um pão para cinquenta religiosas era muito pouco. Consultada, Clara ainda mandou que se dividisse o pão em dois pedaços, e se mandasse a metade para os irmãos em Santa Maria dos Anjos. Na metade que ficou, continuaram dividindo e dividindo e os pães se multiplicando (BAGGIO, 1194, p. 26).

A religiosa também é tida como a Libertadora de Assis. Tempos depois, o ano de 1241 presenciou momentos bélicos chegarem até São Damião. O imperador Francisco II declarou guerra ao Papa e aumentou seus exércitos com as tropas dos sarracenos e tártaros. A Itália estava invadida por bandos armados em busca de riquezas e aventuras. Assim, chegaram também às portas de Assis. Clara, apenas com o cibório na mão, foi capaz de defender o Mosteiro e a cidade. Conta-se, também, de muitas outras *curas* que realizou apenas fazendo o sinal da cruz nas pessoas que estavam doentes.

Sua principal luta, no entanto, era pela pobreza. Em 1228, dois anos após a morte de Francisco, o Papa Gregório IX, estava em Assis para fazer a canonização de Francisco. Visitando, na oportunidade, o Mosteiro de São Damião, manifestou sua preocupação pela extrema pobreza em que viviam as irmãs, sobretudo pela total falta de segurança. Apesar dos tempos difíceis de crise e de guerras, o voto de pobreza levava a religiosa a se despojar de toda e qualquer posse pessoal (BAGGIO, 1194, p. 27-35).

Na própria *Legenda*, relato que recolheu o testemunho das companheiras de Clara, falando das suas penitências, foi declarado que ela se cobria com uma túnica simples e um manto de pano grosseiro, andava sempre descalça, dentro ou fora de casa, jejuava o ano todo, passando grande parte do tempo a pão e água. Somente quando a doença chegou, permitiu-se o luxo de uma esteira como colchão ou de um saco de palha.

Mas, a luta de Clara pela pobreza era fundamental. Depois de muitos enfrentamentos, conseguiu aprovação de uma Regra escrita por ela mesma. Na sua Regra, pontilhada de orações, o tempo todo era dedicado a Deus, as horas de trabalho eram interrompidas apenas para que a comunidade se reunisse e pudesse rezar.

Clara foi a primeira mulher a escrever uma Regra na Igreja, que foi aprovada por Reinaldo, cardeal protetor, em setembro de 1252, e pelo papa Inocêncio IV, com uma bula *Solet annuere* em agosto de 1253. Em 1872, o Cardeal Pecci, que seria mais tarde Papa Leão XIII, esteve presente a colocação do corpo *em uma rica urna de ouro e cristal*³. Foi canonizada no dia 15 de agosto de 1255, segundo aniversário de sua morte. Diferentemente de Juana Inés de la Cruz, que viveu no século XVII outro estilo de clausura e que escreveria sobre temáticas diversas, mas, sobretudo, teológicas.

³ Grifo da pesquisa.

4. Sobre Juana Inés de la Cruz

O início do século XVI que propiciou o *encontro* com os índios da América, por outro lado veria, talvez, um dos maiores genocídios da história. A conquista da América pela Espanha criava a possibilidade de um império mundial na história da humanidade. Esse fato é reconhecido por Hernan Cortéz, quando escreveu do México para Carlos dizendo que agora estava em seu poder tornar-se “monarca do mundo”.

No final do mesmo século, agostinianos, franciscanos, dominicanos e jesuítas viriam a desempenhar importante papel na obra missionária dessa América espanhola. A linha divisória entre a Igreja e o Estado nunca foi muito claramente definida, e os conflitos entre bispos e vice-reis foram uma característica constante na vida colonial. Com a proibição da escravidão, tornou-se necessário criar métodos de mobilizar a mão-de-obra indígena, que era arrancada de suas comunidades e encaminhada para o trabalho, principalmente, das minas.

Ao despontar do século XVII, portanto, não era difícil perceber o desenvolvimento distinto da *república de los índios*, contribuindo para a república de *los españoles*, ou seja, uma América se desenvolvendo em dois mundos, com alguns pontos em comum, mas com identidades separadas. Entre esses dois mundos, ainda, os *mestizos* (ELLIOT, 2004, p.283). Sem dúvida, um século de muitas rivalidades, interesses divergentes, guerras e desacordos entre os poderes.

É neste contexto, em pleno Barroco do século XVII na Nova Espanha (atual México), que nasceu Juana Inés de la Cruz ⁴. Na realidade, nasceu em São Miguel de Nephantla, a doze léguas da Nova Espanha. Escolheu viver no convento de Santa Paula da Ordem das Jerônimas, fundado em 1586 e que estava destinado às *criollas*. Para entrar no mosteiro era preciso ter uma linhagem *limpa* e um dote acrescido dos gastos de uma cerimônia para a *tomada do véu*. As *celas*, onde viviam as monjas, eram vendidas ou alugadas.

Embora as regras adotadas exigissem uma vida em comum, ali as religiosas desenvolviam sua rotina em separado e seu cotidiano, muitas vezes, era repleto de rebeliões, querelas, intrigas, represálias e conchavos, chegando muitas vezes à violência física (PAZ, 1982, p. 146).

Foi nessa Ordem que Juana Inés de la Cruz realizou grande parte de sua obra. Escreveu uma ampla obra literária em prosa, verso, teatro, romances, sonetos, poesia amorosa, vilancicos⁵, escritos críticos e filosóficos, cartas e discussões teológicas. Escre-

⁴ Juana Inés de la Cruz nasceu em 1651 e morreu em 1695.

⁵ Os vilancicos foram introduzidos na Literatura Espanhola pelo Marquês de Santilhana (século XV), designando um tipo de canção popular correspondente, na sua estrutura, ao vilancete português: uma estrofe inicial, de dois a quatro versos (chamada refrão ou estribilho), acompanhada de uma sequência de estrofes (glosas ou voltas), que desenvolvem a ideia poética contida no refrão. Para o fim do século XVI, o vilancico ganhou caráter musical, penetrou o interior das catedrais e tornou-se peça obrigatória de cerimônias religiosas (Natal, Reis, Páscoa). O vocábulo assinalava a extração rústica das personagens que nele interviam: pastores, camponeses, enfim, gente das vilas. Entretanto, a certa altura de sua evolução, pareciam

veu poemas latinos, castelhanos e na língua mexicana, além dos dialetos dos negros do México. Ficou conhecida como *Musa Décima e Fénix de México*.

Conhecia as diversas áreas das ciências do espírito, mitologia clássica grega e azteca, as correntes da literatura europeia e, principalmente espanhola, a história e a geografia dos povos europeus, folclore popular e teatro erudito, tanto religioso como profano, metropolitano ou da Nova Espanha. Teve problemas com a inquisição e desentendimentos com seus confessores. É dito que desempenhou um papel importante na defesa das mulheres terem acesso ao conhecimento e aos livros.

Escreveu três autos teatrais e, num deles, intitulado *El Divino Narciso*, apresenta um diálogo interessante entre quatro interlocutores denominados Ocidente, América, Céu e Religião. O texto constitui um debate sobre a semente depositada na América pela divina providência e sobre os métodos de evangelização pacífica. Pede liberdade para os americanos, ante a evangelização (SARANYANA, 2005, p. 207).

É interessante transcrever uma pequena parte deste diálogo apresentado pela religiosa. Um diálogo travado quando entram em cena o Céu (vestido como um general armado), o Ocidente (vestido de índio), a América (vestida de índia) e a Religião (vestida de dama espanhola):

Céu: ...Pues la primera propuesta
De paz deprecias altiva,
la segunda, de la guerra
será preciso que admitas...

Ocidente: ...Qué armas son éstas?
nunca de mis ojos vistas?...

América: ... Qué rayos El Cielo vibra
Contra mi?
Que Centauros monstruosos
Contra mis gentes militan?...

Religión: Ríndete, altivo Occidente!

verdadeiros autos sacramentais em miniatura. A mais antiga publicação de vilancicos eclesiásticos deu-se em Toledo, no ano de 1595, empreendida por Esteban de Zafra. Via de regra anônimos e escritos em espanhol, conheceram extrema aceitação até o século XVIII, quando se extinguiram por completo: a sua trajetória corria paralela à da própria estética barroca, com a qual se identificavam estreitamente, embora sem exagero. Apesar de sua popularidade na Península Ibérica, jamais foi cultivado no Brasil. (MOISÉS, 1974, p. 515)

Um dos exemplos, porém, de seus estudos e conhecimentos teológicos, está na famosa controvérsia que teve com o famoso jesuíta português Antonio Vieira. A *Crisis* ou *Carta Atenagórica*, como ficou conhecida a contestação escrita pela monja mexicana, divergia praticamente de todas as afirmações do *Sermão do Mandato*, escrito pelo padre. O enfrentamento provocou diversas consequências. Não muito tempo após o embate, pouco antes de morrer, numa atitude até hoje não muito clara para alguns dos seus biógrafos, Juana Inés de la Cruz desfez-se de toda sua imensa biblioteca e instrumentos científicos e musicais, uma das paixões de sua vida. Para grande parte dos pesquisadores, essa renúncia não está nem um pouco clara.

De qualquer forma, a mentalidade social e religiosa que tecia a teia sobre a qual Juana Inés de la Cruz escrevia, nos fala de questões e possíveis interpretações que desafiavam sua época e sua sensibilidade, mesmo levando em consideração que a maioria dos seus trabalhos pudessem ser realizados por solicitação dos poderes constituídos.

5. Conclusão

Assim como R. A. Horsley procura entender como Cristo teria lidado com a violência de seu tempo, Clara de Assis e Juana Inés de la Cruz, de certa forma, também poderiam ser lidas nesse aspecto. E, se uma atitude de paz não significa necessariamente submissão, ou simples concordância para que conflitos permaneçam submersos em seus silêncios, as duas religiosas são exemplos que podem ser citados, refletidos e atualizados. Clara de Assis lutou grande parte de sua vida para ver aprovada sua Regra. Alcançou seu objetivo apenas três dias antes de morrer, mas foi a primeira mulher a ter uma Regra na Igreja Católica, escrita por ela mesma. Juana Inés de la Cruz insistiu em manter e ampliar seus conhecimentos para além das Escrituras, enfrentando, por isso, sérias controvérsias e conflitos gerados por esta atitude.

Seria preciso analisar com mais profundidade as épocas em que viveram para localizarmos, além de toda problemática, um tipo de violência, provavelmente, bem mais intrínseco que permeava aquelas relações sociais e de poder. Na linha daquilo que Pierre Bourdieu traduz como *violência simbólica*. Isso significa que para além das suas formas mais explícitas, principalmente contra a mulher, convém assinalar esse outro tipo que muitas vezes passa despercebido, porque mais sutil.

Conforme Bourdieu essa *violência simbólica* é exercida com base na maneira como a dominação masculina é imposta e vivenciada. Muitas vezes acontece de uma forma *suave*, insensível, invisível as suas próprias vítimas. É exercida em sua essência, pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do *conhecimento* ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento.

Como podemos ver, tem sido longo o percurso até o diálogo e a tomada de consciência pelas mulheres de que aquilo que se acredita sempre ter sido assim pode não ser o natural e sim amarrações inventadas pelo próprio ser humano. Essa invenção ou criação

oportunista de lugares fixos para que as mulheres ali vivam, pode ser mudada. As mulheres, por muito tempo, habitaram esses lugares fixos e ficaram fora dos relatos da história. Isso não é Paz. Cristo teve Voz. A Paz pede Voz. Uma questão bem atual.

Referências

- AGOSTINHO DE HIPONA. *A Cidade de Deus* (contra os pagãos) parte I. Rio de Janeiro: Vozes, São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- ELLIOT, J.H., in BETHELL, Leslie (org.). *América Latina Colonial*, volume I. São Paulo: Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004.
- DUBY, Georges. *Ano 1000, Ano 2000, na pista dos nossos medos*. São Paulo: UNESP, 1999. FRUGONI, Chiara. *A vida de um homem: São Francisco de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- HORSLEY, Richard A. *Jesus e a espiral da violência: resistência judaica popular na Palestina romana*. São Paulo: Paulus, 2010.
- LACOSTE, Jean-Yves (dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004.
- MACIEL, Maria Ines. O barroco à luz da modernidade: sor Juana Inés de La Cruz e Octavio Paz. Disponível em < <http://www.jornaldepoesia.jor.br> > em 08.11.2012.
- MORO, Sérgio M. Dal (trad). *Fontes Franciscanas e Clarianas*: Rio de Janeiro, Vozes, 2008.
- OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de La Cruz o Las Trampas de La Fe*. Barcelona: Editorial Seix Barral, S.A, 1982.
- SILVA, Kalina Vanderlei. SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2005.
- Sor Juana de La Cruz /Obras escogidas*. México: ESPASA-Calpe Mexicana S.A, 1959.
- Subsídios para as aulas preparatórias ao exame de *Universa Theología*.

TEOLOGIA E MULTICULTURALISMO: O DIÁLOGO, CATEGORIA CENTRAL NO PENSAMENTO TEOLÓGICO CONTEMPORÂNEO

Manuel Alfonso Diaz Muñoz*

Resumo: *A partir da afirmação da globalização e do multiculturalismo como características definitórias da sociedade atual, a presente comunicação destaca o diálogo como categoria fundamental da reflexão teológica contemporânea. A crise econômica global remete a uma crise fundamental de relações do ser humano com seu entorno físico e social. Impõe-se retomar o diálogo e o consenso desde novos paradigmas. Assim, o diálogo torna-se uma exigência para as diferentes tradições religiosas. O estudo analisa como nos últimos cem anos o pensamento teológico, tomando a categoria diálogo como eixo, tem evoluído do ecumenismo à Teologia Pluralista e como, neste movimento, se abrem novas perspectivas não somente para a reflexão teológica mas, sobretudo, para a construção de um novo paradigma ético global. No estudo conclui-se que é possível promover dignidade e a cidadania na recriação das culturas a partir da opção pelo resgate e valorização da própria identidade cultural e religiosa, mas reconhecendo, desde uma atitude dialógica, a multiculturalidade e a interculturalidade do nosso mundo globalizado. Sendo assim, o diálogo aparece como um locus teológico, lugar privilegiado de reflexão e prática teológica e, desde esta perspectiva, de manifestação da graça e salvação divina.*

Palavras-chave: *globalização, multiculturalismo, diálogo, ethos global.*

1. Introdução: Globalização e Multiculturalismo

A globalização é uma das características definitórias do começo do século XXI (PERESSON, 2006). É um fenômeno que nos faz sentir interligados e interdependentes graças aos avanços nas telecomunicações: por internet conhecemos em instantes o que acontece na outra parte do mundo; com os modernos meios de transporte em poucas horas nos deslocamos entre continentes.

Contudo, este processo de globalização não afeta de igual forma a todos os grupos sociais ou culturais, nem a todas as pessoas. Para o teólogo norueguês Sturla Stalsett (2004), a palavra globalização surgiu para dar uma “cara” positiva e humanizadora às trans-

* Psicólogo e teólogo, doutor e mestre em Teologia, área Religião e Educação pelas Faculdades EST (São Leopoldo-RS) e mestre em Psicologia Social pela Universidad Del País Vasco (Espanha). Professor do Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix. E-mail: imanol63@yahoo.com.br

formações que estavam surgindo de maneira acelerada, mas o que se tem constatado é bem ao contrário. Hoje em dia globalização tanto unifica como divide o mundo. É um processo que tem provocado desigualdades e exclusão, pobreza e aprisionamento para muitos, liberdade e riquezas sem limites para poucos.

Três aspectos contextualizam a globalização, são eles: a) O aspecto econômico: a globalização é o império do neoliberalismo, onde todas as esferas humanas estão mediadas pelo mercado econômico. O resultado desta globalização econômica não poderia ser outro do que uma polarização social sem precedentes e um custo humano elevado com muitas vítimas. b) O aspecto político: o enfraquecimento dos estados nacionais ao lado da articulação e o ressurgimento dos movimentos sociais e a organização da sociedade civil a nível global. c) O aspecto cultural: a globalização envolve processos contraditórios ao tornar mais visível e presente a pluralidade cultural do mundo e, por outro lado, favorecer a hegemonia de uma cultura¹ sobre as demais.

Desde esta perspectiva, o intenso, veloz e contínuo movimento de bens e pessoas que tem feito de Los Angeles a terceira cidade mexicana (uma quinta parte da população mexicana se encontra nos Estados Unidos) ou de Buenos Aires a segunda cidade boliviana, não é visto apenas como um fato econômico ou demográfico mas como um processo inter- e multicultural onde diferentes culturas se entrelaçam e se mesclam, mas também se rejeitam. São processos interculturais complexos que podem levar, por exemplo, ao surgimento da xenofobia e a comportamentos racistas no povo nativo, por um lado, ou à absorção acrítica, por outro lado, da cultura dominante de forma a anular a própria identidade cultural do povo imigrado.

O que pode ser uma grande oportunidade de conhecimento e valorização da riqueza cultural presente nos 184 estados independentes do mundo, com mais de 600 grupos de línguas vivas e 5.000 grupos étnicos (BARLETT, 2009, p.44), pode virar um grande processo de homogeneização e imposição de um pensamento único pelo predomínio do modelo neoliberal e sua lógica mercantilista no processo de globalização. Esta questão fica clara para Boaventura de Souza Santos ao destacar a idéia de que os processos não surgem de uma forma espontânea ou neutra, mas de uma forma que tem uma origem concreta numa cultura determinada. Ele fala de globalizações (em plural) porque não se trata de um processo, mas de vários, de conjuntos de relações sociais. Assim, define a globalização como “o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival” (SANTOS, 2008, 348).

O conceito de multiculturalidade vai unido, em antropologia, ao conceito de sociodiversidade como duas caras da mesma moeda. A sociedade é multicultural e, por

¹ O termo cultura é entendido no presente texto no sentido integral, como concepção integral da vida de um povo e como ecossistema humano.

isso, diversa. Nela existem simultaneamente diferentes grupos humanos com padrões próprios de organização social, com modelos diferentes de autoridade política, de acesso à terra, de padrão habitacional, de hierarquias de valores ou prestígio, etc.

E a existência de culturas e grupos humanos diversos em um mundo globalizado nos leva à questão de como construir uma sociedade democrática, plural e justa ao mesmo tempo, que permita conciliar o direito à diferença e o direito à igualdade ou que, em outras palavras, possibilite a convivência dos diferentes com suas diferenças num contexto que supere as violências, as hierarquias, os procedimentos, as inclusões perversas, as subordinações, as desigualdades econômico-sociais e as exclusões culturais. Conforme afirma a Declaração de Princípios sobre a Tolerância da UNESCO (1995) no terceiro parágrafo do capítulo II,

Para a harmonia internacional, torna-se essencial que os indivíduos, as comunidades e as nações aceitem e respeitem o caráter multicultural da família humana. Sem tolerância não pode haver paz e sem paz não pode haver nem desenvolvimento nem democracia.

2. *Ethos* mundial, religião e diálogo: do ecumenismo à teologia pluralista

O fim da Guerra Fria e o processo de globalização trouxeram novos desafios e conflitos armados, ligados a questões regionais, étnicas e religiosas, e um aumento da desigualdade social e econômica ao globalizar a pobreza, o desemprego e a desintegração social, assim como outras ameaças ao bem-estar social como os riscos ambientais. Novos desafios são apresentados para a humanidade, criando um clima de insegurança internacional baseado em fatores econômicos, demográficos e de meio ambiente. O problema não é mais um ataque externo. É por isso, frisa o educador espanhol Tubilla Rayo, que o conceito tradicional de segurança nacional não é mais válido e deve ser substituído pelo conceito de “segurança humana” baseado não só no desmantelamento e na conversão da capacidade bélica dos estados em prol da paz, mas também “na reorientação das políticas e da economia para um desenvolvimento humano fundamentado na sustentabilidade ecológica” (TUBILLA RAYO, 2004, p.21). Não basta acabar com as guerras para assegurar a paz.

Impõe-se retomar o diálogo e o consenso, mas desde um novo paradigma. A razão é óbvia e foi colocada de forma simples pelo pastor batista Martin Luther King: “precisamos aprender a viver juntos como irmãos, ou pereceremos todos juntos como loucos” (Apud CONIC, 2005, p. 97). E neste labor, as instituições religiosas, pela sua função social “como consciência axiológica da sociedade moderna, como elaboradora e agilizadora do imaginário social religioso do povo” (LIBÂNIO, 2002, p. 180), podem ser a força motivadora fundamental para construir um novo *ethos* mundial. Assim, adquire pleno sentido a afirmação do teólogo e assessor do Conselho Indigenista Missionário Paulo Suess (2008, p. 98) de que é condição e ponto de pauta do diálogo inter-religioso a procura de ações afirmativas comuns para o bem da humanidade. A força das religiões está em que apelam

para um Incondicionado que fundamenta as opções éticas, que também se referem a decisões incondicionadas. O teólogo brasileiro Leonardo Boff é contundente na sua justificativa da urgência do diálogo inter-religioso na atualidade: “o fundamentalismo e o terrorismo atuais se enraízam profundamente em convicções religiosas” (BOFF, 2006, p.107).

Eis a trilha marcada por Hans Küng (2004, p. 280) para a sobrevivência global: “Não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões”.

A convicção de Hans Küng de que não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões é unanimidade entre teólogos de diferentes tendências. A questão de reflexão é saber como e qual deve ser a natureza desse diálogo e as possibilidades reais de que aconteça. Neste sentido, podemos afirmar que o diálogo entre as religiões não é uma opção, é uma necessidade, é uma urgência, é um imperativo. Diante de um mundo atormentado pela fome, a injustiça, a miséria, a exclusão e pelo abuso de poder, nos lembra o teólogo das religiões Paul Knitter (Apud TEIXEIRA, 2000, p. 420) as diferentes religiões são convocadas a assumir uma nova perspectiva: a salvaguarda da humanidade e da criação. Existe uma causa comum motivadora do diálogo, a luta contra o sofrimento humano e a destruição do planeta, e existe um caminho ético comum a todas as tradições religiosas (abraâmicas, asiáticas ou indígenas) o equilíbrio entre o interesse por si mesmo e pelo outro (GUIMARÃES, 2005, p. 17). O diálogo passa a ser um conceito central na reflexão teológica contemporânea. Contudo, as práticas dialógicas no seio da Teologia já contam um século de existência e vão desde o diálogo ecumênico à Teologia Pluralista

a. O diálogo ecumênico

Um dos temas emergentes da teologia do séc. XX é o movimento ecumênico. Este termo deriva do grego *oikuméne*, que significa “toda a terra habitada”. Desde o ponto de vista teológico assume um tríplice significado podendo fazer referência à Igreja Católica (“universal”), à unidade dos cristãos e à comunidade mundial das religiões.

O movimento ecumênico surge perante o desafio do testemunho nas missões durante o séc. XIX. A consciência da necessidade de superar as divisões entre as igrejas cristãs teve seu momento mais alto com a Assembleia de Edimburgo de 1910, marco oficial do movimento ecumênico (ANDREOLA e RIBEIRO, 2005). Duas conferências surgiram dessa iniciativa. A primeira, chamada Vida e Ação e inspirada na teologia liberal, tinha uma orientação pastoral e social; a segunda, chamada Fé e Constituição e inspirada na teologia dialética, tinha uma orientação doutrinal. Em maio de 1938 membros das duas conferências, reunidos em Utrecht, criaram o Comitê Provisório do Conselho Mundial de Igrejas, que lançou as bases do que seria posteriormente o CMI. No ano de 1939, em Tambaram, na Índia, o Conselho Missionário Internacional mostrou o interesse de também formar parte desta iniciativa. Após um período de formação e estruturação desse novo organismo, no dia 22 de agosto de 1948, na cidade de Amsterdam, Holanda, 147 igrejas de 44 países que representavam todas as famílias confessionais do mundo cristão,

com exceção da Igreja Católica reuniram-se para a fundação do CMI, que começou formalmente sua caminhada no dia seguinte, 23.

Em 1961, com a adesão plena do Conselho Missionário Internacional na III Assembleia do CMI na cidade de Nova Délhi, Índia, o Conselho Mundial de Igrejas foi oficializado e todos os conselhos anteriores tornaram-se comissões permanentes. Nesta Assembleia define-se com clareza a natureza do CMI: “uma comunidade de Igrejas que confessam a Jesus Cristo como Deus e Salvador, segundo o testemunho das Escrituras, e procuram responder juntas à sua vocação comum para glória do Deus Único, Pai, Filho e Espírito Santo” (ANDREOLA e RIBEIRO, 2005, p.49). Assim, o CMI entende-se como um organismo composto de igrejas cristãs associadas visando a unidade, solidariedade, serviço e apoio mútuos. No ano de 1971, na IV Assembleia, em Uppsala, Suécia, foi a vez do Conselho Mundial de Educação Cristã, com raízes no movimento das escolas dominicais do século XVIII, aderir ao CMI. No ano de 2006, a IX Assembleia aconteceu em Porto Alegre, Brasil.

Na atualidade, o Conselho Mundial de Igrejas reúne 349 igrejas e denominações de 110 países (WORD COUNCIL OF CHURCHES, 2009). Trabalha a partir dos seus escritórios centrais em Genebra, Suíça, para realizar, apoiar e coordenar as atividades ecumênicas pedidas pelas igrejas-membro, estruturando-se em quatro setores (Estudo e Ação, Relações, Comunicação e Finanças) e quatro comissões (Fé e Ordem, Missão e Evangelização, Justiça, Paz e Criação e Educação e Formação Ecumênica). O CMI prioriza o trabalho com o diálogo inter-religioso e especialmente focado no continente africano, nas questões sociais e na solidariedade ecumênica.

O amadurecimento da consciência ecumênica no catolicismo foi mais lento. O ponto de inflexão foi o Concílio Vaticano II (1962/1965), em que se vê a Igreja mais como povo de Deus a caminho e comunhão que como hierarquia e poder. É uma Igreja solidária com a humanidade (*Gaudium et Spes*), aberta ao diálogo e à cooperação com os “irmãos no Senhor” (*Unitatis Redintegratio*) e compreendida desde a categoria de comunhão (*Lumen Gentium*)². Esta nova orientação permitiu que mantivesse relações com outras igrejas cristãs e optasse pelo estatuto de observador na CMI, constituindo desde 1965 um grupo misto de trabalho, com 8 elementos do CMI e 6 da Igreja Católica, para refletir sobre problemas do ecumenismo, sem poder decisório.

Talvez, passados cerca de cinquenta anos, podemos verificar que as aproximações entre as diversas igrejas cristãs não são tão significativas como todos desejaríamos (OLIVEIRA, 2005). Contudo, deve-se reconhecer que nestes anos o esforço de aproximação ecumênica das igrejas tem-se concretizado em importantes documentos: o BEM (Batismo, Eucaristia e Ministério); a Declaração conjunta católica e luterana sobre justificação pela graça; a Declaração conjunta católica e anglicana.

² Estes documentos podem ser acessados no site oficial do Vaticano. A SANTA SÉ: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm

Segundo Rosino Gibellini (1998), apesar das dificuldades encontradas na discussão de temas eclesiológicos, o diálogo avança. Nessa tarefa os teólogos podem dar sua maior contribuição. Assim, já que não dá para adiar a questão ecumênica nem para retroceder, para Yves Congar o problema fundamental é combinar a unidade e a diversidade. Sua proposta consiste em que cada igreja reinterprete seus escritos normativos e repense seus dogmas à luz da Sagrada Escritura e das demandas evangélicas da realidade atual para encontrar o núcleo essencial da sua tradição e preparar um futuro concílio onde reformulem juntas uma fé comum.

Heinrich Fries e Karl Rahner coincidem ao afirmar que o que está em jogo na questão ecumênica é a própria identidade cristã. Seu projeto ecumênico é enunciado em teses: a base é uma comum profissão de fé; exigência de “tolerância gnosiológica extensiva”; comunhão de igrejas particulares na Igreja uma; reconhecimento do serviço de Pedro como guia da cristandade; reconhecimento dos ministérios; partilha fraterna em todos os aspectos da vida; comunhão celebrativa.

Uma variante deste modelo é proposta por Oscar Cullmann, evangélico, que sustenta a ideia da união das igrejas como federação. É a unidade na diversidade dos diferentes carismas que o Espírito deixou em cada igreja. Seria uma estrutura flexível a serviço da unidade. O seu modelo da diversidade reconciliada seria vista por Fries e Rahner como uma etapa anterior ao modelo de unidade orgânica.

Hans Küng aparece como um dos teólogos católicos mais empenhados na questão ecumênica. O que, inicialmente, era uma proposta de Teologia Ecumênica vira Teologia das Religiões. O método ecumênico praticado por ele consiste em voltar à mensagem cristã originária, ao Evangelho, com critérios exegéticos rigorosos, para avaliar a tradição eclesiástica e as confissões cristãs e chegar à conclusão de que as diferenças confessionais não justificam mais a divisão. Assim, realiza uma dura crítica da estrutura hierárquica e rígida da Igreja Católica, assim como do conceito de infalibilidade, embora afirme, ao mesmo tempo, o primado ministerial de Pedro. Para Küng, uma verdadeira ecumenicidade integra diferentes atitudes de fundo: catolicidade como senso de unidade e da continuidade da tradição da fé, evangélicidade como constante referência ao Evangelho e como exigência de reforma.

Küng, na sua obra *Teologia a caminho* (1999a), parte do conceito de paradigma entendido como modelo interpretativo ou modelo de compreensão para fazer uma nova leitura da história da teologia 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 na 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.

b. O diálogo inter-religioso

É no século XX que surge a reflexão teológica em torno à relação do cristianismo com as outras religiões, tradicionalmente conflituosa. A reflexão não é sobre a possibilidade de salvação individual dos não cristãos “moralmente corretos”, mas o valor salvífico das religiões enquanto tais.

Nos anos 60 as posições no seio da teologia iam desde a avaliação negativa da teologia dialética protestante até uma posição mais positiva católica que afirma a tese do cumprimento no cristianismo dos valores positivos das religiões não cristãs. O Vaticano II representa a virada oficial da Igreja Católica neste tema ao fazer um chamado ao diálogo e à colaboração com os seguidores de outras religiões. Outras reflexões têm aparecido nos últimos anos do século XX a respeito das relações entre cristianismo e as religiões não cristãs que, segundo Knitter (apud GIBELLINI, 1998, p.513-519), poderiam ser classificadas em quatro posições.

1. *Eclesiocentrismo exclusivista*: sem Cristo não há salvação e fora da Igreja também não. Nesta posição se enquadra Karl Barth ao argumentar que religião exprime o velho sonho do ser humano de tornar-se semelhante a Deus, de se aposar dele. Esta atitude é contrária à fé e à revelação. Como o cristianismo fundamenta-se na revelação, é a única religião verdadeira.
2. *Cristocentrismo inclusivista*: sem Cristo não há salvação, mas pode alcançar também a quem nele não crê. As outras religiões são vias de salvação se orientadas para Cristo. Nesta posição se encaixa a obra de Karl Rahner. Ele afirma que a graça de Deus pode alcançar os seres humanos também fora do cristianismo na sua religião, pois Deus quer a salvação de todos em Cristo. É um “cristão anônimo” que deve se tornar explícito.
3. *Teocentrismo com cristologia normativa*: o amor salvífico de Deus se revela e torna normativo em Cristo. As outras religiões são caminho de salvação se moldadas por Cristo, que paira acima de todas. Mesmo com traços da posição anterior, Schlette (junto com Rahner, pai da Teologia das Religiões) assume posturas mais próximas a esta. Para Schlette as religiões, pela mesma vontade salvífica universal, devem ser configuradas como vias de salvação ordinárias, pois a extraordinária é a Igreja. A história, como lugar da presença reveladora e salvífica de Deus, é história da salvação. As religiões não cristãs, situadas nessa história, são vias providenciais de salvação e são vistas de forma positiva. Desde aqui o diálogo se torna possível. Esta posição, em última instância, não deixa de ser um inclusivismo mais aberto.
4. *Teocentrismo com cristologia não normativa*: as grandes religiões são diferentes respostas humanas a única realidade divina. Nesta linha se encaixam teólogos como John Hick (“Deus tem muitos nomes” - 2005), que propõe a passagem de

um paradigma cristocêntrico para outro teocêntrico, Stanley Samartha (“Deus não é encontrado somente em Jesus”) ou Raimond Panikkar (“ecumenismo ecumênico”, total, entre as religiões - 1971b). Panikkar (PANNIKAR, 1971a) afirma a importância de distinguir: 1. entre a universalidade da categoria do Cristo e a particularidade da figura de Jesus; 2. a fé, situada no plano existencial, e a crença, situada no plano intelectual. O diálogo inter-religioso (crença) deve prolongar-se no diálogo intra-religioso (fé). Uma hermenêutica da confiança foi a grande contribuição de Raimon Panikkar (SINNER, Rudolf von, 2004a), para o diálogo inter-religioso: o diálogo e ter uma posição de abertura frente ao outro, mesmo de religiões diferentes, e nos reconhecer na mesma fé no mesmo Deus. A base desse diálogo é a confiança em Deus, entendido como relação (nem tanto como ser ou substância suprema) enquanto Trindade. E nessa relação, chamada por ele “cosmotreândica” (PANNIKAR, 2008) se encontram também o homem e o cosmos. Esta postura é denominada “pluralista” por outros teólogos (BRANDT, 2002).

Em última análise, o ponto discriminante é a unicidade do evento de Cristo como revelação de Deus (DUPUIS, 1999). Numa época de pluralismo religioso, tal e como Knitter questiona, a pergunta que surge é se teria que ser elaborada uma nova teoria das religiões de acordo com um modelo (teocentrismo pluralista) que renunciasse à afirmação do caráter de unicidade do evento de Cristo. O perigo é a perda da identidade da teologia cristã e, conseqüentemente, da capacidade de estabelecer um diálogo construtivo. A questão da verdade não pode ser deixada de lado. O desafio é conjugar a normatividade do evento de Cristo com a ecumenicidade do horizonte dialógico.

Esta é a tentativa do teólogo suíço Hans Küng, para quem o diálogo entre as religiões é condição imprescindível para a paz (KÜNG, 1999a). Esta convicção lhe leva a enfrentar o tema do diálogo inter-religioso com coragem e sem furtar-se à questão da verdade das diferentes religiões. Para isso utiliza um complexo critério de verdade ético (promoção da humanidade), religioso (fidelidade à própria origem ou ao seu cânon) e cristão (transparece o espírito de Jesus Cristo). Contudo, em última análise, a promoção da humanidade, o critério ético aparece como o critério ecumênico fundamental. Se todas as religiões estão à serviço da promoção da vida e da humanidade, devem ir além da informação, da discussão e do diálogo nas suas relações, para procurar um entendimento e uma colaboração que permita uma teologia promotora da paz entre as religiões e os povos.

c. O macroecumenismo

A pluralidade étnica, cultural e religiosa do continente latino-americano é uma riqueza e um desafio para as igrejas cristãs na medida em que abre perspectivas e, ao mesmo tempo, leva a atitudes de competição e proselitismo. O crescimento dos movimentos pentecostais e a redescoberta de expressões religiosas indígenas e afro introduzem novos elementos para a análise (ALTMANN, 2000).

A grande pluralidade das manifestações religiosas pode fazer do continente um “laboratório” dessa nova sensibilidade ecumênica a favor do diálogo entre as culturas e as religiões e a favor da vida no mundo que vai crescendo no pensamento contemporâneo. Especificamente, na teologia latino-americana, ganhou força a expressão macroecumenismo³, entendido como a consciência de que o ecumenismo pressupõe uma maior capacidade de acolhida, assim como a percepção da presença do Deus, pai e mãe de todos os povos, que tem um sonho de vida, justiça, paz e liberdade para todos eles. Buscar esse sonho na história, em comunhão, é praticar o macroecumenismo.

A condição para que isto aconteça é o diálogo entre indivíduos e comunidades de tradições religiosas distintas, que sempre implica atenção, respeito e acolhimento. É diálogo de vida, de colaboração em projetos comuns, de partilha teológica e comunhão espiritual. Esse diálogo se estende também aos não religiosos, com os quais se compartilha o sonho de vida. O encontro respeitoso e o diálogo afirmando a vida e sua dignidade em meio às exclusões são exigências evangélicas para as comunidades cristãs na sua caminhada ecumênica e inter-religiosa. O diálogo se baseia na abertura e na confiança e provoca convivência, comunhão, porque entendemos que podemos aprender juntos, uns dos outros. Contudo, a proposta macroecumênica quer ir além do diálogo na busca da comunhão em função do imperativo ético humano de construção da paz e da justiça no mundo.

A diferença entre macro-ecumenismo e diálogo inter-religioso é que o macro-ecumenismo quer realizar mais do que o simples diálogo respeitoso e amigo. A proposta é um caminho de comunhão e de serviço pela vida paz e justiça. (BARROS, 2000, p.46)

Neste sentido, a perspectiva macroecumênica pode ser sintetizada através três princípios (BARROS, 2000, p. 54-55) que orientam este caminho de comunhão e quatro desafios (TEIXEIRA, 2000, p. 429-433) derivados deles. Os princípios são:

1. Deus está presente no coração de toda realidade e história humana. O Espírito de Deus atua e se revela em todas as culturas humanas. Por isso, como o próprio Barros (1996) afirma não é necessário abrir mão da nossa identidade de fé, pois Deus nos chama a sair de nós mesmos e acolher interiormente os outros e o que através deles o seu Espírito quer nos revelar.
2. A pertença a uma determinada religião não pode ser pensada como privilégio que separa, mas como vocação para construirmos juntos o Reino de Deus. A universalidade do cristianismo é de amor e abertura a tudo o que é humano e não um direito de se impor. O exclusivismo leva à intolerância e ao proselitismo. Retomando a intuição de Barth, e preciso reabrir a discussão sobre fé e religião (BARROS, 2006). Pensar Deus numa visão pluralista exige perceber que Deus tem inúmeros caminhos de revelação e que toda religião é instituição humana e cultural. O cristianismo não é um caminho superior aos outros.

³ O termo surgiu no primeiro encontro da Assembleia do Povo de Deus em Quito, em 1992.

3. É fundamental distinguir a substância da verdade cristã do seu revestimento expressivo. Isto significa refazer os próprios fundamentos da fé renunciando aos dogmas e reconhecendo o caráter aproximativo e analógico do nosso discurso para poder nos abrir ao diálogo e escutar o outro. Deus, mistério, uno e múltiplo, vem-nos ao encontro no diferente. Esta é a base para o diálogo intercultural e inter-religioso.

E os quatro desafios:

1. O reconhecimento do valor irredutível e irrevogável das outras religiões. Para J. M. Vigil (2006) o paradigma pluralista implica a aceitação de uma real pluralidade de vias de salvação autônomas, que, mesmo reconhecendo que não são simétricas, totalmente iguais, equiparáveis e intercambiáveis, todas, desde a sua singularidade, são chamadas a enriquecer-se num processo de abertura e diálogo mútuos.
2. Uma nova configuração histórica do cristianismo a partir de dessas experiências de diálogo. A abertura às outras experiências religiosas deve nos levar do “cristocentrismo” ao “teocentrismo”.
3. O reconhecimento de um pluralismo de princípio. O pluralismo é visto como dom, a diferença como riqueza e o outro como parceiro.
4. A abertura a um novo sentido de missão como afirmação do Reino de Deus na história. Isto é “promover justiça, paz, caridade, compaixão, igualdade e fraternidade, [...] cooperar com todos os homens de boa vontade em união com a ação divina no mundo, ao serviço da justiça e da paz” (FEDERAÇÃO DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS DA ÁSIA, 2005, p. 268).

A proposta macroecumênica está pressupondo uma atitude kenótica de serviço e sacrifício na procura conjunta do bem comum, de confiança e diálogo radical. Assim entra-se em diálogo com o outro para juntos descobrir mais parcelas da verdade num enriquecimento mútuo e contínuo. A proposta é aprender juntos para construir juntos o mundo que Deus quer para seus filhos. Isto significa despir-se de todo e qualquer dogmatismo. Evidentemente, o diálogo inter-religioso deveria começar ao interior das próprias tradições religiosas vivenciando atitudes como democracia, participação e diálogo. Assim, a proposta de diálogo com as outras pode ter credibilidade e sentido. O radicalismo da proposta é sua maior virtude, mas também desafio, pois exige uma reflexão teológica mais aprofundada.

d. A Teologia Pluralista

Essa nova reflexão teológica que assume o pluralismo como paradigma tem nome, *Teologia Pluralista da Libertação*, que em palavras de um dos teólogos que a postulam, José Maria Vigil, “é o futuro da teologia, e o paradigma pluralista é a matriz do pensamen-

to e do novo *ethos* no qual deve ser moldado o cristianismo” (VIGIL, 2008, p.369). Os postulados do macroecumenismo são assumidos e radicalizados no modelo pluralista. Segundo Vigil (2008, p. 381-382),

A teologia do pluralismo religioso quer fazer com que todas as teologias sejam “pluralistas” e se libertem de tanto fundamentalismos que as afligem; quer todas as religiões se mundializem, que todas se reconheçam irmãs, semelhantes, lampejos únicos de uma mesma luz humano-divina; quer que passem a se sentir e a ser de/para toda a humanidade, sem exclusivismos nem inclusivismos, sem monopólio da salvação, sem absolutismo, sem proselitismo, chamadas a assumir mancomunadamente a responsabilidade pelo destino da humanidade mundializada e unida, e até pela Vida, pelo Planeta e pelo Cosmos.

Desde esta perspectiva, antes de falar de diálogo inter-religioso devemos abordar o diálogo intrarreligioso. Isto é, antes de dialogar com os outros devemos enfrentar o diálogo com nós mesmos para “recompor nossa teologia inclusivista e transformá-la em pluralista” (VIGIL, 2008, p.374). Isto significa assumir uma atitude “pascal”, de morte e ressurreição, pelas igrejas e religiões se quiserem seguir sendo caminhos de vida e salvação para a humanidade (VIGIL, 2008, p.373):

Será preciso ajudar para que as instituições religiosas (igrejas e religiões) sejam capazes de reagir com sabedoria carregada de visão de futuro, em vez de reagir, mais uma vez na história, em função de seus interesses egoístas institucionais. As instituições deveriam compreender que sua única salvação, nessa obra histórica, é, novamente, “pascal”: aceitar morrer para seus interesses egoístas a fim de ressuscitar renovadas, reconvertidas, ao serviço da humanidade, associadas a todas as outras religiões, como a única forma de serem aceitas na sociedade e de não serem atiradas à lixeira da história.

3. Conclusão: afirmar a esperança

Entendemos que um novo mundo é possível, que sempre existe um além que nos motiva para a mudança, para o crescimento, para a inovação, para sair do acomodamento e da resignação. Por isso acreditamos que é possível promover dignidade e a cidadania na recriação das culturas (PERESSON, 2006, p.106) a partir da opção pelo resgate e valorização da própria identidade cultural e religiosa, mas reconhecendo, desde uma atitude dialógica, a multiculturalidade e a interculturalidade do nosso mundo globalizado.

Sendo assim, o diálogo aparece como um *locus* teológico, lugar privilegiado de reflexão e prática teológica e, desde esta perspectiva, de manifestação da graça e salvação divina. Não é do “agrado de Deus” a divisão, a morte e a violência, apesar de que muitos desses males foram e são provocados ou justificados por posições religiosas. Os nomes pelos quais os seres humanos chamam o criador são diversos: Deus, Alah, Olorum, Brahma... mas a vontade d’Ele é uma só: que seus filhos e filhas vivam em paz, como irmãos. Fazendo minhas as palavras do respeitado teólogo espanhol Díaz–Alegría: pareceu-me que isto seria do agrado do Deus da vida e por isso o escrevo.

Abba, Pai de Jesus, Pai nosso, Pai querido: uns amigos (irmãos) me propuseram que te escrevesse uma carta para poder publicá-la, juntas com outras, refletindo a experiência de uns e outros perante o fenômeno religioso, para fomentar o diálogo cristão-ecumênico, inter-religioso, ético interhumano, místico-mistérico, em que todos possamos aprender algo de todos, compreender-nos melhor, amar-nos e respeitar-nos mais. Pareceu-me que isto seria do teu agrado. Por isso te escrevo (DÍAZ-ALEGRIA, 2006, p. 66).

Referências

A SANTA SÉ: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm. Acessado em 01/05/09.

ALTMANN, Walter. O pluralismo religioso como desafio ao ecumenismo em América Latina. In SUSIN, Luiz Carlos (Org.) *Sarça ardente*. Teologia em América Latina: Prospectivas. São Paulo: Paulinas, SOTER, 2000.

ANDREOLA, Balduino A.; RIBEIRO, Mario Bueno. *Andarilho da Esperança*. Paulo Freire no CMI. São Paulo: ASTE, 2005.

BARLETT, Leila Jiménez. *Diversidad cultural y pueblos indígenas*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2009.

BARROS, Marcelo. *O sonho de paz*. A unidade nas diferenças: ecumenismo religioso e o diálogo entre os povos. Petrópolis: Vozes, 1996.

BARROS, Marcelo. Fundamentos teológicos e espirituais para o macroecumenismo. *Cadernos do CEAS*, maio/junho 2000.

BARROS, Marcelo. Uno e múltiplo. Deus numa perspectiva humanista. In BARROS, Marcelo; TOMITA, Luiza Etsuko. *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006.

BOFF, Leonardo. *Virtudes para um outro mundo possível*. Convivência, respeito e tolerância. Petrópolis, Vozes, 2006.

BRANDT, Hermann. “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”. A exclusividade do cristianismo e a capacidade para o diálogo com as religiões. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 42, n.2, p. 5-22, 2002.

CONIC. *Manual da Campanha da Fraternidade-2005*, São Paulo: Salesiana, 2005.

DÍAZ-ALEGRIA, José María. Rosto jesuánico. In: VARIOS AUTORES. *50 Cartas a Dios*. 3. ed. Madrid: PPC, 2006.

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

FEDERAÇÃO DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS DA ÁSIA. Documento síntese (1998). In BIZON, José; DARIVA, Noemi; DRUBI, Rodrigo (Orgs.). *Diálogo inter-religioso. 40 anos da declaração Nostra Aetate. 1965-2005*. São Paulo: Paulinas: 2005.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Um mundo novo é possível*. São Leopoldo, Sinodal, 2004.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Educação para a paz*. Sentidos e dilemas. Caxias do Sul: EDUCS, 2005.

HASSELMANN, Christel. A Declaração sobre Ética Global de Chicago. *Concilium*, Petrópolis, n. 292, v.4, p.25-39, 2001.

- HICK, John. *Teologia cristã e pluralismo religioso*. O arco-íris das religiões. São Paulo: Attar, 2005.
- KÜNG, Hans. *Teologia a caminho*: Fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999a.
- KÜNG, Hans. *Religiões do mundo*. Em busca dos pontos comuns. Campinas: Verus Editora, 2004.
- LIBÂNIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.
- OLIVEIRA, Rui A. Costa. Esforços no diálogo ecumênico, inter-religioso e intereclesial. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*. Vol. 4, n.7-8, p. 141-160, 2005.
- PANIKKAR, Raimon. Toda religião autêntica é caminho de salvação. In: VÁRIOS AUTORES. *Ecumenismo das religiões*. O catolicismo obrigado a sair do seu gueto. Petrópolis, Vozes, 1971a.
- PANIKKAR, Raimon. Hinduísmo e Cristianismo. In VÁRIOS AUTORES. *Ecumenismo das religiões*. O catolicismo obrigado a sair do seu gueto. Petrópolis, Vozes, 1971b.
- PANIKKAR, Raimon. *Cultural disarmament*. The way to peace. Luisville: Westminster John Knox Press, 1995.
- PANIKKAR, Raimon. A interpelação do pluralismo religioso. Teologia católica do terceiro milênio. In VIGIL, José Maria; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Org.). *Teologia pluralista libertadora intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- PERESSON, Mário L. Pedagogia e culturas. In SCARLATELLI, Cleide C. da Silva; STRECK, Danilo R.; FOLLMANN, José Ivo (Orgs.) *Religião, cultura e educação*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo*. Para uma nova cultura política. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.
- SINNER, Rudolf von. Diálogo inter-religioso. Dos “cristãos anônimos” às teologias da libertação. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v.34, n.145, p.553-576, 2004a.
- STALSETT, Sturla. *Religión en la globalización: integración o resistencia?* 2004 (mimeo).
- SUESS, Paulo. Pluralismo e missão: por uma hermenêutica da alteridade. In VIGIL, José Maria; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Orgs.). *Teologia pluralista libertadora intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- TEIXEIRA, Faustino. A interpelação do diálogo inter-religioso para a teologia. In SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça ardente*. Teologia na América Latina: Prospectivas. São Paulo: Soter/Paulinas, 2000.
- TUBILLA RAYO, José. *Educação em Direitos Humanos*: Rumo a uma perspectiva global. Porto Alegre: Artmed, 2004.
- UNESCO: *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001315/131524PORb.pdf> Acessado em 22/02/2010
- VIGIL, José María. Por uma espiritualidade pluralista da libertação. In BARROS, Marcelo; TOMITA, Luiza Etsuko (Orgs.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- VIGIL, José María. Epílogo-Teologia pluralista: os dados, as tarefas, sua espiritualidade. In VIGIL, José Maria; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Org.). *Teologia pluralista libertadora intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- WORLD COUNCIL OF CHURCHES: <http://www.oikoumene.org> Acessado em 01/05/09.

O PENSAR “PRÁTICO-PASTORAL” DA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA: CONTRIBUIÇÕES DO CONCÍLIO DO VATICANO II A MEDELLÍN

Victor Clemente Müller*

Resumo: *Para compreender os elementos teológicos e pastorais propedêuticos presentes no Concílio Vaticano II (1962-1965) e sua conversão na conferência episcopal de Medellín (1968) que influenciaram e decidiram em favor da teologia latino-americana e sua compreensão prático-pastoral, percorre-se os seguintes passos: Primeiro, trata-se de destacar o ambiente eclesial da Igreja no Brasil às “vésperas”, “em torno” ao Concílio, e a “sua recepção” na Igreja do Brasil. Em segundo lugar, identifica-se o sujeito social interlocutor do Concílio, que desafiou a Igreja ao aggiornamento como condição de entendimento com mundo moderno. Em terceiro, busca-se compreender na chave teológico-pastoral do Concílio, na recepção em Medellín, o fundamento epistêmico da teologia latino-americana com apoio hermenêutico do Concílio. Por fim, encontra-se no formato “prático-pastoral” da teologia latino-americana um pensar que leva a Igreja qualificar-se metodologicamente para servir à humanidade.*

Palavras-Chave: *Teologia hermenêutica. Teologia Pastoral. Concílio Vaticano II. Teologia Latino-americana. Medellín*

Introdução

A pesquisa situa-se no quadro histórico-teológico do ambiente conciliar e pós-conciliar até sua recepção pela Igreja latino-americana na Conferência de Medellín, Colômbia. Está objetivada em encontrar os elementos hermenêuticos da teologia latino-americana que tiveram sua origem no Concílio Vaticano II e foram recebidos e interpretados em Medellín, constituindo as bases da origem do pensar teológico latino-americano. Por outro lado, compreender de que maneira este concílio influenciou um desenvolvimento teológico e como se tornou falante para este continente. Trata-se de discorrer sobre princípios hermenêuticos do Concílio que ajudam ler a origem da teologia latino-americana e seu caráter autóctone pastoral. O percurso deste trabalho está construído sobre aspectos, que permitem oferecer os pressupostos e a base da argumentação dos prolegômenos da origem do pensar teológico latino-americano e sua compreensão prático-pastoral.

* Presbítero da Diocese de Palmas e Francisco Beltrão, Pr. Licenciado em Filosofia e Mestre em Teologia Dogmática pela Universidade Gregoriana de Roma – PUG. Coordenador do Curso de Graduação em Teologia e Professor das disciplinas de Trindade, Cristologia e Pneumatologia da Faculdade Missioneira do Paraná - FAMIPAR. E-mail: vcmuller@hotmail.com

1. Ambiente da Igreja do Brasil em torno do Concílio Vaticano II, sua contribuição e sua “recepção”

Ao buscar os elementos teológicos fornecidos pelo Concílio Vaticano II à teologia latino-americana, padre Ernane Pinheiro mostra primeiro um caminho inverso.

Para entendermos como a Igreja do Brasil acolheu “o novo” do Concílio Vaticano II temos que compreender o que aconteceu com as “minorias abramícas” que prepararam o terreno para que as sementes de renovação caíssem em terreno adubado. (PINHEIRO, 2012, p. 13).

Diante disso, será imprescindível percorrer o caminho de duas vias, para entender o percurso da teologia latino-americana, buscando no ambiente dos anos 50, vivido em aparente expectativa triunfalista, nos elementos contributivos da renovação eclesial que prepararam a vivência conciliar: “a renovação litúrgica, a nova consciência do social e o Planejamento Pastoral” (PINHEIRO, 2012, 15).

Por um lado, no Brasil, o movimento de renovação litúrgica oferecia a proteção para exigir uma renovação eclesial e uma nova consciência social surgia da influência da Ação Católica nos movimentos de leigos, fazendo com que o “Concílio Vaticano II não partisse do zero, mas vinha carregado da esperança (cf. Rm 5,5)” (PINHEIRO, 2012, p. 18). Por outro lado, de Roma, interpelados por João XXIII, os bispos da América Latina, por “ocasião de um encontro de delegados do CELAM, a tomar consciência da situação grave do continente, dos desafios e exigências enfrentadas pela Igreja” (PINHEIRO, 2012, p. 24), fazia com que a Igreja do Brasil por sua vez, respondesse com uma Pastoral planejada, lançando as bases do Concílio.

A realidade eclesial do continente latino-americano se fazia sentir durante a elaboração da *Gaudium et Spes* levada pela América Latina aos outros bispos do concílio, de inserir nas preocupações da Igreja situada no mundo moderno, a necessidade de atender a Igreja do mundo dos pobres do “terceiro mundo” (PINHEIRO, 2012, p. 21). Por outro lado, enquanto que a América Latina participava ativamente do Concílio com os problemas do “terceiro mundo”, também se preparava para a sua recepção, através da “elaboração do primeiro Plano de Pastoral para a Igreja do Brasil, que se chamou “Plano de Emergência” (PINHEIRO, 2012, p. 24)”. Este Plano de Emergência expressava no contexto de planejamento pastoral, um avanço na “pastoral de conjunto”, resultado da vivência colegial dos Bispos, como resposta positiva ao papa João XXIII, que pedia um “Plano de ação” que “correspondesse à realidade, que fosse [seja] perspicaz nos propósitos e racional na seleção dos meios que se hão de empregar” (CARAMURU, 1967 apud PINHEIRO, 2012, p. 24).

Incentivada pelo Papa, a Igreja Católica através da pastoral organizada, com estratégias definidas, tomava consciência da gravidade das injustiças. Por outro lado, passou a viver nos líderes da Igreja, no Brasil (clero, religiosos (as) e leigos e leigas) a perseguição, tortura e morte pelas forças hostis presentes na sociedade. “Enquanto a Igreja vivia a expectativa da nova primavera do Concílio Vaticano II, sofríamos o clima quente de um verão causticante na realidade do país” (PINHEIRO, 2012, p. 26).

A Igreja do Brasil, dentre as presentes no Concílio, foi à única que pensou a recepção, com uma Assembléia Extraordinária dos Bispos (CNBB) em Roma, durante a quarta e a última sessão conciliar, com um Plano de Conjunto (PPC) aprovado, para os cinco próximos anos (1966-1970), com as linhas mestras de fomento do Concílio, levando em consideração a realidade eclesial do país (BEOZZO, 2005, p. 162).

2. A Igreja conciliar em busca do “sujeito” interlocutor no Concílio Vaticano II

As expectativas em torno do concílio como um evento penumatológico, testemunhado pelos Bispos e teólogos, não escondiam um entusiasmo pelo resultado dele esperado. Frei Bourgy, por exemplo, ao apresentar as informações aos católicos em 1962 não familiarizados com o evento, escreve:

Estamos às vésperas de um acontecimento histórico. Quem sabe o maior acontecimento religioso do século XX? É preciso que o Concílio alcance um êxito sobrenatural; caso contrário, será uma terrível decepção (BOURGY, 1962, p. 17).

A convocação de um Concílio remete aos tempos remotos da Igreja. Este não diferente dos anteriores, está cercado de motivos que tem levado João XXIII à convocá-lo: o primeiro deles a ser notado, dentro de um ambiente estigmatizado pelo Concílio anterior (Vaticano I) que proclamou a infalibilidade e a autoridade suprema do Papa, levava a pensar a muitos católicos que o papa podia decidir sozinho e não havia razão de ser, mostrou-se falsa. Porém, a iniciativa papal apontava para a corresponsabilidade com o ministério dos bispos, despertando a Igreja para o exercício uma atitude maior (BOURGY, 1962, p. 6). A atitude de colegialidade instituiu um ambiente aberto à reciprocidade entendida nas palavras da convocação do Concílio (JOÃO XXIII, 1962, 40*).

Segundo, os grandes problemas impostos pelo mundo à Igreja (BOURGY, 1962, 7), apontam para a gravidade da conjuntura mundial, exigindo dela uma postura de diálogo com um sujeito diferentemente do anterior com o qual a Igreja católica comumente dialogava (LIBANIO, 1995, p. 114). A distinção está no fato, do anterior ser construído na pré-modernidade enquanto este se caracteriza como moderno (LIBANIO, 2005, p. 12). Os traços de sua personalidade não estão limitados a sujeitos externos, mas aparecem na pauta que age também no interior do Concílio, sem tratar-se de indivíduos isolados, mas sujeitos temáticos com personalidade de grupos ou classes sociais capazes de decidir (LIBANIO, 2005, p.13).

Terceiro, este sujeito social situado no interior da modernidade, não como uma periodização da história, mas como “uma idéia reguladora (ou desreguladora), uma cultura, um estado de espírito (conjunto de aspirações, de buscas, de valores) que se impõe no final do século XVIII” (LIBANIO, 1995, p.113). Sem ser um sujeito físico, nem confundir-se com um conceito sociológico apresenta-se como civilização que se contrapõe mais ao tradicional do que propriamente ao antigo e afeta todos os campos da vida humana (LIBANIO, 1995, p. 114-115).

Enquanto o sujeito social pré-moderno tinha sua cidadania na Igreja Católica, no século XX, o sujeito moderno foi gerado no interior de uma série de movimentos de renovação que aos poucos entrava na Igreja por várias portas: movimento bíblico, movimento litúrgico, movimento ecumênico, movimento missionário, movimento leigo, movimento teológico e movimento social (LIBANIO, 2005, 21-55). Entretanto, o movimento ecumênico tem exercido uma influência sobre os demais (ROUSSEAU, 1965, 116). Este sujeito moderno foi se construindo antes do Concílio e notado no conteúdo programático do discurso de abertura de João XXIII frente a 2400 bispos (LIBANIO, 2005, 65-66). Libânio faz notar o processo novo que despontava sobre um sujeito de feitio pré-moderno que contrastava. (LIBANIO, 2005, p. 49). Este sujeito moderno alimentava seu espírito no contexto sociopolítico e cultural do fim da cristandade, especialmente na origem da revolução do capitalismo com seus desdobramentos conseqüentes, mexendo com o cotidiano das pessoas, à medida que transformava em conquistas sociais experimentadas em muitos países.

Enfim, diante de posições conciliares, como aquela da rejeição do “esquema das duas fontes”, levou a considerar-se o fim da cristandade e da Contra-Reforma, com conseqüências imprevisíveis (LIBANIO, 2005, p. 51-52). Diante desta mudança de época e de sujeito social, mesmo que ainda muitos pensavam em termo de pré-modernidade, a teologia recebeu uma transformação profunda diante do abandono de uma compreensão abstrata, essencialista, fixista, imutável que assegurara durante tantos séculos os ensinamentos oficiais da cultura da cristandade (LIBANIO, 2005, p. 52) para se encontrar com a modernidade e sua concepção científica (LIBANIO, 1995, p. 117), com o protagonismo da subjetividade, com a concepção de história e como teologia da práxis.

Sem dividir época, o Concílio se insere numa época existente, com a contribuição dos “movimentos” de renovação. Mesmo que alguns deles outrora teriam sido arrefecidos anteriormente, pelo controle rígido, agora contribuirão para inserir a Igreja conciliar no dinamismo pensado por João XXIII. A resposta que o Concílio veio dar, não teria acontecido, “se o Concílio de Trento, convocado para opor um dique à Reforma, não tivesse colocado a Igreja numa espécie de estado de sítio” (ROUSSEAU, 1965, p. 133).

Diante de um possível adiamento dos resultados, o concílio decidiu não tratar a modo de “definição” para evitar engessamento e contra certo perigo de fixismo que ameaçava a interpretação dos textos conciliares. Por outro lado, deposita-se nos mesmos teólogos a esperança da continuidade conciliar, com vigilância diante dos “profetas da desgraça”, “desprovidos de largueza de espírito [...] que nada aprenderam da história, a qual é, no entanto, mestra da vida” (JOÃO XXIII apud ROUSSEAU, 1965, 133).

Enfim, se por um lado o Concílio foi ponte para sair do gueto cultural na qual a Igreja estava submetida, por outro lado a idéia de “ruptura epistemológica” contribui para uma colocação histórica nova, mas também carregada de preconceitos. Para superar o estigma de interpretar o concílio como “ruptura”, prefere-se a palavra “renovação” usada anteriormente por Bento XVI, para acentuar mais o futuro de esperança do que entender

o passado simplesmente como continuidade (BENTO XVI apud SUSIN, 2012). O Concílio veio dar um impulso para voar.

3. O Vaticano II em chave hermenêutico teológico-pastoral

O Concílio introduziu em sua estrutura ôntica uma perspectiva que passou a ser determinante na forma de compreender a teologia. Ao assumir uma personalidade nova, renunciando a perspectiva de tratar questões dogmáticas controvertidas em vista de definições como continuação do Vaticano I, João XXIII deixou-se talhar pelo *aggiornamento*, que faz dela o motor do Concílio. Libânio apresenta-o em quatro linhas: pastoral, ecumênico, do diálogo e do *aggiornamento* (LIBÂNIO, 2005, p. 67).

Na natureza pastoral do Concílio, sem sistematizar em disciplinas como faz a teologia ao analisar as pastorais da Igreja, trata-se da maneira de compreender o conjunto da fé, que perpassa tanto o pensar e o agir da fé. Ao ser abordado pelo mundo moderno, significava deixar-se abordar por ele. Enquanto ele aguardava respostas, determinava pois, a compreensão pela sua linguagem, apontando para uma direção que impactava com a inteligência de sua fé e na formulação de suas verdades. O sentido pastoral do Concílio procura olhar o ser humano e os problemas de seu mundo, de tal maneira que a compreensão da revelação de Deus começava a ser entendida a partir do mundo do homem e de suas questões. Trata-se sim de uma postura de revelação, compreendida não mais de Deus em si, mas do homem, como força do movimento bíblico e dos exegetas no Concílio (LIBÂNIO, 2005, p. 67-69). Essa natureza trouxe por consequências uma fundamentação teológica para a renovação pastoral, compreendendo a comunidade como um instrumento de evangelização (CNBB, 1982, n. 11).

Na natureza ecumênica do Concílio, expressa na intuição principal de João XXIII que colocava a Igreja de forma atraente às outras comunidades, a tal ponto que observadores ortodoxos, protestantes, anglicanos sentiam-se livres para reclamar a ausência de pneumatologia nos textos de discussão conciliar, fazendo do evento uma vivência do ecumenismo. A natureza ecumênica tornou-se uma experiência prática de vivência pneumatológica. O Concílio torna-se objeto de revelação, vivida como encontro entre os irmãos separados. Em matéria de ecumenismo, a Igreja reunida em concílio professou que não queria colocar “obstáculos aos caminhos da providência nem prejudicar as futuras inspirações do Espírito Santo (UR, 24)” (CONGAR, 2009, p. 223). Sendo de natureza ecumênica o Concílio transforma o ecumenismo em hermenêutica de compreensão teológico-pastoral.

Na natureza do diálogo do Concílio tem sua origem pastoral e ecumênica de relacionar-se com o mundo moderno, com os não-crentes e com os humanismos seculares. Além de estabelecer um diálogo com outras igrejas cristãs, o Concílio se propôs uma renovação interna da Igreja, com seus membros que passará a receber o nome de colegialidade, assim aproximando-se na ordem o papa com os bispos, os bispos com o clero até chegar às estruturas ínfimas das comunidades eclesiais (LIBÂNIO, 2005, p.71-72).

Na natureza do *aggiornamento*, originada na experiência espiritual pessoal do papa João XXIII contagia os quatro períodos do Concílio, remetendo assim, a experiência espiritual do homem, como fundamento de compreensão da verdade, como parte da necessidade de mudança cultural de atualizar a doutrina, a prática e a instituição (LIBANIO, 2005, p. 73). As razões desta atualização apontam mais para as consequências do que para as causas que obrigaram “a Igreja a mergulhar nas fontes da Escritura e de sua Tradição” (LIBANIO, 2005, p. 75) e haurir dela a inspiração, com a experiência dos homens e mulheres de hoje para que lhes transmitisse a novidade do evangelho do Reino (SEGUNDO, 1997, p. 150). Esta reinterpretação provocou uma virada teológica de compreensão dogmatista, para uma teologia de compreensão hermenêutica (GEFFRÉ, 2004, p. 35), considerando a fé cristã dentro do universo da linguagem do sujeito contemporâneo (LIBANIO, 2005, p. 77).

O Sujeito social pré-moderno e o sujeito moderno estabeleceram no Concílio uma espécie de polarização no campo teológico. Salvaguardando as devidas proporções, mas nem sempre tão explícitas, mas carregadas de tensão por se compreenderem com diferentes posturas: uma de caráter apologético tradicional e outra com uma postura apologética renovada (GONÇALVES, 2005, p. 77).

O caráter dialógico empreendido por João XXIII e assumido por Paulo VI imediatamente após o conclave, colocam o Concílio na perspectiva de renovação, encerrando o espírito apologético da Contra-Reforma deflagrado pelo Concílio de Trento. A Igreja passa a dialogar com o mundo, sem refutá-lo, nem condená-lo e empreendendo o caminho de postura de misericórdia da Igreja samaritana. O que outrora havia levado anteriormente ao confinamento da Igreja e estabelecida numa “posição de sítio” ou de divórcio, agora no Concílio recebem os elementos teológicos que favorecem ao diálogo e uma nova interpretação: mistério e história (GONÇALVES, 2005, p. 78).

As categorias de mistério e história não são tratadas como temas isolados do Concílio, mas perspectivas. Ambas assumem implicitamente no significado e no sentido empregados, uma postura de articulação dialética, que trazendo na própria distinção, o universo implícito do outro. Esta postura pericorética torna-se o critério hermenêutico de relação entre Escritura e tradição, teologia e ciências humanas, ecumenismo e diálogo inter-religioso, Igreja e soteriologia, teologia e pastoral, e teologia e espiritualidade (GONÇALVES, 2005, p. 78-81).

O uso de mistério e história em categorias dialéticas, não enclausura o Concílio em temas, mas o condiciona dinamicamente, transformando em operação teológica e oferecendo condições falantes à sua natureza epistêmica. Não se trata de um discurso sobre Deus e nem de Deus, que primeiro não passe pelo critério da “experiência humana de fé em Deus e sua revelação” (BRIGHENTI, 2006, p. 44) nas condições da história humana. O encontro do mistério com a história humana produz desenvoltura na inteligência da fé (*intellectus fidei*) de forma que ela possa ser expressa com mediação dos elementos que pertencem ao universo e o alcance do domínio do humano. Aqui temos um aspecto gerador teológico que brota do Concílio, como ambiente vital, do qual oferece nos elementos

uma sinergia para o pensar teológico. A teologia como possibilidade à luz do Vaticano II, permite estar atenta ao mesmo tempo, aos sinais dos tempos e contemplar o mistério inefável ao alcance do humano.

4. A “recepção” teológico-pastoral do Concílio em Medellín

O Concílio permitiu na Igreja uma profunda renovação que repercutiu em todos os âmbitos da vida eclesial. Surgiu “uma mentalidade nova que se passou a chamar de “conciliar” para distingui-la da “pré-conciliar”” (CODINA, 2010, p. 187). A originalidade do Concílio não foi imediatamente percebida por todos, mas que precisava de tempo para sentir sua pujança. Muito embora, o caminho de retorno, se concretiza pela Conferência Latino-americana em Medellín, Colômbia.

No discurso de abertura desta Conferência do CELAM, o Papa Paulo VI, em sua visita ao continente, destaca a importância do evento, que transcende a crônica e a insere no contexto da complexa evangelização do continente (PAULO VI, 1968, p. 9). Na temática interna de seu discurso, o Papa dirige-o para três perspectivas: espirituais, pastorais e sociais. O título da conferência aponta para a relação direta com o Concílio Vaticano II. Assume a tarefa de ler o Concílio diante da realidade latino-americana e por outro lado, como se dá a recepção do Concílio em Medellín. Os efeitos do Concílio “extramuros” começam a ser visibilizados e interpretados em outro continente, com os critérios hermenêuticos que transversalizaram e criaram cidadania no próprio Concílio. A compreensão de história e mistério, lidos a partir do continente entendido e denotado pelos bispos, produz mais uma vez o giro interpretativo iniciado pelo Concílio.

Para compreender a teologia da “recepção”, em seus elementos antropológicos e sociológicos, os teólogos latino-americanos (LIBANIO, 2005, p.206; CODINA, 2012, p. 14) procuram inspirar-se em Yves Congar que se tornou clássica (CONGAR, 1972, p. 369-403 apud CATÃO, 2005, p. 104). Para captar a mentalidade profunda no processo de “recepção”, Francisco Catão vincula a Igreja à condição pneumatológica e necessidade despir-se do orgulho como forma de colocar-se a serviço (CATÃO, 2005, p. 107) para aceitar o ser humano e suas tradições e o indivíduo como corpo social (LIBANIO, 2005, p. 207). Esta “recepção” do Concílio tem sido criativa. Não mera repetição, mas marcada por um testemunho martirial (CODINA, 2012, p. 14-17).

Se existe um movimento “desde cima”, de estender a eclesiologia do Concílio neste continente “em sua infatigável história evangelizadora” (PAULO VI, 1968, p. 9), por outro lado, este mesmo continente portador de esperança, oferece o seu contexto vital, sua história humana para ler o mistério de Deus. Para Victor Codina, “a novidade consiste que o Vaticano II tem sido relido desde baixo, a partir dos pobres, a partir do reverso da história. Aqui nasce a novidade do Vaticano II. O Vaticano II não sabia como seria a recepção” (CODINA, 2012, p. 15). O Concílio não tem somente se eclesiologizado na AL, mas tem encontrado sua cristologia nas contradições sociais do continente.

No processo de “recepção” considera-se que Concílio tem voltado mais para os problemas do homem moderno, culto e secular, do que propriamente dirigido ao mundo dos pobres, com exceção das referências em LG 8 e GS 1. Não obstante as intervenções de D. Helder Câmara e Manuel Larraín Errazuriz, o episcopado latino-americano era considerado “maioria silenciosa” (CODINA, 2012, p. 16) e a igreja dos pobres “não conseguira empolgar o concílio” (BEOZZO, 2005, p. 150).

O pensar teológico “latino-americano” seria impossível sem a relação umbilical entre estes dois marcos referenciais: O Concílio Vaticano II e a Conferência Episcopal Latino-americana em *Medellín*. Enquanto da parte do Concílio interferiu decididamente na igreja e na teologia no mundo contemporâneo, superando o rechaço do “mundo moderno” para dirigir-se ao universo dos homens e mulheres de hoje através do *aggiornamento* e do diálogo. Em termos teológicos, o “retorno às fontes” apontou para a superação da compreensão da tradição, como tradição viva, de forma que une nas suas distinções a percepção de mundo e seus problemas como realidades evangelizadoras da Igreja. Em *Medellín*, houve “a transposição da perspectiva do Concílio e de suas intuições ao contexto específico do continente latino-americano” (PALACIO, 2000, p. 53). Se de um lado, *Medellín* recebe o Concílio em suas diretrizes fundamentais, cabe-o de mostrar sua originalidade no “esforço corajoso de repensar o acontecimento conciliar a partir da realidade de pobreza e de injustiça que caracterizava a América Latina” (PALACIO, 2000, p. 53).

A Conferência de *Medellín* realiza o pensar teológico no seu continente como *locus theologicus* de aplicação do Concílio. Da introdução a sua conclusão, *Medellín* está gestado da relação hermenêutica do olhar a realidade a partir da responsabilidade de pastor. Desta forma, a Conferência aplica a relação, “mistério e história” transversalizada nos documentos do Concílio, no cotidiano do seu fazer teológico, de tal maneira que este fazer teológico adquire sua relação direta com a pastoral. Assim, as reflexões pastorais estão plenas de teologia e a sua teologia não tem somente sua realidade como matriz teológica, mas a experiência da fé em seu mistério que permite realizar e unir o teológico e o pastoral. Sem limitar-se a “copiar” o Concílio, nem de estar “em face” a ele, o episcopado latino-americano o coloca como “dentro do” continente, como a Igreja “no” mundo. *Medellín* não teria sido a originalidade que foi se não tivesse entendido o espírito do Concílio.

5. Por uma teologia “latino-americana” à luz do Concílio

A teologia latino-americana com características próprias nascia do Concílio e de sua reflexão. A reflexão surgia da postura eclesial de assumir com responsabilidade a pastoral “situada de maneira muito realista em uma sociedade cruel” (PALACIO, 2000, p. 52). Com esta postura distanciava-se do método e da teologia praticada nos seminários e faculdades. Esta maneira “não convencional” de fazer teologia a partir do fim dos anos 60, acabaria sendo chamada mais tarde de “teologia da libertação” (GUTIERREZ, 1969), em razão de não sê-la do resultado arquitetado em laboratório, mas do encontro angustiante com problemas à luz da fé (PALACIO, 2000, p. 52).

Por sua vez, a teologia latino-americana antes do Concílio, estava voltada para dar respostas teológicas para problemas de uma teoria importada e construída sobre uma base diferente da nossa, de tal forma que as soluções eram inadequadas para os nossos problemas. A disparidade entre realidade autóctone e a conceitualização importada da Europa ocidental introduziram uma crise no fazer teológico na América Latina após o Vaticano II e Medellín. A dicotomia entre pastoral pragmática e uma teoria teológica importada para os problemas diferentes dos nossos, obrigou a sistematizar esta teoria e dirigi-la para soluções adequadas aos problemas históricos. A teologia precisava ser criada a partir dos problemas e ler as fontes da revelação comparando com os problemas para ver se diziam ser de “problemas nossos”. Se por um lado, é impossível aclimatar uma solução nascida numa realidade histórica de problemática diferente com a pretensão de ser neutra, - e os teólogos europeus não pensam para o mundo inteiro quando propõem sua teologia, - não poderia se continuar dependendo do estrangeiro, para interpretar a revelação a partir de nossos problemas (SEGUNDO, 1977, p. 10).

Por outro lado, descobriu-se que entre os mecanismos que oprimem o homem, de acordo com a análise de Medellín, estão os culturais e ideológicos e entre esses os teológicos que se originam de uma teologia que aprendemos de autores que pretendem ser universais, científicos ou neutros. Depois de Medellín, a teologia latino-americana precisou fazer uma escolha, e reagiu com uma “contra-teologia” (SEGUNDO, 1977, p. 11). Nesta, não se pode ler simplesmente a realidade a partir da fé, sem que esta fé seja depurada pelos critérios antropológicos e de “certos” critérios também teológicos. Antes que a teologia possa ser o instrumento de libertação, é necessário “libertar” a teologia (SEGUNDO, 1978) para conseqüentemente crer no Deus verdadeiro, sem negar os valores humanos (SEGUNDO, 1997, p. 7-97).

Nota-se que, a teologia latino-americana que surge desde Medellín, sofre uma crise inicial, quando pretende passar para processo de teorização. Trata-se de uma crise de autocompreensão na própria Igreja latino-americana, por distanciar-se do tomismo aristotélico e assumir categorias das ciências sociais como instrumento analítico da realidade, quando pretende tornar-se teologia como um pensar teológico. Sem ter eliminado a primeira, sofre uma segunda crise. Quando o pensar teológico pretende assumir um projeto de teologia libertadora, como condição primeira de libertar a teologia, suspeitando-se que esta teologia ensinada nos seminários e faculdades era reprodução teórica construída sobre uma base prática distante dos problemas encontrados na América Latina, que não ajudava na solução deles (SEGUNDO, 1977, p. 10-11).

O processo de construção teológica com sua identidade latino-americana não se restringe num único modelo, mas em diversas maneiras de se aproximar da realidade fazendo uso de diversos tipos de hermenêuticas aplicadas sob o método ver, julgar e agir (AA, n. 29). Por outro lado, entra em discussão seu caráter latino-americano e seu uso hermenêutico aplicado sobre os temas e os problemas sociais de índole pastoral. O caráter hermenêutico latino-americano é talhado por uma identidade de formação antrop-

lógica, sociológica e teológica marcada no transcorrer deste longo percurso da história de evangelização do continente (LIBANIO, 2005, p. 206-207).

O caráter hermenêutico da teologia latino-americana, entende que ao relacionar o mistério e a história nos moldes do Concílio, habilita a Igreja a ver no contexto de seu continente o que expressa na *Gaudium et Spes* 22. Sem deter numa reprodução do Concílio, nem com postura auto-seletiva, mas uma gestação criativa e dinâmica, de pensar o teológico, com os elementos antropológicos, sociais, culturais, ideológicos fornecidos por uma hermenêutica conciliar (GEFFRÉ, 2004, p. 65-81).

A partir de Medellín a teologia e a pastoral são realizadas de forma diferente. Não há teologia e pastoral realizadas inocentemente de tal forma que não possam também trazer consequências para a evangelização. A mútua relação entre elas e sua interdependência são inevitáveis, de tal forma que a pastoral revela a teologia e a teologia revela a sua pastoral. As hermenêuticas empregadas ajudam a entender o caráter ideológico da teologia e da pastoral, daquelas que cruzaram o Atlântico e pretendem ainda se impor e aquelas possíveis que foram gestadas no *locus theologicus*. Juan Luis Segundo sensível ao movimento filosófico-teológico do tempo faz notar que a eficácia de uma pastoral de cunho “libertador” depende de uma teologia libertada, e que sua neutralidade é questionada pelo simples fato, de que toda evangelização está situada e tende a disputar o mesmo espaço no universo estruturado e composto de ideologia (SEGUNDO, 1997, p. 7-97).

A contribuição do Concílio para a reflexão teológica passa pelos critérios hermenêuticos. A teologia latino-americana absorveu do Concílio a sua atualidade em forma de *aggiornamento* e de diálogo. Fez uma interpretação pneumatológica dos “sinais dos tempos”. Entretanto, como não se pode reduzir o Concílio como “uma coletânea de textos” (CALIMAN, 2005, p. 238) ou de títulos, em razão de tratar-se de um acontecimento do Espírito que acompanha a Igreja em sua missão. Os efeitos práticos colhidos por Medellín transformam-se em pastoral e teologia. São inúmeras as pastorais que se transformaram em sujeitos de reflexão, de tal forma adquirindo o efeito da natureza pastoral do Concílio (JOÃO XXIII, 1962, 57*).

6. Uma “teologia” de formato prático-pastoral sob a égide do Concílio Ecumênico

O formato prático-pastoral adquirido pela teologia encontra seu fundamento em sua chave de leitura: mistério e história. O Concílio ao introduzir nos textos a relação entre o mistério de Deus e a história como o lugar de sua revelação e auto-comunicação divina ao homem, passou a abrir a ponte para uma teologia econômica ou teologia da história. A teologia não constitui mais “um conjunto de doutrinas imutáveis, mas como um processo histórico do encontro entre Deus e os seres humanos” (GONÇALVES, 2005, p. 93). No caráter pastoral do Concílio, não constava desenvolver a doutrina em tratados ou sistemas teológicos dogmáticos. Mais do que uma teologia imanente, inseriu em seus tex-

tos uma teologia transcendente, de caráter econômico, de tal maneira, que a teologia dogmática adquire a sua relevância dialógica pastoral.

A teologia passou a ser praticada tomando os textos da Escritura e da tradição, considerando no contexto histórico, articulando letra e espírito, de forma a compreender a Palavra Deus na atualidade. O fato de considerar o contexto histórico na interpretação, necessariamente a reflexão retorna oferecendo possibilidade de atualização prática (GONÇALVES, 2005, p. 88). A prática deste método realiza o diálogo da teologia com as ciências humanas e sociais, resultando por sua vez, dados concretos tomados como sujeitos de reflexão pastoral.

Enfim, a relevância prático-pastoral do Concílio está na teologia que dela provém, e no encontro com a Conferência Episcopal Latino-americana, recebe o seu contexto histórico, como *locus theológicus*, interpretado como “uma realidade de dura servidão”, na esperança de uma pastoral libertadora. Porém, antes de ser uma teoria teológica, a teologia da libertação em Medellín, vê a libertação como uma prática social e pastoral. Não se encontra uma teologia da libertação estruturada, mas uma pastoral libertadora. Nestes elementos de breves considerações históricas, encontram-se as razões de uma pastoral que se tornou teologia em virtude de protagonizar uma teologia da práxis.

Conclusão

Ao investigar as raízes epistêmicas que favoreceram um pensar teológico latino-americano originado no Concílio Vaticano II passa pelas seguintes considerações:

Em primeiro lugar, se por um lado o concílio procurou identificar e dialogar com o sujeito moderno presente na Europa, por outro lado abria possibilidades interativas de relacionar Igreja e sociedade na América Latina. O Concílio ao relacionar o mistério e a história como chaves teológicas interpretativas permitiram abrir espaço para que Medellín pudesse interpretá-los no continente, descobrindo na sua história o que encobre e revela no mistério de Deus.

Em segundo lugar, a teologia que denotava na América Latina, seguia um compromisso ético que servia a pastoral e resposta à condição de seus problemas encontrados. O caráter “prático-pastoral” da teologia latino-americana está em decorrência de uma necessidade do pensar teológico com o seu mundo e pela pretensão de abraçar com seriedade uma missão que lhe foi imposta. Antes mesmo de ser teologia, foi uma pastoral e pelo fato de ser pastoral buscou um pensar teológico que serve a humanidade com lucidez.

Referências

BEOZZO, José Oscar. Presença e atuação dos bispos brasileiros no Vaticano II. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs). *Concílio Vaticano II: Análise e perspectivas*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

- BOURGY, P. *Os Concílios e o Concílio: esquemas e informações*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1962.
- BRIGHENTI, Agenor. *A Pastoral dá o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fé*. São Paulo: Paulinas; Valencia-ES: Siquém, 2006.
- CATÃO, Francisco Augusto Carnil. Perfil distintivo do Vaticano II: recepção e interpretação. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs.). *Concílio Vaticano II: Análise e prospectivas*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2005.
- CODINA, Victor. “*Não extingais o Espírito*”(1 Ts 5,19): Iniciação à Pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010.
- CODINA, Victor. As Igrejas do continente 50 anos depois do Vaticano II: questões pendentes. Conferência proferida na UNISINOS-RS, 09 out. 2012. Disponível em: <<http://www.ustream.tv/recorded/26048061#/recorded/26025918>>. Acesso em: 01 nov. 2012.
- CODINA, Victor. Vaticano II: luta hermenêutica entre identidade e novidade. São Leopoldo: *Revista do Instituto Humanitas*. n. 404, p.14-17, data 05 out. 2012. [Entrevista concedida a Graziela Wolfart e Luis Carlos Dalla Rosa.]
- CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre o apostolado dos Leigos (18-11-1965). In: *Documentos do Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações*. Edição bilíngüe, Petrópolis-RJ: Vozes, 1966.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Comunidades Eclesiais de Base no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1982.
- CONGAR, Yves. *Revelação e Experiência do Espírito*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
- CONGRESSO CONTINENTAL DE TEOLOGIA, s/n. 2012, São Leopoldo. *Concílio Vaticano II e Teologia da Libertação em debate*. São Leopoldo-RS: Unisinos, 2012.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *Conclusões de Medellín: A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*. 26 de agosto a 6 de setembro de 1968. 8. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1985.
- GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar: A virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2004.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A teologia do Concílio Vaticano II e suas consequências na emergência da Teologia da Libertação. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs.). *Concílio Vaticano II: Análise e prospectivas*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2005.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Perspectivas. 9. ed., São Paulo: Loyola, 2000.
- JOÃO XXIII. Carta Encíclica *Mater et Magistra* sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã (15/05/1961). In: *Documentos de João XXIII: (1958-1963)*. São Paulo: Paulus, 1998.
- JOÃO XXIII. Discurso do Papa João XXIII *Gaudet Mater Ecclesia* na Abertura solene do Concílio (11/10/1962). In: *Vaticano II: Mensagens, Discursos e Documentos (MDD)*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- LIBANIO, João Batista. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*. 2. ed., São Paulo: Loyola, 1995.
- LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.
- PALACIO, Carlos. Trinta anos de teologia na América Latina. In: SUSIN, Luiz Carlos. (org.). *O mar se*

Abriu. Trinta anos de Teologia na América latina. São Paulo: Loyola, 2000.

PINHEIRO, José Ernane. Como a Igreja do Brasil adubou o terreno para o Concílio Vaticano II. *Encontros Teológicos*, Florianópolis- SC, v.62, n.2, p. 13-27, mai.-ago. 2012.

ROUSSEAU, Olivier. A Constituição no Quadro dos Movimentos Renovadores de Teologia e de Pastoral das Últimas Décadas. In: *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1965.

SEGUNDO, Juan Luis. Perspectivas para una teología Latinoamericana. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 9, n.17, p. 9-25, 1977.

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

SEGUNDO, Juan Luis. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*. Dos Sinóticos à Paulo. São Paulo: Paulus, 1997.

SUSIN, Luiz Carlos. Análise de conjuntura eclesial – Assembléia da CNBB 2012 em Aparecida - SP. 2012/18/04. Disponível em:< <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=66794>>. Acesso em: 01 nov. 2012.

GT 6: RELIGIÃO E EDUCAÇÃO

Coordenadores: Prof. Dr. Afonso Maria Ligorio Soares - PUC/SP, SP;
Prof. Dr. Sérgio Rogério Azevedo Junqueira - PUC/PR, PR

Ementa: Um campo que se abre sistematicamente aos pesquisadores na Teologia e nas Ciências da religião refere-se aos estudos e pesquisas cujo objeto é a educação, seja ela formal na escola, como o caso do Ensino Religioso e das diferentes formas de evangelismo sistemático escolar, seja no processo não formal, que ocorre nas comunidades e diferentes movimentos. Sabe-se que a inferência da religião no universo da educação confunde-se com a história do país, desde o projeto político dos europeus nas terras brasileiras às diferentes formas de implantação da população por ações educativas formais e não formais. Portanto, a relação entre educação e religião é temática que desperta interesses e olhares dos mais variados e controversos, pois subsidia elementos que devem ser observados para que constituam marcos de relações entre os povos e as civilizações. Tais elementos estão relacionados à compreensão e transformação das práticas e conduções da vida, políticas educacionais apresentadas como plataformas para a ordenação e direção das relações da humanidade com seu entorno (natureza, transcendência, alteridade). A proposta deste GT é acolher pesquisas em Teologia ou em Ciências da religião que visem compreender as relações e implicações do universo religioso no âmbito educacional.

A IMPORTÂNCIA DA DANÇA E DA MÚSICA NO UNIVERSO RELIGIOSO MBYÁ-GUARANI

Luiz Alberto Sousa Alves*

Resumo: Este trabalho aborda a importância da dança e da música na religiosidade Mbyá-Guarani. Estas se manifestam principalmente nos rituais realizados na casa de oração, que é o centro da vida religiosa e a legitimadora da vida no tekoha, por dela emanar memórias, histórias, aconselhamentos e orientações dos ancestrais, para manter a vida da comunidade em equilíbrio. O canto e a dança são comunicações realizadas com o transcendente, são instrumentos que fazem cada indivíduo entrar em contato com a essência divina, revelação da terra sem males para manter a dinâmica da vida em comunidade. O procedimento metodológico utilizado é o da pesquisa bibliográfica fundamentando-se em autores como, Melià, Schaden, Jahn, Rondon, Clastres, Metraux, Thiél, Schleumer. A conclusão pretendida é a de demonstrar a importância do ritual religioso como elemento de sustentação da vida comunitária no tekohá.

Palavras-chave: Canto. Dança. Religião

1. Introdução

Este trabalho abordará a importância da dança e da música no processo educativo do povo Mbyá-Guarani. Estas se manifestam principalmente nos rituais religiosos realizados na casa de oração (opy), que é o centro da vida religiosa e conseqüentemente a legitimadora da vida no tekoha. Elas ajudam a preservar a memória, a história, os conselhos e orientações dos ancestrais realizadas com a intermediação do sacerdote, com o objetivo de manter a vida da comunidade em equilíbrio. O canto e a dança funcionam como instrumentos de comunicações realizadas com o transcendente. São também elementos facilitadores para que os indivíduos entrem em contato com a essência divina, para manter viva a consciência da revelação da terra sem males, mito de fundamental importância na vida do povo Mbyá-Guarani. Este mito se constitui na base de todo o processo educativo que mantém a dinâmica da vida em comunidade desta etnia. O procedimento metodológico utilizado é o da pesquisa bibliográfica fundamentando-se em autores da área desta temática.

A conclusão pretendida é a de demonstrar a importância destes elementos (especificamente da dança) da religiosidade Mbyá-Guarani, no processo educativo para a vida comunitária no tekoha.

* Luiz Alberto Sousa Alves, doutorando no Programa Ciências da Religião da PUCSP, professor do Curso de Teologia PUCPR, vice-líder do GPER, luizalberto.salves@gmail.com.

2. A dança

A dança pode ter diversas definições, todas partem do mesmo princípio, dança é movimento, dançar é movimentar o corpo dentro de uma cadência e ritmo, buscando uma harmonia nos gestos realizados pelo corpo. A dança pode utilizar ou não um som ou música, os movimentos corporais independem da música, movimentar o corpo é buscar equilíbrio, é viver, movimento é vida, porque o movimento gera a flexibilidade, ao contrário da rigidez que é sinônimo de desequilíbrio e morte, corpo em equilíbrio facilita a relação do individuo consigo mesmo e com o outro (OSSONA, 1988).

Pesquisadores da história da dança, afirmam que na pré-história os homens já dançavam, buscando na dança uma interação com as forças da natureza para ter sobre elas algum controle, por isso a dança na sua origem tem uma relação muito próxima com as tradições religiosas. Quando os indivíduos se juntam e começam a fazer movimentos ritmados acreditando que esses movimentos interferem no ambiente em que estão inseridos encontramos aí a presença dos rituais. É mediante a dança que os nossos povos indígenas traduzem e reafirmam a sua cosmovisão, através dela se comunicam com a natureza na qual estão inseridos e fazem parte, é pela dança que os laços de solidariedade da vida no tekoha são reforçados, porque dançar é participar e viver (POEL, 2013).

Os ritos religiosos procuram situar o homem em um tempo e em um espaço sagrado que irá dar sentido às suas atividades no tempo e espaço profano. Para o homem primitivo o tempo do cotidiano é transitório, relativo, inconsistente e sem significado próprio, viver em um tempo desses é viver como os animais, é ter uma vida sem sentido e significado, daí o esforço que esse homem fará para situar-se em um tempo e espaço diferentes, os ritos religiosos o ajudarão a alcançar esse objetivo. Este percebe desde o início que tudo está num constante movimento, as estrelas e os astros se movimentam a natureza se movimenta, a sua vida é um ciclo constante de movimentos, daí a consciência que é possível interagir com esse grande círculo e usufruir com essa interação.

3. Vida na comunidade e religião

Não se pode imaginar a vida do povo Guarani separada do seu universo religioso. Para eles existem duas percepções de tempo que se entrelaçam, a linear realizada no aqui e agora e a mítica ligada à memória coletiva sem a qual não se pode viver o presente ou pelo menos compreendê-lo. O tempo mítico é o tempo da tradição, o modo de ser dos antepassados preservados pela memória coletiva facilitadora do nhandereko, termo próprio dos Mbya-Guaranis e pode se referir a cultura no tekoha que Domingos Nobre reconceitua como: o lugar físico, a terra, o mato, as águas, os sistemas, o modo de ser, a cultura, o estado de vida Guarani.

Bartomeu Meliá numa entrevista concedida a revista IHU, facilita-nos a compreensão deste termo explicando que:

Com uma expressão que lhe é muito característica, o guarani se refere ao seu território como “tekoha”. Pois bem, se o “teko” é o modo de ser, o sistema, a cultura, a lei e os costumes, o “tekoha” é o lugar e o meio em que se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani. Como os próprios dirigentes guaranis, é preciso dizer que sem “tekoha” não há “teko”. O “tekoha” ideal é um monte preservado e pouco perturbado, reservado para a caça, a pesca e a coleta de mel e frutas silvestres. Além disso, há manchas de terra especialmente férteis para nelas se fazer as roças e os cultivos. E, por fim, um lugar onde será levantada a grande casa comunal, com um grande pátio aberto, ao redor do qual crescem alguns pés de banana, de tartago, de algodão e de urucu. São esses espaços: monte, roça e aldeia, que dão a medida da boa terra guarani.

O tempo mítico, ao contrário da cultura do senso comum que o percebe como histórias fantásticas e surrealistas, para os guaranis deve ser compreendido como aquele que normatiza a vida cotidiana, porque contém a sabedoria dos deuses transmitida através da história pelos antepassados. Sem esta sabedoria a vida no tekoa será uma vida de infelicidades, de sofrimentos, desilusões e vazia de sentido e objetivos.

O fundamento da religião Mbya-Guarani é a palavra, palavra inspirada pelo mundo mítico, recebida pelos sonhos, concretizada pelo nome e significada pelo canto e dança. É através dos sonhos do pai e da mãe que a palavra é recebida e depositada no ventre da mulher gerando a criança. Os sonhos fazem a ponte entre o mundo real e o mundo mítico invisível, com a finalidade de orientar a vida no cotidiano. Os sonhos do povo guaranis são diferentes dos da nossa cultura, para eles o sonho é real por que ele se manifesta por inteiro de corpo e alma, no sonho não há dualidade, a pessoa participa na totalidade da experiência (MELIÁ, 2010).

A música e a dança são elementos marcantes da cultura guarani, são instrumentos de comunicação com o mundo mítico, é através delas que recebem instruções que orientarão as suas ações neste mundo, neste sentido os rituais funcionam como uma preparação, digamos, militar na defesa e proteção dos homens e mulheres, das plantas, dos animais e das águas contra qualquer mal (MENDES, 2006)

A dança fortalece a memória individual, o corpo que dança pensa, e com isso reforça a memória objetiva e subjetiva, aquela que facilita a compreensão do passado para dinamizar o momento presente da existência. Para os guaranis a dança fortifica o corpo nutrindo-o de força e alegria, combatendo a tristeza, um dos males da vida. A música e a dança proporcionam repouso e tranquilidade às pessoas, elementos essenciais para o desenvolvimento da espiritualidade e da disciplina da persistência sem as quais a vida no tekoa fica bastante difícil.

Para o povo Mbbya-Guarani o nome é de fundamental importância na vida do indivíduo, porque o nome impregna a vida com o seu significado e missão, é pelo nome que ao atingir a idade da responsabilidade (adulto), pode se tornar um guarani *ete*, ou seja, um guarani de verdade, capaz de preservar a memória coletiva do grupo, tornando-se um ser religioso em sua totalidade, comprometido com a preservação dos valores da comunidade

e atento e distante das seduções do mundo dos brancos criadores da terra má. O guarani *ete*, está comprometido com a vivência dos valores do *nhandereko*, a instituição da terra-sem-mal, que Meliá (2010) mais uma vez esclarece com muita propriedade:

a terra-sem-mal dos guarani seria, nada mais e nada menos, 'a terra da liberdade de todos os homens'. E enfatiza: 'O caminho à terra-sem-mal não desviaria do paraíso, mas, pelo contrário, faria começar aqui e agora essa utopia, em um caminhar esforçado e livre, sem alienação e sem opressão'.

[...] 'Para o guarani, há uma relação direta entre terra-sem-mal e perfeição da pessoa. O caminho de uma leva à outra. E assim como a terra-sem-mal é real e está neste mundo, a perfeição, que, em seu grau de excelência, inclui o não-morrer – que não é simplesmente a imortalidade –, também é real na terra. A terra-sem-mal como terra nova e terra de festa, espaço de reciprocidade e de amor mútuo, produz também pessoas perfeitas, que não saberiam morrer'.

Este guarani está também comprometido com a criação do *Kandire*, um tipo de paraíso, construído dentro da terra má por meio de um duplo esforço, o do indivíduo praticando uma forte ascese individual e a comunitária através da busca constante da terra-sem-mal, que significa afastamento contínuo das seduções da sociedade dos não índios reforçando as tradições do grupo pela religiosidade.

4. Música e dança no contexto da educação Mbya-Guarani

Os povos indígenas do Brasil utilizam estratégias de convivência e sobrevivência com os não índios de forma bastante instigante e inteligente, apesar da nossa cultura não perceber. O universo cultural destes povos é bastante diferente do nosso, para eles não existe a dicotomia entre o mundo visível e invisível, existe uma comunicação constante entre estes mundos, que se dá através do universo religioso fonte de toda a sustentação para a vida neste mundo, do invisível emana as orientações e estratégias para a construção do viver, em forma de conselhos vindos dos ancestrais, lições que são apreendidas e recebidas a partir do centro do saber (as universidades indígenas), a casa de oração (*opy*), captadas em forma de histórias sagradas, que nossa cultura teima em chamar de lendas, de nomes dados pelas divindades, para marcar as qualidades e missão de cada um neste mundo, de conselhos, normas, valores e determinações para o grupo poder empreender a sua caminhada de forma menos traumática no aqui e agora. Outra diferença acontece na educação, para estes povos de cultura de oralidade, ela tem a função de contribuir na construção do homem social, a preocupação maior é a do bem comum, da vida em comunidade onde cada um, dê o melhor de si para o equilíbrio e harmonia do *tekoha*, deixando surgir o guarani *ete* que está latente em cada ser, mas que precisa ser trabalhado, por um conjunto de fatores, que tem por base a vida religiosa. A música e a dança pertencem a este conjunto, por se constituírem em ferramentas que ajudará na educação corporal, facilitando a compreensão da cidadania e da consciência de seu lugar e papel no estrato social (ALMEIDA; SUASSUNA, 2010).

Conclusões

Pretendemos com este texto, demonstrar a importância da dança e da música no processo de educação do povo Mbya-Guarani. Estes dois elementos são percebidos e vivenciados de maneira tão diferente da cultura não índia, que as reduz ao âmbito do lazer e da mercadoria geradora de lucro, para este povo, dança e música faz parte do processo educativo do sujeito social.

Os elementos religiosos na vida deste povo são de grande importância, por serem os mantenedores da memória coletiva, sem a qual o grupo perde a sua identidade, sua tradição e história. Para os povos indígenas e principalmente os Mbya-Guaranis, um povo sem estes elementos é um povo sem alma, entregue à própria morte. A religião é o centro da vida guarani, é o elemento civilizador, é o axis mundi da vida no tekoa é a mantedora da memória coletiva que sustenta a continuidade do povo enquanto povo. A opy (casa de oração) nesse universo se torna a grande escola da comunidade, por concentrar os conhecimentos fundamentais para a continuidade existencial do povo, a opy é como se fosse a grande academia guarani por agrupar todos os mestres e doutores da comunidade, que é os velhos, a biblioteca de história responsável pela manutenção e continuidade da tradição.

Referências

ALMEIDA, Arthur José Medeiros de; SUASSUNA Dulce Maria Filgueira de Almeida. Práticas corporais, sentidos e significado: uma análise dos jogos dos povos indígenas.

Movimento, Porto Alegre, v. 16, n. 04, p. 53-71, outubro/dezembro de 2010.

Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/1153/115316963004.pdf>. Acesso em: 29/08/2013.

MELIÁ, B. A história de um guarani é a história de suas palavras. 2010. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3258&secao=331. Acesso em 12.06.20118

_____. A cosmologia guarani: um discurso próprio e intransferível. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=37729. Acesso em: 22.06.2011.

MENDES, Mara Souza Ribeiro. Xondaro – uma etnografia do mito e da dança guarani como linguagens étnicas. Universidade do Sul de Santa Catarina : Palhoça- Sc, 2006. Disponível em: http://busca.unisul.br/pdf/82059_Mara.pdf. Acesso em: 19.05.2011.

MÜLLER, R.P. Danças indígenas: arte e cultura, história e performance. Disponível em:

http://www.iai.spkberlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_21/10MuellerRegPol_neu-kM_.pdf Acesso em: 29/08/2013

NOBRE, Domingos. História do povo guarani no Brasil. Disponível em: http://www.aldeiguaranisapukai.org.br/guarani/artigo_historia_guarani_brasil_domingos_nobre.pdf . Acesso em: 29.07.2013

OSSONA, Paulina. A educação pela dança. São Paulo: Summus, 1988.

POEL, Francisco van der. Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

EDUCAÇÃO E ROMANIZAÇÃO NO PROCESSO ECLESIAL CATÓLICO NO RIO GRANDE DO SUL (1896-1913)

Vanildo Luiz Zugno*

Resumo: *Situado dentro do projeto que investiga a relação entre a vinda de Congregações de Vida Religiosa de origem europeia ao Rio Grande do Sul no final do séc. XIX e início do séc. XX e o processo de romanização da Igreja Católica no Brasil, o presente trabalho tem como foco a implantação de escolas feita pelos missionários capuchinhos franceses nas regiões da Serra e dos Campos de Cima da Serra do Rio Grande do Sul. Como base documental são compulsadas as correspondências pessoais dos missionários franceses e os relatórios da missão enviados aos superiores religiosos dos capuchinhos na França e em Roma no período entre 1896 e 1913. A conclusão preliminar é de que, na medida em que a motivação para o fomento das escolas era manter os filhos e as filhas dos imigrantes dentro da religião e da cultura católica impedindo as influências do mundo moderno representado pela maçonaria, liberalismo, comunismo e pelos protestantes e, em relação aos “brasileiros” e sua forma peculiar de catolicismo, a adequação aos padrões romanos, as escolas representavam, sim, um elemento importante no projeto romanizante. No entanto, na medida em que buscavam propiciar elementos de integração das novas gerações de descendentes de italianos à realidade social, econômica e política brasileira, as escolas fundadas pelos capuchinhos também foram um elemento contraditório dentro do projeto romanizante.*

Palavras-chave: *Igreja, escolas, romanização, imigração italiana.*

Summary: Inside of the project that is searching the relation between the coming of Religious life congregation from Europe to Rio Grande do Sul at the end of the XIX century and the beginning of the XX century and the Romanization process of the catholic church in Brazil, the present work it's focus in the implantation of schools builds up for the capuchins missionary of France at the regions of the mountain range and the country on the top of the mountain range of Rio Grande do Sul. Like base of the document were compute the personal correspondence of the France missionary and the report of the mission sent to the Religious superior of the capuchins of France and Rome in period among 1896 and 1913. The preliminary conclusion is while the motivation of the school was maintain the immigrant sons and daughters in the catholic and religious culture preventing the

* Doutorando em Teologia pela Faculdades EST (São Leopoldo, RS). Bolsista CNPQ-Brasil. Email: zugno1965@hotmail.com

influence of modern world representing by masonry, liberalism, communism and protestant and, accordance to the Brazilians and their peculiar way of catholicism, the adjustment to the roman patrons, school represented an important element in the Romanizing project. But, at the moment they are looking for to promote integration elements from the new generation the descendant from Italians to the social reality, economic and brazilian politic, the school founded for the capuchins were a contradiction element into the Romanizing project.

Key words: Church, School, Romanization, Italian immigration.

Introdução

A proclamação da República e a subsequente Constituição de 1891 marcam o fim do Regime de Padroado no Brasil e o início de um período de disputa pela hegemonia ideológica entre a Igreja Católica e o Estado republicano que busca consolidação.

Do ponto de vista da Igreja, é o momento oportuno para levar a cabo “a substituição do antigo modelo eclesial de cristandade pelo modelo tridentino, que considerava a Igreja como uma sociedade perfeita e paralela ao Estado” (AZZI, 2008, p. 73).

Para tal, a Igreja se propõe duas grandes tarefas: a da frente externa ou do confronto com o Estado e os demais atores sociais entendidos como inimigos da fé; a da frente interna ou a da reorganização das forças no interior do corpo eclesial através da eliminação dos elementos débeis que poderiam contagiar o tecido eclesial e a criação de novos sujeitos para o novo projeto de Igreja (LUSTOSA, 1977, p. 48).

A educação católica se situa na confluência destas duas dinâmicas. No interno da igreja, dá-se um movimento em direção à formação de um novo clero para o novo projeto eclesial: “em contraposição ao clero iluminista e envolvido num projeto político de cunho liberal, a Santa Sé passa a exigir um novo modelo sacerdotal, com ênfase numa dedicação exclusiva ao culto divino e na manutenção do celibato eclesiástico” (AZZI, 2008, p. 73).¹

Mas não só o novo tipo de clero precisa ser formado. Leigos e leigas também necessitam ser purificados das antigas crenças e práticas e serem reconvertidos ao novo modo de ser católico dentro do espírito tridentino (AZZI, 2008, p. 74). As escolas católicas são vistas pela hierarquia da Igreja como instrumento para a mudança. Por um lado, ao formar bons católicos conhecedores da doutrina e dos valores cristãos, contribuem na construção da nova Igreja. Por outro, ao formar católicos em condições de argumentar contra os inimigos da fé - protestantes, maçônicos, liberais e comunistas – elas contribuem para reafirmar a Igreja na sociedade brasileira e, sobretudo, diante daquele que tem o poder para permitir ou proibir as escolas católicas: o Estado.

² Sobre a formação do clero na perspectiva ultramontana ver: AZZI, 2008, p. 75; VIEIRA, 2007, p. 114; HASTENTEUFEL, 1987, p. 270-271.

1. Uma nova educação para uma nova Igreja

A tarefa de promover a educação católica é confiada pela Igreja às Congregações de Vida Religiosa que, apesar das constantes idas e vindas da política imperial em relação a elas (MOURA, 2000, p. 77-92), vinham ocupando um espaço cada vez mais significativo no Brasil mesmo antes da República, a começar pelo Colégio do Caraça dos Lazaristas em 1819 e o retorno dos jesuítas em Porto Alegre (1842), Florianópolis (1845), Recife e Itu (1867) e Nova Friburgo (1886) (VIEIRA, 2007, p. 167-168).

Em 1882 chegam ao Rio de Janeiro os Padres Salesianos. No ano seguinte começou a funcionar, em Niterói, o colégio Santa Rosa e, em 1884, em São Paulo, é inaugurado o colégio Sagrado Coração de Jesus. Em pouco tempo, a obra educativa salesiana ganha amplitude e destaque em todo o Brasil (VIEIRA, 2007, p. 169-170).

A introdução de Congregações Religiosas femininas dá um grande impulso ao projeto reformador no campo da educação. Em 1849 chegam a Mariana as Irmãs da Caridade que abrem o Colégio Imaculada Conceição no Rio de Janeiro (1852), assumem a direção do Colégio de Santa Teresa em Olinda (1858), fundam o Colégio Coração de Maria em Fortaleza (1865) e, em 1868, o Colégio Santa Isabel de Petrópolis (MOURA, 2000, p. 88-89).

Também no ano de 1849, a recém-criada Congregação das Irmãs do Puríssimo Coração de Maria passa a dirigir a Escola São João da Boa Vista no Rio de Janeiro e, em 1856, abre uma escola na cidade de Pelotas.

Em 1859 as Irmãs de São José de Chambéry estabelecem-se em Itu onde iniciam atividade educativa para as moças. Em 1867 as Irmãs de Santa Dorotéia de Frassinetti abrem obra educativa em Recife e, em 1875 abrem escola em Belém do Pará.

Em 1872 é a vez das Irmãs Franciscanas da Penitência e da Caridade Cristã, sob os auspícios dos jesuítas e a proteção de Dom Sebastião Laranjeiras, abrir convento e colégios em Santa Cruz do Sul (1874), Porto Alegre (1881), Pelotas (1889).

A República e a Constituição de 1891 que institucionaliza a nova ordem e, em seu bojo, o laicismo institucional, estabelece a nítida separação entre Igreja e Estado. Nova ordem que, apesar das inúmeras reclamações dos bispos, não deixa de ser interessante para a Igreja, pois o Estado dá liberdade para a abertura de escolas particulares e confessionais onde o ensino religioso pode ser livremente ministrado (LUSTOSA, 1977, p. 54).

Iniciando pelo colégio salesiano de Lorena (1890) e o Ginásio Gonzaga de Pelotas (1895) dos jesuítas, entre 1889 e 1920, foram 176 instituições de ensino católicas abertas no Brasil. Na década de 20, mais 101 instituições seriam a elas acrescidas (MOURA, 2000, p. 114).²

² Para uma história do ensino privado no Rio Grande do Sul, ver: DREHER, Martin N. Breve História do Ensino Privado gaúcho. São Leopoldo: Oikos, 2008.

O esforço dos religiosos e religiosas não foi sem êxito:

Nos anos 1930, cerca de 80% dos estudantes secundários do país se encontram em escolas particulares, sendo que a maior parte deles pertence à Igreja. Por volta de 1931 [...], há poucas escolas primárias, mas três quartos das 700 escolas secundárias eram católicas (MOURA, 2000, p. 99).³

Dentre as muitas congregações religiosas que chegam ao Brasil no final do séc. XIX e início do séc. XX, estão os Frades Menores Capuchinhos da Província de Savóia. O objetivo principal da vinda dos frades foi o de encontrar um lugar onde os jovens frades franceses, ameaçados pelas leis anticlericais, pudessem completar sua formação religiosa. A realidade, no entanto, fez com que a temática da educação entrasse na preocupação dos frades (ZAGONEL, 2001, p. 353-359).

2. Os capuchinhos franceses no RS e as escolas

Chegados em Garibaldi em 18 de janeiro de 1896, os frades capuchinhos tem como foco principal de sua atuação a região de colonização italiana. Logo a missão se estende pela região de Lagoa Vermelha e Vacaria onde a população é predominantemente “brasileira”, ou seja, não composta por descendentes de imigrantes. Em 1903, quando assumem a direção do Seminário Diocesano de Porto Alegre, os frades se estabelecem na capital e, a partir dali, ampliam a percepção da realidade sulriograndense.

As dificuldades no campo da educação são vistas sob o prisma da moral e da educação religiosa como podemos ver nesta afirmação de frei Bruno:

Pobres colônias! Elas realmente têm necessidade de Religiosas e de Missionários. Este povo ainda é bom, muito bom mesmo: mas ele apodrecerá se não for cuidado imediatamente: sente-se já uma piora nas colônias mais antigas. Que a Providência nos guarde! (GILLONNAY, 2007, p. 42).

Os jovens são a preocupação principal: “A juventude está mergulhada numa ignorância religiosa apavorante”, afirma Frei Bruno em Carta de 20 de agosto de 1904 (GILLONNAY, 2007, p. 302). Cientes de sua missão e das limitações de pessoal, a estratégia de Frei Bruno de Gillonnay⁴, primeiro coordenador da missão, foi o de trazer religiosos e religiosas de origem francesa para levar adiante a missão educativa. Irmãs de São José de Moutiers, Irmãos Maristas e Irmãos Lassalistas são insistentemente contatados e convidados para atuar tanto na região de colonização italiana como na região dos “brasileiros” e em Porto Alegre.

³ Nas páginas 100-130 o autor apresenta uma lista detalhada das instituições de ensino católicas no Brasil. Frei Bruno, em relatório ao Provincial de Savóia, também apresenta um levantamento da ação educativa católica no estado. Ver: GILLONNAY, 2007, p 239-240.

⁴ Sobre Frei Bruno de Gillonnay, ver: ZUGNO, Vanildo Luiz. Frei Bruno de Gillonnay: missionário, administrador, educador... e muito mais! Em: GILLONNAY, Bruno de. A Igreja e os Capuchinhos do Rio Grande do Sul: correspondência – 1895-1909. Porto Alegre: EST, 2007. P. 5-18.

Em carta ao Provincial de Savóia em 16 de julho de 1896, apenas seis meses após sua chegada em Conde d'Eu (atual Garibaldi), estão os primeiros registros de que já estão em andamento tratativas com a finalidade de trazer religiosas francesas com a finalidade de ensinar e visitar os doentes em suas casas (GILLONNAY, 2007, p. 37).

As Irmãs de São José de Moutiers chegam a Garibaldi em 23 de dezembro de 1898 e a escola para meninas inicia atividades em 16 de janeiro de 1899. No dia 8 de novembro de 1900 será a vez das irmãs se estabelecerem em Antônio Prado. Em 13 de fevereiro em Caxias do Sul e em outubro do mesmo ano em Nova Trento (atual Flores da Cunha). Mais tarde abrirão escolas em Vacaria, São João de Montenegro, São Lourenço (Município de Garibaldi), Nova Pompéia (atual Pinto Bandeira), Pelotas e Porto Alegre (D'APREMONT, 1976, p. 169-178). Os Irmãos Maristas chegam em Garibaldi no dia 1º de junho de 1904 e, no mesmo dia, iniciam as aulas (CLEMENTE; UNGARETTI, 1993, p. 37). A primeira fundação dos Irmãos Maristas no Rio Grande do Sul havia sido em Bom Princípio, em agosto de 1900, no contexto da imigração alemã (D'APREMONT, 1976, p. 179). Em 1909, além de Bom Princípio e Garibaldi, os Irmãos Maristas estão estabelecidos em São Leopoldo, Santa Maria, Santa Cruz, Cruz Alta, Passo Fundo, Uruguaiana, Alegrete, São Gabriel, Bagé, Livramento, Cachoeira e Lajeado com um total de 125 religiosos.

A presença dos Irmãos das Escolas Cristãos (Lasallistas), a partir da solicitação de Frei Bruno, se dará de maneira efêmera em Vacaria (GILLONNAY, 2007, p. 359, 361, 362, 365-374, 381-383, 397, 402-403, 412-414) e, consolidada, em Porto Alegre (D'APREMONT, 1976, p. 65).

Um outro campo de atuação dos capuchinhos na atividade escolar, bem menos conhecido que os anteriores, é o dos imigrantes poloneses. Apenas um ano depois de chegar em Garibaldi, Frei Bruno faz menção da presença dos poloneses, da necessidade de atendê-los e das vantagens que daí poderiam advir para a nascente presença capuchinha (GILLONNAY, 2007, p. 93-94). Em Carta de 12 de fevereiro de 1900 solicita a vinda de um Padre Polonês (GILLONNAY, 2007, p. 159). Depois de várias outras solicitações, seu pedido é atendido e, em 22 de março de 1901 chega a Garibaldi Frei Honorato Jedlinski de Przemysl que permanecerá no missão até 13 de dezembro de 1906, quando retorna para a Polônia.

Segundo frei Bernardin (D'APREMONT, 1976, p. 45-46), Frei Honorato foi “para seus patrícios, um verdadeiro apóstolo, ainda hoje lembrado com saudades” e “era incansável trabalhador e organizador de primeira ordem”. A obra evangelizadora e educativa de Frei Honorato, realizada em tão pouco e em condições tão adversas é algo de espetacular:

O Padre Honorato, além das pregações, confissões e comunhões, muito trabalhou na regularização de casamentos, manutenção ou restabelecimento de paz entre as famílias e indivíduos e na criação de escolas particulares. Conseguiu fundar 4 escolas em Dom Feliciano, 3 em Mariana Pimentel, 2 em Alfredo Chaves [atual Veranópolis], 2 em Capoeiras [atual Nova Prata], 4 em Nova Bassano, 1 em Guaporé, 1 em Esperança [atual Vespasiano Correa], 2 em Antônio Prado, 4 em São Marcos, 1 em Pelotas, 1 em Porto Alegre. Ao todo eram 25 escolas. (D'APREMONT, 1976, p. 46-47).

Um internato na Primeira Linha de Alfredo Chaves destinado a jovens de origem polonesa, que, a confiar na memória de Frei Bernardin, sobreviveu por pelo menos três anos a ausência de seu criador, foi outra contribuição de Frei Honorato à educação no Rio Grande do Sul (D'APREMONT, 1976, p. 47).

A amplitude da obra educativa escolar animada pela presença dos frades franceses ainda está para ser investigada. Os dados que temos registrados e, infelizmente, ainda pouco analisados e valorizados, referem-se quase que exclusivamente à educação ministrada em instituições formais de ensino mantidas pelas Irmãs de São José, Irmãos Maristas e Lassalistas. Dessas escolas – e isso pode-se afirmar com ampla margem de certeza – saíram centenas de professores e professoras que, em suas comunidades do interior, animavam pequenas escolas informais onde os filhos e filhas de imigrantes aprendiam os rudimentos do ler, escrever e contar. (CLEMENTE; UNGARETTI, 1993, p. 35-36).

3. Os capuchinhos e a educação para além da escola

Ao lado do estímulo à vinda de Congregações Religiosas para as escolas, a ação educativa dos capuchinhos teve outra dimensão que, assim como as escolas para os poloneses, são pouco conhecidas: o projeto do orfanato em Vacaria, a escola agrícola para os indígenas em Lagoa Vermelha e a imprensa católica.

3.1. O Orfanato de Vacaria

A solenidade com que, em Carta de 25 de abril de 1901 (GILLONNAY, 2007, p. 188) Frei Bruno apresenta ao Provincial da Savóia o projeto é digna da amplitude do que se pretende:

Abrir um orfanato agrícola junto à cidade de “Vacaria”. Nesse lugar receberíamos os órfãos e as crianças abandonadas, as quais seriam ocupadas na agricultura. Atingida a idade de se estabelecer, o governo lhes concede um terreno perto de “Vacaria”, onde eles poderão constituir uma família e formar um vilarejo composto unicamente por aqueles que terão pertencido ao Orfanato. Desse modo, seria possível ocupar-se de suas almas. As irmãs de S. José abririam, elas também, na mesma localidade um orfanato (longe do nosso aproximadamente 500 metros) onde elas receberiam as moças e os meninos até que eles fossem capazes de trabalhar. Chegados à idade de poder trabalhar, os meninos seriam confiados aos Capuchinhos. (GILLONNAY, 2007, p. 189).

O objetivo vai além da simples educação. O que se quer é “Salvar tantos pobres abandonados. Dá dó ver quantos há desses na classe pobre: e saber que a maior parte destes infelizes tornam-se vagabundos, e que as mulheres quase todas se prostituem.” (GILLONNAY, 2007, p. 191).

Para pesar de Frei Bruno, o projeto do Orfanato de Vacaria não se desenvolveu como o planejado. Dele praticamente nada mais aparece nas correspondências... O as-

sunto da escola em Vacaria só aparecerá de novo em Carta de 14 de fevereiro de 1907 quando anuncia a chegada dos Irmãos das Escolas Cristãs (Lassallistas) para assumir uma escola em Vacaria (GILLONNAY, 2007, p. 357).

Do projeto original para o Orfanato de Vacaria de resgatar meninos e meninas órfãs da marginalidade e da prostituição, nada mais sobrou. No contrato assinado em 2 de abril por Frei Bruno e os Irmãos das Escolas Cristãs, nenhuma cláusula mais a eles se refere (GILLONNAY, 2007, p. 367-369). No dizer de Frei Bruno, “as promessas eram mais belas que a realidade (GILLONNAY, 2007, p. 382).

3.2. Educação Indígena

O outro episódio pouco conhecido da atividade educativa dos capuchinhos foi a realizada junto aos Guarani/Kaingang entre os anos de 1908 e 1919 no atual município de Cacique Doble (na época ainda território do município de Lagoa Vermelha).⁵

A primeira menção a uma presença junto aos kaingangs aparece numa carta de Frei Bruno de 14 de novembro de 1903⁶. Como nos informa Stawinski (1976, p. 252-253) ao contextualizar a origem do Toldo do Faxinal, 1903 é o ano em que “começaram a penetrar nessas fertilíssimas terras os primeiros colonos italianos provenientes de Nova Pádua” e os kaingangs, “na sua inata ingenuidade deixavam-se explorar, facilmente, pelos civilizados”. O esquema era simples: “em troca do trabalho nas roças dos colonos italianos, os índios recebiam alimento e roupa”.

No *Rosier de Saint François* de 1904 (GILLONNAY, 1904, p. 236-240), Frei Bruno narra seu encontro com os índios e faz uma descrição da sua situação. Assumir a Paróquia de Lagoa Vermelha (GILLONNAY, 2007, p. 278) é o caminho para a evangelização dos indígenas. Em 1908, como desejado por Frei Bruno, a Paróquia de Lagoa Vermelha será cedida aos frades com a condição da evangelização dos indígenas (GILLONNAY, 1910, p. 55). Frei Germain de Saint Six assume a Paróquia e Frei Bruno, pessoalmente, encarrega-se da missão junto aos indígenas.

Em busca de recursos, começa Frei Bruno uma intensa negociação com as autoridades do Estado do Rio Grande do Sul. Em 16 de junho de 1909 escreve carta a Carlos Barbosa, então Presidente do Estado, apresentando um projeto para o desenvolvimento

⁵ A maioria dos estudos históricos sobre a presença dos capuchinhos no Rio Grande do Sul omite completamente esta atividade missionário e educativa ou dela faz breve menção sem dar-lhe a importância que nos relatos dos missionários capuchinhos, seja nas cartas de Frei Bruno, no Relatório de Frei Bernardin e na Revista *Rosier de Saint François*. Até o momento localizamos apenas um pequeno texto de Frei Alberto Victor Stawinski (Toldo dos Índios de Cacique Doble, em: D'APREMONT; GILLONNAY, 1976, p. 252-259) e o artigo de Luís Fernando da Silva Laroque (Kaingang e Missões Religiosas: situações de alianças e guerras. Em: *Tellus*, Campo Grande, ano 9, n. 16, p. 35-55, jan./jun. 2009).

⁶ Por alguma falha do editor, a carta aqui referida não se encontra na edição publicada no Brasil (GILLONNAY, 2007). Ela pode ser encontrada nos arquivos da Província Capuchinha de Savóia no Arquivo dos Capuchinhos em Paris.

dos indígenas (GILLONNAY, 1910, p. 55-56). Sabendo que está tratando com um Estado comandado por maçons e positivistas (D'APREMONT, 1977, p. 75), Frei Bruno se abstém de qualquer referência à catequese ou religião. O objetivo apresentado é o de “civilizar e moralizar este povo”.

Para conseguir a aprovação do projeto, Frei Bruno vai encontrar-se pessoalmente com o Presidente do Estado e, no Diário Oficial de 18 de outubro de 1909, com a assinatura de Protásio Alves, é feita a nomeação de Ricardo Zeni como “Professor de Catequese dos índios de Lagoa Vermelha” e aberto um crédito extraordinário de cinco contos e 800 mil réis para promover a “catequese” dos índios de Lagoa Vermelha. A justificativa apresentada por Protásio Alves para a aprovação do projeto é “que chegou enfim o tempo de se servir, como fonte de trabalho, dos numerosos grupos de índios que vagueiam através das florestas do Estado” e “que este trabalho deve ser preparado pela catequese dos ditos índios, mediante um ensino adequado e ministrado por pessoal escolhido para este fim” (GILLONNAY, 1910, p. 86).

Em meio ao vai-e-vem da política indigenista dos governos estadual e federal e às tentativas da implantação de uma “catequese leiga” de cunho positivista para os indígenas, Frei Bruno e Ricardo Zeni não só conseguem manter, mas, inclusive, ampliar o projeto através da integração, em 1911, de Lucio Compagnoni como um segundo catequista (D'APREMONT, 1976, p. 76).

A última informação que temos a respeito da experiência de educação indígena em Cacique Doble é a de uma publicação feita no “Il Colono Italiano” de 1913 e transcrita por D'Apremont (1976, p. 79) em que é narrada a Primeira Comunhão de “umas vinte crianças, filhas da floresta”. Depois disso, apenas a informação de que “uma lei federal, de inspiração naturalista e materialista, liquidou em seu nascedouro a promissora missão de Frei Bruno entre os Caingangs do Toldo de Cacique Doble” (STAWINSKY, 1976, p. 257).

Em 1919 Frei Bruno volta à carga e inicia uma outra experiência de educação indígena no Toldo do Rio Ligeiro, nos limites da Paróquia de Sananduva. Em terreno pertencente à Mitra, constrói, com a ajuda dos colonos, “uma escola destinada à instrução e catequese dos índios e uma moradia para o professor-catequista” (STAWINSKY, 1976, p. 257). Inaugurada em 1920 e mantida sem a ajuda do poder público, a escola é dirigida por José Gelain (Beppi Bracco). Desta vez, porém, o que levou ao fracasso não foi a intervenção do poder público, mas a ganância de colonos e madeireiros que viam no projeto uma ameaça para suas pretensões de tomar conta das terras e das ricas madeiras nelas presentes. Assim descreve, de forma melancólica, Stawinsky (1976, 257-258), o fim da presença capuchinha entre os indígenas:

Mal, porém, os indiozinhos começaram a receber o primeiro banho de civilização e evangelização, mãos criminosas, talvez em nome de uma liberdade mal entendida, atearam fogo à escola e à moradia do professor, reduzindo tudo a cinza. Com esse inesperado sinistro esvaíram-te todas as esperanças de Frei Bruno relacionadas com a possível aculturação e cristianização dos índios Caingangs dos toldos de Cacique Doble e de Charrua.

3.3. A imprensa como meio de educação

Para ampliar o raio de ação da missão educadora, Frei Bruno apela a um outro instrumento, a imprensa. Em carta ao Provincial de Savóia, ele escreve, em 28 de julho de 1904 que “A Missão está decidida a comprar uma pequena impressora” cuja “finalidade [...] é a publicação de um boletim mensal no gênero daquele da obra de s. Francisco de Sales, para favorecer a obra das escolas, obra aliás recomendada pelos bispo brasileiros e funcionando maravilhosamente na diocese de Curitiba (GILLONNAY, 2007, p. 295).

No relatório a Dom João Batista Scalabrini por ocasião de sua visita às colônias italianas em 1904, assim Frei Bruno caracteriza seu projeto de imprensa católica:

Não a imprensa como é entendida na Europa, isto é, imprensa política, de novidades, de lutas apaixonadas. Não é este tipo de imprensa que queremos aqui. Trabalhamos para estabelecer com simplicidade, no centro da colônia italiana, uma pequena impressora, que levará, periodicamente, no seio das famílias, em sua língua materna, uma página do santo Evangelho, explicada e comentada, uma história edificante, alguns conselhos de agricultura, a indicação de algumas brochuras adaptadas às necessidades dos colonos... Os bons colonos italianos, privados de qualquer informação, na solidão de seus campos, aguardam esta impressora com santa impaciência. Esperamos que, no espaço de um ano, seus desejos sejam satisfeitos. (GILLONNAY, 1976, p. 247).

A difícil realidade fez com que somente a partir de 1910, e por caminhos diferentes dos por ele imaginados, o sonho viesse a se concretizar. Em 1910, na cidade de Caxias do Sul, Pe. Cármine Fasulo fundou um jornal católico, o *La Libertà*, o qual, devido aos conflitos com autoridades caxienses ligadas à maçonaria, teve curta duração. Impressora e jornal foram comprados por Pe. João Fronchetti, pároco de Conde de d’Eu, que transferiu o jornal para a cidade e mudou o nome para *Il Colono Italiano*. Para que o Pe. João pudesse se dedicar ao jornal, os Freis assumiram o trabalho pastoral nas capelas da paróquia e colaboravam com o jornal que começou assim a realizar o sonho de evangelizar e educar através da imprensa. Em 1917 os capuchinhos adquiriram a tipografia e o controle da redação do jornal *Il Colono Italiano*, que passou a ser propriedade exclusiva dos capuchinhos e ganhou o nome de *Stafetta Riograndense*. A partir da edição de 10 de setembro de 1941 e por força de lei, o nome do jornal é mudado para *Correio Riograndense* (COSTA, 1996, p. 40-41).⁷

4 . Os inimigos da educação católica

Por contraditório que pareça tanto a alguém provindo da França como a alguém acostumado com a mentalidade do padroado, os frades franceses sempre tiveram a cons-

⁷ O papel do *Correio Riograndense* e seus antecedentes são exaustivamente discutidos em: VALDUGA, Gustavo. Paz, Itália, Jesus. Uma identidade para imigrantes italianos e seus descendentes: o papel do jornal *Correio Riograndense* (1930-1945). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

ciência de que a separação entre Igreja e Estado, no caso brasileiro, é algo que favorece à ação evangelizadora através da educação na medida em que permite uma educação religiosa sem a ingerência do Estado (GILLONNAY, 2007, p. 141).⁸

Em casos como o de Vacaria e Lagoa Vermelha (cf. acima), o preconceito contra a ingerência do Estado é superado e o apoio das autoridades locais e estaduais é buscado, mesmo tendo consciência de que estas representam o inimigo maçom e positivista.⁹

A regra geral, no entanto, é que o Estado não só não ajuda, como, obedecendo à lógica da mentalidade positivista que prevalece nos agentes da administração pública, coloca obstáculos ao êxito das escolas católicas abrindo escolas públicas e gratuitas nas mesmas localidades. Já em 1904 Frei Bruno sente a ameaça: “Por outro lado, as escolas sofrem. O Governo aumenta as suas e nos invade” (GILLONNAY, 2007, p. 302).

Frei Bernardin, ao comentar a situação das escolas mantidas pelas irmãs de São José em Nova Trento (atual Flores da Cunha):

Aproveito, também, para assinalar um fenômeno observado mais de uma vez no Rio Grande do Sul e cujas causas ainda não consegui esclarecer completamente. Uma vila não possui escola oficial, ou possui uma que vegeta; nós abrimos uma escola particular que logo prospera. Então se abrem uma ou duas escolas oficiais, rivais, preparadas e organizadas de modo a lhes garantir o êxito. Por quê? Felizmente, esta rivalidade, até hoje não conseguiu derrubar nenhuma das nossas escolas. (D'APREMONT, 1976, p. 141).¹⁰

Mas há outros inimigos que precisam ser vencidos. Pequena na região da serra gaúcha, – “Os protestantes, relativamente pouco numerosos, formam pequenos grupos de pouco interesse mesmo para seus pastores” (COURSEBAC, 1908, p. 349)¹¹ - mas não menos incômoda, é a presença dos protestantes que, onde estabelecem a comunidade religiosa, ela sempre é acompanhada pela escola. Entre o “católico” e a “escola”, Frei Bruno fica com o católico:

As missões que deram mais consolação foram as de Alfredo Chaves: lá nós batizamos uma família protestante. [...] Numa outra linha acabamos com uma escola protestante. Recebi do professor leigo uma carta, verdadeira coleção de injúrias das mais grosseiras.

⁸ Assim descreve frei Bernardin a separação da Igreja e Estado ocorrida no Brasil: “Graças a múltiplas influências e às disposições pessoais dos dirigentes da política, este rompimento não foi, até o presente, odioso e perseguidor, antes: separação simpática e amiga” (D'APREMONT, 1976, p. 75. Grifo nosso)

⁹ Sobre a relação entre a ideologia positivista e a constituição do Estado no Rio Grande do Sul no início do período republicano ver: AXT, Gunter. Gênese do estado moderno no Rio Grande do Sul 1889-1992. Porto Alegre: Paiol, 2011.

¹⁰ A tensão com os responsáveis pelas escolas governamentais de Conde d'Eu (Garibaldi) também pode ser verificada em Carta de 24 de março de 2006 (GILLONNAY, 2007, p. 329).

¹¹ Já para o todo do Rio Grande do Sul, a avaliação feita por Frei Bernardin é diferente: “Os protestantes são assaz numerosos. A metade, mais ou menos, dos colonos de origem alemã, são luteranos. Os metodistas, ingleses e dos Estados Unidos, os sabatistas e outras seitas das mesmas origens ou procedências, fazem, há algum tempo, do norte ao sul do Brasil, uma propaganda muito ativa.” (D'APREMONT, 1976, p. 20).

Tentou-se até levantar contra mim as autoridades civis. Quando eu o soube fui encontrar o Intendente (o prefeito) ao qual expus as coisas e ele aprovou inteiramente minha maneira de proceder. Agora tudo está tranqüilo e a escola está bem morta. (Carta 12 de janeiro de 1899, em GILLONNAY, 2007, p. 119-120).

O mesmo acontece em Porto Alegre quando, ao serem desligados da direção do Seminário, os freis capuchinhos assumem a recém criada Paróquia Santo Antônio. Seu primeiro pároco foi Frei Bernardin D'Apremont. Como em outros lugares, vê ele que evangelização e educação devem andar juntas e conter a presença protestante:

A catequese está organizada em toda a paróquia. [...] Torna-se também necessário um colégio para meninas e jovens, mantido por religiosas que lhes ministrem formação cristã. Contudo, não é o mais urgente. [...] Mas o que se torna urgente no Partenon é a criação de um colégio religioso para rapazes de famílias abastadas. Ao assumirmos a paróquia, encontramos ao lado da Igreja um colégio: internato e externato, de recente construção realizada por Metodistas e que está sempre mais lotado, mesmo com os filhos das nossas famílias católicas. Os pais lastimam mas vêm-se obrigados a matricular seus filhos naquele estabelecimento, por falta de colégio católico na paróquia. Com o auxílio da Divina Providência, nossos padres tiveram a alegria, no fim do ano, de inaugurar um colégio confiado aos Irmãos Lassalistas, que satisfazem plenamente a todas as aspirações. (D'APREMONT, 1976, p. 65).

No caso de Lagoa Vermelha e da ação educativa entre os indígenas, a motivação de Frei Bruno é a mesma:

Ministros protestantes visitaram há pouco estes pobres infelizes e projetaram, parece, evangelizá-los. Sabendo disso, julguei que seria uma vergonha para a Igreja, para a diocese e para os Capuchinhos deixarmos antecipar pelos apóstolos do erro.[...] A evangelização destas tribos indígenas é uma obra que se impõe a todos nós, com ou contra nossa vontade, se queremos impedir que se tornem presa dos protestantes.¹²

Em Vacaria, à ameaça protestante se junta à presença do espiritismo:

Ao lado da 'caridade de Cristo que nos urge', os protestantes e os espíritas se fazem presentes para nos fustigar. Diariamente, progridem no sul do Estado; se não lhes barramos o caminho, sem demora, terão jogo fácil e colherão grandes vitórias nestas planícies do norte... (ALFRED, 1903, p. 141-142).

Ao lado do inimigo religioso, há um inimigo ideológico que é visto como ainda mais perigoso e necessário de ser combatido: o positivismo e, sua expressão organizada, a maçonaria (D'APREMONT, 1976, p. 49-52).

São inimigos poderosos, que, ao lado do socialistas e anarquistas, foram bem combatidos pela ação educadora dos frades e que, se não foram vencidos, pelo menos já não são tão ameaçadores como antes:

¹³ Carta de 14 de novembro de 1903 não presente na edição brasileira (GILLONNAY, 2006). Ver também GILLONNAY, 2007, p. 281.

Para quem viu o antigo Rio Grande do Sul e o vê agora, nota uma grande mudança. Felizmente para melhor, embora o mal também trabalhe. As seitas protestantes, a maçonaria, o positivismo, os líderes socialistas e até anarquistas, a má imprensa, não permanecem inativos. (...) Os rapazes têm a possibilidade de serem educados nos estabelecimentos religiosos; perdem, assim, o respeito humano e se subtraem melhor que outrora às doutrinas subversivas... (D'APREMONT, 1976, p. 43).

5 . A educação como fator de integração social

Ao lado da formação de jovens dentro dos princípios da religião e da moral católica, um objetivo que sempre esteve presente na visão educativa dos capuchinhos franceses, era o da integração dos filhos dos migrantes à sociedade brasileira através do trabalho. As escolas, tanto masculinas como femininas, sempre foram vistas como um lugar privilegiado para capacitar para uma inserção produtiva na economia local. Tal desejo pode ser contatado em todos os projetos educacionais.

Em carta de 11 de maio de 1900 – quatro anos antes da chegada dos irmãos maristas – Frei Bruno expõe as cláusulas para a fundação da em Conde d'Eu. Transcrevemos aqui as cláusulas 4º e 6º:

4º O italiano e o português serão as duas línguas ensinadas no colégio de Conde d'Eu. O italiano porque é colônia italiana, o português porque é a língua do país.

6º - É de todo necessário, para o êxito do colégio, que um Irmão possa dar lições de agronomia teórica e prática. Esta condição é um dos pontos aos quais a Comissão mais faz questão e agrega mais importância: nós estamos no meio de um povo agricultor. (GILLONNAY, 2007, p. 168-169).

A *quarta cláusula*, ao propor, ao lado do italiano, o ensino do português, sinaliza que os imigrantes não podem ser mantidos à margem da sociedade em que estão vivendo. É, no entanto, a *cláusula sexta*, aquela que vai garantir a realização do desejo dos colonos em relação à educação que a escola católica. O sublinhado do texto manuscrito salienta sua importância. Sendo a economia da região baseada na agricultura, é necessário que os filhos dos imigrantes adquiram, através da escola, os conhecimentos práticos que serviram de garantia para a inserção na economia da região.

A mesma preocupação pode ser percebida na discussão de Frei Bernardin com seus contrincantes do *Italica Gens* a respeito das escolas das irmãs em Nova Trento:

Mas onde encontraria ele [Dr. Veronesi] uma escola primária que ensinasse as jovens artes lucrativas? [...] De resto, em Nova Trento, como em todas as suas casas, as Irmãs de São José ensinam as alunas: bordado, pintura de agulha, crochê e mesmo um pouco de música. Poderiam fazer mais. [...] Ao ler o Dr. Venerosi, conclui-se que a causa de todas as misérias das colônias italianas do Brasil Meridional, é a falta, ou melhor, a escassez de escolas e que a panacéia universal e a cornucópia da abundância fazem-se na multiplicação das escolas. Não será ilusão? Realmente, a ignorância deve ser banida, a instrução

deve ser propagada, porém outros elementos também entram no conjunto das causas que geram o progresso dos povos, mesmo no campo material. (D'APREMONT, 1976, p. 141).

Progresso material e cuidado nas almas não são vistos como excludentes... O projeto de abertura do Orfanato em Vacaria vai na mesma perspectiva ao propor receber “os órfãos e as crianças abandonadas, as quais seriam ocupadas na agricultura” os quais “atingida a idade de se estabelecer, o governo lhes concede um terreno perto de “Vacaria”, onde poderão constituir família” (GILLONNAY, 2007, p. 189).

A ação educativa junto aos indígenas de Lagoa Vermelha é ainda mais ambiciosa. Não apenas quer o progresso econômico dos indígenas. O objetivo é, unindo integração na sociedade com trabalho na agricultura, contribuir no desenvolvimento da sociedade brasileira. Assim escreve Frei Bruno:

Acredito que assim se conseguirá uma verdadeira transformação neste povo, submetê-lo às leis do Brasil e até chegar a fazer desse lugar uma florescente colônia agrícola. (GILLONNAY, 1910, p. 56)

Conclusão

Dos projetos de educação sonhados pelos capuchinhos franceses no Rio Grande do Sul, o do Orfanato de Vacaria foi o único que nunca chegou a se concretizar. A Escola Agrícola para indígenas e o das escolas para os filhos dos imigrantes poloneses, mesmo de duração efêmera, mereceriam ser resgatados pelo ineditismo e a significação histórica de seu pioneirismo.

O empenho para a instalação de Maristas, Lassalistas e Irmãs de São José, juntamente com a ação educativa através do “Stafetta Riograndense” e seu sucessor, o “Correio Riograndense”, são marcos na educação no Estado que permanecem até hoje.

Em todos eles, uma constante: a formação religiosa e moral na perspectiva da católica da juventude para que fosse, na sociedade, uma defensora da Igreja e combativa dos inimigos da Igreja e da fé. Nesse sentido, o projeto de educação capuchinho se desenvolve plenamente dentro da perspectiva do projeto de reforma romanizante da Igreja Católica em curso no Brasil. Por outro lado, outra constante: a preocupação com a inserção econômica e social dos filhos dos imigrante o que, no longo prazo e como podemos constatar no presente, acabaria por subtrair as populações descendentes dos imigrantes, do controle da Igreja.

Referências

ALFRED, Fr. Mission des Capucins de Savoie ao Brésil. Letre du P. Alfred à um de ses amis. Em: *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, France, IV Anée, n. 4, p. 141-143, 1903.

- AXT, G. *Gênese do estado moderno no Rio Grande do Sul 1889-1992*. P. Alegre: Paiol, 2011.
- AZZI, R. *A Igreja na Formação da Sociedade Brasileira*. Aparecida, SP: Santuário, 2008.
- CLEMENTE, E.; UNGARETTI, M. *História de Garibaldi: 1870-1993*. P. Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- COSTA, Rovílio. A imprensa na visão de Frei Bruno de Gillonnay. Em: COSTA, Rovílio; DE BONI, Luis A. *Os Capuchinhos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 1996. P. 40-44.
- COURSEBAC, Ch. Missions françaises dans le Rio Grande do Sud (Brésil). – VII. Alfredo Chaves. Em: *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, France, IX Année, n. 9, p. 347-349, 1908.
- D'APREMONT, Bernardin. Missão dos religiosos franceses nas colônias do Rio Grande do Sul. Em: Idem. *Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: UCS, 1976. P. 13-222.
- DREHER, Martin N. *Breve História do Ensino Privado gaúcho*. São Leopoldo: Oikos, 2008.
- _____. *A Igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- GILLONNAY, Bruno de. *A Igreja e os Capuchinhos do Rio Grande do Sul: correspondência – 1895-1909*. Porto Alegre: EST, 2007.
- GILLONNAY, Bruno de. Les commencements d'une Mission confiée aux Pp. Capucins de Savoie chez les Indiens de l'Etat du Rio Grande do Sul (Brésil). Em: *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, France, XI Anée, n. 1, pp. 54-57, 1910.
- GILLONNAY, Bruno de. Les commencements d'une Mission confiée aux Pp. Capucins de Savoie chez les Indiens de l'Etat du Rio Grande do Sul (Brésil) (Suite). Em: *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, France, XI Anée, n. 3, pp. 85-87, 1910.
- GILLONNAY, Bruno de. Mission des Capucins de Savoie ao Brésil. Em: *Le rosier de Saint François*, Chambéry, France, V Anée, n. 7, pp. 236-240, 1904.
- GILLONNAY, Bruno de. Relatório de Frei Bruno a Dom Scalabrini, Bispo de Piacenza. Em: D'APREMONT, Bernardin; GILLONNAY, Bruno. *Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no R Gde do Sul*. P. Alegre: EST; Caxias do Sul: UCS, 1976. P. 244-248.
- HASTENTEUFEL, Zeno. *Dom Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Acadêmica, 1987.
- LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Kaingang e Missões Religiosas: situações de alianças e guerras. Em: *Tellus*, Campo Grande, ano 9, n. 16, p. 35-55, jan./jun. 2009.
- LUSTOSA, Oscar de Oliveria. *A presença da Igreja no Brasil*. São Paulo: Giro, 1977.
- MOURA, Laércio Dias de. *A educação católica no Brasil: passado, presente e futuro*. Brasília, DF: São Paulo: ANAMEC, Loyola, 2000.
- STAWINSKI, Alberto Victor. Toldo dos índios em Cacique Doble. Em: D'APREMONT, Bernardin; GILLONNAY, Bruno. *Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: UCS, 1976. P. 252-259.
- VALDUGA, G. *Paz, Itália, Jesus*. Uma identidade para imigrantes italianos e seus descendentes: o papel do jornal Correio Riograndense (1930-1945). P. Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida, SP: Santuário, 2007.

ZAGONEL, Carlos Albino. Província do Rio Grande do Sul. Sagrado Coração de Jesus. Em: Id. (Org.). *Os Capuchinhos no Brasil*. Porto Alegre: CCB/EST, 2001.

ZUGNO, Vanildo Luiz. Frei Bruno de Gillonnay: missionário, administrador, educador... e muito mais! Em: GILLONNAY, Bruno de. *A Igreja e os Capuchinhos do Rio Grande do Sul: correspondência – 1895-1909*. Porto Alegre: EST, 2007. P. 5-18.

DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO PARA UMA SOCIEDADE PLURAL: INICIANDO PELA SALA DE AULA

Fernanda Matos de Borba*

Resumo: Este artigo apresenta uma análise reflexiva sobre o curso de extensão universitária *O Diálogo Inter-Religioso na Sala de Aula*, sob a co-coordenação da autora, promovido pelo Programa *Gestando o Diálogo Inter-Religioso e o Ecumenismo (GDIREC/UNISINOS)*, juntamente com o Grupo *Inter-Religioso de Diálogo (GIRD)* que integra o GDIREC. O curso é dirigido a professores (as) de Ensino Religioso das redes pública e privada de ensino, universitários (as) e integrantes das comunidades religiosas. Visa oferecer uma oportunidade de estudo, vivência e reflexão, com líderes religiosos do GIRD e professores especializados, sobre a prática do Ensino Religioso na perspectiva inter-religiosa e de educação para a alteridade (TEIXEIRA, 2006). A partir do método de observação participante (FREIRE, 1981; BRANDÃO, 1987), da análise da interação dos interlocutores, considerando líderes religiosos, professores (as) e alunos (as) participantes, muitos dos (as) quais já atuantes na área do Ensino Religioso, podemos perceber as contribuições do diálogo inter-religioso para a educação, considerando que a pluralidade de crenças, confissões religiosas e cosmovisões é percebida em variadas situações escolares e cabe ao docente mediar e orientar estas manifestações para um diálogo inter-religioso. Durante a observação participante, no decorrer do curso, foi possível identificar que crenças frequentemente estabelecidas e arraigadas tanto entre docentes como entre estudantes impedem, muitas vezes, abordagens que incluam e valorizem a pluralidade religiosa. Dessa forma, pode-se concluir que o encontro entre docentes e representantes do diversificado universo religioso (tradições mediúnicas, cristãs, afro-brasileiras, indígenas e orientais), enquanto líderes religiosos e grupo de diálogo, desmistifica posturas e ideais pré-concebidos.

Palavras-Chave: Educação. Pluralidade Religiosa. Diálogo Inter-Religioso. Alteridade.

Introdução

Com o desafio de promover o diálogo inter-religioso nas escolas, o curso de extensão intitulado *O Diálogo Inter-Religioso na Sala de Aula*, promovido pelo Programa

*Mestranda em Teologia na Faculdades EST. Integrante do Grupo de Pesquisa Currículo, Identidade Religiosa e Práxis Educativa. Email: feuartedematos@gmail.com. Trabalho foi realizado com o apoio da CAPES.

Gestando o Diálogo Inter-Religioso e o Ecumenismo (GDIREC/Unisinos)¹, juntamente com o *Grupo Inter-Religioso de Diálogo* (GIRD)² que integra o GDIREC, iniciou em 2010 e já ocorreu em três edições³, sendo que a quarta está sendo preparada para realizar-se de agosto a novembro de 2013. Cabe ressaltar que o GDIREC, atualmente, desenvolve dois grandes projetos: além do GIRD, o Programa atua com o projeto *Assessoria ao Ensino Religioso*, sendo que um projeto contribui e complementa o outro.

O curso *O Diálogo Inter-Religioso na Sala de Aula* é dirigido a professores e professoras de Ensino Religioso, das redes pública e privada de ensino, bem como universitários e integrantes das comunidades religiosas. Tem o objetivo de oferecer uma oportunidade de estudo, vivência e reflexão com líderes religiosos do GIRD e professores especializados sobre a prática do Ensino Religioso na perspectiva inter-religiosa e de educação para a alteridade (TEIXEIRA, 2006).

A programação conta com 18 encontros semanais, às quartas-feiras, das 19 horas e 30 minutos às 22 horas e 15 minutos, com intervalo de 15 minutos, totalizando 45 horas, mais 5 horas de atividade prática, num total de 50 horas de formação. A atividade prática é a proposta de um trabalho individual, a ser realizado durante o curso e apresentado ao final, que consiste na realização de uma visita a uma casa de religião ou templo religioso diferente daquele frequentado pelo participante, seguida de relatório contando o que encontrou no lugar, o que viu e ouviu e como se sentiu, concluindo com impressões e aprendizados provenientes desta experiência de diálogo. Os próprios líderes religiosos do GIRD se ofereceram durante a aula de abertura para receberem os participantes do curso em seus locais de culto, com a finalidade de fazerem esta experiência. O curso vem ocorrendo sempre no segundo semestre de cada ano, de agosto a novembro.

Este projeto de formação docente foi proposto e planejado pelo Grupo Inter-Religioso de Diálogo, considerando que diferentes crenças, confissões religiosas e cosmovisões são percebidas em diversas situações escolares, e que cabe ao (à) docente mediar e orientar estas manifestações para um diálogo inter-religioso, de forma a garantir que não haja privação da liberdade de cada educando, que crianças e adolescentes possam formar uma imagem positiva da religiosidade e que possam desenvolver sua alteridade e a empatia, colocando-se no lugar das outras pessoas e respeitando manifestações religiosas diferentes da

¹ O Programa *Gestando o Diálogo Inter-Religioso e o Ecumenismo* existe desde 1998. Faz parte do Instituto Humanitas Unisinos – IHU – e tem sua sede nesta universidade. Email: gdirec@unisinos.br

² O Grupo Inter-Religioso completou, em 2012, 10 anos de existência e se reúne uma vez por mês, além dos eventos de que participa e/ou organiza. Conta com líderes religiosos das tradições: anglicana, africanista, Brahma Kumaris, católica, daimista (Santo Daime), espírita, luterana, umbandista e zen budista.

³ A primeira edição ocorreu em 2010, seguida das edições de 2011 e 2012, sempre no segundo semestre e mantendo o mesmo formato, salvo algumas alterações de professores convidados. Em 2010 participei do curso como ouvinte e integrante do GIRD, onde represento os educadores de Ensino Religioso. Em 2011, participei como professora no curso e como integrante do GIRD. Já em 2012, fui coordenadora do curso, juntamente com o Professor Inácio José Spohr SJ e continuo integrando o Grupo Inter-Religioso de Diálogo, atualmente.

sua. Para tanto, o (a) educador (a) precisa estar preparado (a) para relacionar-se com a pluralidade religiosa e estar convencido (a) de que o melhor caminho para se conquistar a paz e se viver em harmonia é cultivar os valores do diálogo e da alteridade, seja nas aulas de Ensino Religioso – primeiro espaço a se abrir para esta prática -, seja nos demais espaços de aprendizagem da escola. Assim, o curso propõe-se a contribuir para que o diálogo inter-religioso chegue até a sala de aula, partindo do conhecimento e do reconhecimento das tradições religiosas mediúnicas, cristãs, afro-brasileiras, indígenas e orientais, tradições presentes na Região do Vale do Rio dos Sinos⁴, onde o curso é desenvolvido.

Em termos de metodologia de pesquisa deste texto, além da análise da proposta do curso, será apresentada uma breve análise realizada a partir da vivência do curso, em sua 3ª edição – 2012 –, que possibilitou esta pesquisa com base na observação participante (FREIRE, 1981; BRANDÃO, 1987). A observação participante é uma das modalidades que a pesquisa participante oferece. Conforme Freire (1981, p.35),

Se [...] minha opção é libertadora, se a realidade se dá a mim não como algo parado, imobilizado, posto aí, mas na relação dinâmica entre objetividade e subjetividade, não posso reduzir os grupos populares a meros objetos da minha pesquisa.

A observação participante entende que o pesquisador “tem sempre um grau de interação com a situação estudada, afetando-a e sendo afetado por ela” (ANDRÉ, 1995, p. 28). Dessa forma, a pesquisa realizada a partir da observação do curso, do ponto de vista da coordenação, acompanhando todo o processo, torna-se rica de significados, ao mesmo tempo em que não pode ser engessada em dados específicos, pois considera que a “a realidade concreta é algo a mais que fatos ou dados tomados mais ou menos em si mesmos” (FREIRE, 1981, p.35), por isso,

Por não se valer de instrumentos mensuráveis, ela implica em menos controle por parte do pesquisador. Na verdade vai depender basicamente da capacidade do investigador em captar, compreender, interpretar e analisar o fenômeno. Esse tipo de pesquisa não acredita na neutralidade da ciência enquanto pressuposto epistemológico, mas se declara favorável ao distanciamento investigativo de modo a não se confundir o que realmente ocorre com conceitos prévios ou intenções valorativas do pesquisador (PERUZZO, 2003, p. 21).

O distanciamento investigativo necessário ocorre na medida em que as aulas são acompanhadas e observadas de “fora”, isto é, como coordenadora, auxiliando nas necessidades do evento ou como professora numa aula, observando a postura e as respostas dadas pelos (as) participantes. É certo que a hipótese primeira de que as pessoas envolvidas teriam uma postura, em certa medida, maniqueísta ou segregadora em relação à pluralidade religiosa e que o curso ofereceria uma oportunidade para se abrirem ao diálogo inter-religioso se confirmou, embora a observação estivesse considerando outras pos-

⁴ O curso é oferecido na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), situada na cidade de São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil.

sibilidades, entre elas de que o curso poderia não atingir seus objetivos plenamente, por melhor que fosse a intenção de seus organizadores.

No entanto, através da interação dos interlocutores do curso, muitos dos (as) quais já atuantes na área do Ensino Religioso, foi possível perceber as contribuições do diálogo inter-religioso para a educação através da experiência concreta de relação com diferentes tradições, bem como da educação para a alteridade baseada na valorização da religiosidade em suas diferentes manifestações.

1. Acreditar no diálogo

Na coordenação do curso – edição de 2012 –, juntamente com o professor Inácio José Spohr SJ⁵, estive presente em todos os encontros e observei que dentre as motivações que levaram os docentes a procurar o curso, a principal, expressa pela maioria dos participantes, era a de conhecer as religiões e ter contato com as lideranças religiosas. A curiosidade em relação às religiosidades desconhecidas e as dificuldades em responder perguntas levantadas pelos seus alunos em sala de aula foram as justificativas mais evidentes.

Este contato com os líderes religiosos foi considerado muito importante na avaliação oral realizada no momento de encerramento do curso, pois, de acordo com algumas falas dos participantes, através do diálogo, foi possível resolver dúvidas e esclarecer informações errôneas ou distorcidas, resultantes, muitas vezes, de estereótipos encontrados em discursos fundamentalistas, preocupados em difundir proselitismos e competir para provar ser a melhor religião.

Neste sentido, os participantes perceberam o esforço dos organizadores em planejar o curso favorecendo essa relação de proximidade. A programação das aulas ofereceu um roteiro, aulas com temas definidos, mas que permitiam que todos pudessem ser protagonistas no processo, dependendo de cada interlocutor fazer o “seu curso”, isto é, participantes, líderes religiosos, professores especializados, coordenadores, cada um podendo viver sua experiência – religiosa –, afinal, como nos lembra Paulo Freire (2005, p.23), “ensinar inexistente sem aprender e vice-versa”.

Com esta ideia, as aulas ofereciam liberdade para que os interlocutores fizessem perguntas, se ajudassem mutuamente diante de dilemas, levantassem dúvidas e explorassem um universo, em alguns casos, totalmente desconhecido, como nas apresentações de tradições religiosas pouco divulgadas, como o Santo Daime e a Brahma Kumaris, ou nas apresentações em que algumas ideias do senso comum são repensadas, que é o caso, por exemplo, da apresentação das Religiões de Matriz Africana, frequentemente relacionadas com feitiçaria ou com o demônio por certos segmentos religiosos.

⁵ Mestre em Ciências Sociais pelo Instituto Latino-Americano de Ciências Sociais (Santiago do Chile), professor na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) e coordenador do Programa Gestando o Diálogo Inter-Religioso e o Ecumenismo (GDIREC).

A preocupação em oferecer aulas nas quais os próprios líderes religiosos falassem sobre sua religião e os alunos participassem diretamente veio ao encontro do desejo do GIRD em colaborar para a formação de professores e professoras que pudessem acreditar no diálogo, já que

Para os que acreditam no diálogo, as distinções religiosas não significam, necessariamente, uma ameaça, mas uma possibilidade plausível de enriquecimento recíproco se houver um desbloqueio de mentalidades e disponibilidade para a escuta deste outro universo (TEIXEIRA, 2006, p. 31).

A partir do próprio diálogo, o curso procurou auxiliar os participantes a exercitarem o diálogo inter-religioso. Teixeira (2006, p. 31) explica que o diálogo inter-religioso tem sua peculiaridade própria, tratando-se do “conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outras confissões religiosas, para um mútuo conhecimento e um recíproco enriquecimento”, e afirma que “essa comunicação propicia um clima de abertura, empatia, simpatia e acolhimento, removendo preconceitos e suscitando compreensão recíproca [...] e partilha da experiência religiosa”, isto é, não há lugar aí para a violência e a intolerância religiosa, menos ainda para a discriminação e julgamento de valor com base na religião.

A experiência do diálogo inter-religioso na sala de aula configura-se em uma “opção fundamental em favor da alteridade” (TEIXEIRA, 2006, p. 35). Não é possível vivermos em harmonia e conquistarmos a “liberdade de pensamento, consciência e religião”, “de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença”⁶, ou mesmo a liberdade de não ter uma religião, sem que haja o compromisso de assegurar esta mesma liberdade, bem como dignidade, respeito e direitos ao outro que expressa sua religiosidade de forma diferente.

Pensando em favorecer este exercício de alteridade e o diálogo inter-religioso, o curso foi estruturado em cinco módulos, organizados da seguinte forma:

- Abertura, tratando especificamente da troca de experiências, dos objetivos e expectativas diante do curso;
- A realidade religiosa da região do Vale dos Sinos, do Rio Grande do Sul, do Brasil e, em geral, do mundo, e a legislação que se refere ao Ensino Religioso e à liberdade de crença;
- Estudo e diálogo com líderes religiosos das principais tradições presentes na região do Vale do Rio dos Sinos: Anglicana, Brahma Kumaris, Católica, Espírita, Evangélica Pentecostal, Luterana, Indígena, Africanista (Batuque), Daimista (Santo Daime), Umbandista e Zen Budista;

⁶ Expressões do Artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

- Religião e ética, enfatizando que as diversas tradições religiosas são responsáveis pela construção e pela reflexão deste tema e que os (as) educadores (as) podem e devem estimular o estudo da ética das e nas religiões considerando as premissas do bem, do correto, do justo e do direito, sob a ótica do ser religioso;
- Aulas voltadas para a questão da metodologia/prática: possibilidades para uma aula de Ensino Religioso em que o diálogo inter-religioso acontece, possibilidades para o trabalho com as juventudes e visita a um templo ou local religioso diverso do credo do (a) participante com elaboração de um relatório e partilha da experiência com o grupo.
- Encerramento, compreendendo momentos de avaliação⁷, celebração inter-religiosa, entrega dos certificados e festa comunitária com partilha de alimentos típicos das religiões presentes no curso.

Esta proposta está de acordo com uma educação inter-religiosa, que perpassa todos os espaços escolares, já que temos clareza de que não há educação isenta de

[...] exalar nossas convicções, nossa postura existencial, nossa visão de mundo. Nem poderia ser diferente e a educação consiste nisso mesmo, numa influência amorosa, exercida com consciência, com respeito pelo outro, mas sempre uma influência. Por isso, é muito mais honesto discutirmos que tipo de convicções e posturas deixaremos como marca em nossos alunos, do que nos arrogarmos uma pretensa neutralidade. (INCONTRI; BIGHETO, 2004)

Dessa forma, entendemos que não é ignorando as diferenças entre as tradições religiosas, suas convicções e manifestações que se estará colaborando para uma cultura de paz, pelo contrário, “é muito melhor tratar da questão, discutindo com respeito [...], pois que a religião faz parte essencial das vidas da maioria dos seres humanos, do que bani-la da escola.” (INCONTRI; BIGHETO, 2004)

Nas escolas, o Ensino Religioso é o *tempoespaço* privilegiado e ideal para se desenvolver a percepção da coexistência de uma pluralidade religiosa, de refletir sobre tal fenômeno e se sentir parte deste universo que acolhe variadas concepções de mundo – já que outros componentes curriculares normalmente se isentam de contemplar a dimensão religiosa que perpassa seus conteúdos.

Já, “ao Ensino Religioso, importa conhecer os mecanismos necessários para se obter uma visão do Todo [Deus]. Sabemos que nenhuma religião possui a visão total de Deus.” (ANDRADE, 2008, p. 15). Assim, valorizar e respeitar as manifestações religiosas,

⁷ A avaliação das aulas compreendeu expectativas, dúvidas, impressões e sugestões e foi feita ao longo do curso, em todas as aulas, culminando com uma avaliação geral, oral, no encerramento do mesmo.

por mais diferentes que sejam das que costumamos vivenciar, agrega sentido à nossa fé e ao culto que prestamos ao transcendente. Eis a necessidade de encontramos os pontos que nos aproximam, que nos são comuns, ao invés de salientar nossas diferenças, aquilo que desune e gera intolerância.

A participação de mais de 30 docentes – entre eles uma diretora de escola básica, uma merendeira escolar, estudantes do Curso Normal (magistério), professores (as) de áreas diversas, tais como biologia e matemática e estudantes das licenciaturas -, muitos já atuantes na área do Ensino Religioso, na última edição do curso *O Diálogo Inter-Religioso na Sala de Aula*, proporcionou a formação de multiplicadores deste diálogo entre estudantes que terão uma nova opção diante da discriminação, intolerância e violência com base em motivos religiosos: “como afirmou Umberto Eco, o combate à intolerância deve começar desde cedo. É bem mais difícil sensibilizar adultos que já estão, muitas vezes, brutalizados por razões étnicas e religiosas” (TEIXEIRA, 2006, p. 35).

O Grupo Inter-Religioso de Diálogo acredita que “os educadores têm um papel muito importante na construção de uma nova visão de mundo e de abertura a uma perspectiva de sensibilização à alteridade” (TEIXEIRA, 2006, p. 38) e é pensando assim que o GIRD se engajou na proposta do curso para oferecer formação para o diálogo inter-religioso, um diálogo que comece na sala de aula e ultrapasse os muros da escola e da indiferença, com vistas na formação de uma sociedade que valorize a pluralidade e viva a essência mais pura e fiel de suas crenças: o bem comum e a paz.

2. Conhecer para reconhecer e dialogar

Nos primeiros contatos entre os participantes do curso e o GIRD, foi possível perceber certo estranhamento e curiosidade, com certeza, sentimentos que seriam facilmente expressados, também, por estudantes em uma sala de aula de uma escola de educação básica. Ouviu-se, nestas ocasiões, alguns comentários que tratavam de mostrar o espanto em ver um grupo composto por expressões religiosas tão diferentes demonstrando amizade e união. Mas é bem verdade que “o teste real de diálogo virá quando alguém tem de discordar de outra pessoa em alguma coisa que considera ser um valor básico, e ainda viver e trabalhar juntos” (BIZON, 2005, p. 5), neste caso, conviver e, ainda, construir uma bela amizade.

Em cada aula do curso, podíamos perceber claramente a mudança nos olhares e na postura da turma que, aos poucos, ia demonstrando maior abertura e maior afinidade com o diálogo inter-religioso, isto é, se tornava capaz de reconhecer a legitimidade de outras crenças, cosmovisões, liturgias, de outros símbolos, como manifestações religiosas tão verdadeiras quanto a sua própria. Um difícil exercício para docentes que não fizeram a experiência deste diálogo em sua época de estudantes, mas que podem ajudar seus alunos a desenvolverem essa abertura e o respeito diante da diversidade religiosa.

Nesse sentido, Ângela Maria Ribeiro Holanda defende que

O currículo para a formação de professores do Ensino Religioso, no que diz respeito aos pressupostos para a formação básica do cidadão, requer conhecimentos de outras linguagens dentro da multiplicidade dos sistemas e tradições religiosas. O Ensino Religioso, valorizando o pluralismo e a diversidade cultural presentes na sociedade brasileira, facilita a compreensão das formas que exprimem a transcendência na superação da finitude humana e que determinam, subjacentemente, o processo histórico da humanidade. (HOLANDA, 2010, p. 55).

A experiência de linguagens diversas das habituais, aos participantes do curso, trouxe à tona sentimentos variados. Uma professora revelou, em um momento de troca de avaliação: *“Preciso dizer honestamente, fazer parte, como participante do curso, me tocou profundamente, desvendando detalhes meus que eu mesma desconhecia.”* Outra professora reforçou esta ideia ao afirmar que *“refletir, falar e opinar sobre as diversas religiões faz-nos avaliar nosso próprio ‘eu’ ligado à essência divina.”* Essas manifestações da ligação direta entre o conhecimento religioso e os sentimentos pessoais, durante o curso, fazem-nos entender a profundidade que estas experiências alcançam e como

O Ensino Religioso não tem um caráter de uma ciência puramente objetiva e racional. Ele tem, na sua essência, o diálogo com o que transcende a nossa própria existência, seja na perspectiva da nossa própria vida terrena, seja na dimensão de uma reflexão da vida pós-vida terrena. Ao mesmo tempo, deveríamos perguntar se o fenômeno religioso, em seu caráter antropológico, não é justamente também a pergunta pelo sentido da vida, sobre a (in) finitude da nossa mundanidade. (WACHS, 2010, p. 8)

As aulas, com os líderes religiosos, apresentaram, em muitos casos, um roteiro em comum: iniciavam com uma apresentação do líder, breve histórico da tradição religiosa, explicação de costumes, ritos, principais crenças, apresentação de símbolos, vestimentas e objetos rituais. Após esta explanação, dando continuidade ao encontro, os participantes eram convidados a fazerem seus questionamentos e resolverem dúvidas que traziam consigo, entre elas, sobre a abordagem da tradição religiosa, em questão, na escola. Muitas dúvidas faziam referências a ideias do chamado “senso comum”, pensamentos estereotipados, posturas e ideais pré-concebidos, que, ao longo da experiência do curso, foram dando lugar a uma maior compreensão do fenômeno religioso e deixando de lado um maniqueísmo, muitas vezes, imposto pela sociedade ou, até mesmo, pelas próprias tradições, isto é, a afirmação de que haveria uma a religião verdadeira, do bem e uma religião falsa, do mal.

Esse pensamento, aos poucos, vai dando lugar a uma preocupação maior: a do diálogo, do crescimento humano e espiritual mútuo e da vivência da paz: “[A paz] nasce de uma solidariedade profunda, ou seja, de uma conversão dos corações. A paz vital se nutre da diferença, da alteridade, da aceitação pelo outro que invoca o amor incondicional.” (LEAL, 2005, p. 115).

Um educador, preocupado com manifestações de preconceito com base na religiosidade dos estudantes, escreveu em um momento de avaliação que *“O curso de diálogo*

inter-religioso trouxe a certeza de que a intolerância só existe quando não há o respeito e o amor a Deus, pois esses são os elos de ligação entre as religiões.” E salientou, a partir de sua participação no curso: *“Pretendo viabilizar as reflexões e sugestões que tivemos durante o curso, para que, mesmo nas séries iniciais, os educandos possam descobrir o sentido mais profundo da existência, encontrar caminhos e objetivos adequados para sua realização e valores que lhes norteiam o sentido pleno da vida.”* Acreditamos que um educador disposto a insistir em um Ensino Religioso que preze pelo diálogo e pela alteridade de seus alunos pode semear a paz e o desenvolvimento de uma humanidade mais justa e amorosa. Surge aí

[...] um princípio verdadeiro que é o da não-imposição, porquanto é preciso que os parceiros da relação não queiram se impor um ao outro, haja vista que o relacionar-se por meio do diálogo está baseado no respeito à totalidade de cada indivíduo, estabelecendo, assim, a liberdade da experiência, pressuposto que permite a realização do ser humano. (LEAL, 2005, p. 118).

Outra participante do curso, estudante de pedagogia, destacou que o curso, para ela, apresentou três qualidades importantes: proveitoso, interessante e curioso. Ela explica: *“Proveitoso, pois está dando a oportunidade para conhecermos cada religião que, a cada semana, nos é apresentada; interessante, pois conheci e aprendi sobre religiões que não conhecia nem de nome; e curioso, que para mim é a melhor qualidade de um curso, pois desperta curiosidade para pesquisarmos e conhecermos mais, além do assunto apresentado. Enfim, o curso está contribuindo muito para minha formação como futura pedagoga, ajudando para que saibamos lidar com a grande diversidade de religiões e a convivemos melhor com essa diversidade.”*

Entendemos que a proposta do curso *O Diálogo Inter-Religioso na Sala de Aula* ajuda educadores e educadoras no sentido de conseguirem romper com duas formas de encarar o Ensino Religioso: como catequese, que presume uma educação puramente confessional, ou como conhecimento antropológico, “que é uma visão distanciada, pretensamente neutra, mas que indica ceticismo em relação ao conteúdo do fenômeno religioso” (INCONTRI; BIGHETO, 2005, p. 48).

A catequese é função dos núcleos religiosos e da família. A antropologia é uma proposta acadêmica, uma vertente da pesquisa científica. A escola é um lugar plural, em que pessoas de diferentes credos devem conviver, tendo cada um a sua fé respeitada e, se possível, cultivada, aprendendo ao mesmo tempo a respeitar a fé do outro. (INCONTRI; BIGHETO, 2005, p. 48).

Como o Ensino Religioso não cabe em uma proposta totalmente objetiva e racional, é indispensável ao (à) educador (a) deste componente curricular uma compreensão ampla do fenômeno religioso, principalmente no que se refere às experiências religiosas de seus alunos. Uma pesquisa inicial para conhecer e reconhecer o outro enquanto sua religiosidade e prática religiosa na sala de aula, sendo um exemplo de prática para educação na alteridade, assim como oferecer oportunidades para troca de experiências, colocar-se no lugar do outro, entrar em contato com outras culturas, valorizá-las e aprender a

se relacionar diante delas. Propostas assim foram apresentadas e construídas ao longo do curso, em especial, nas aulas com o objetivo de oferecer propostas para a sala de aula.

Alguns “ecos” do curso foram percebidos nas conversas entre os professores até mesmo durante o intervalo. Um grupo de professores, que lecionavam na mesma instituição, contaram a outro pequeno grupo que sempre, ao chegarem na escola, no dia seguinte às aulas, contavam aos colegas que não estavam fazendo o curso o que tinham visto, ouvido e aprendido, debatendo os assuntos abordados em plena “sala dos professores”. Em outro momento, professoras comentavam sobre aulas que fizeram discutindo atualidades sobre as religiões e valorizando as diversas expressões e suas culturas. Nesta observação é possível perceber que o objetivo de formar multiplicadores do diálogo inter-religioso e levá-lo até a sala de aula começa a ser conquistado.

Conclusão

Diante da experiência com um *Grupo Inter-Religioso de Diálogo*, os (as) educadores (as) afirmaram que se sentiram fortalecidos para enfrentar o medo de trabalhar com a pluralidade religiosa, para ter a coragem de assumir esse compromisso, na certeza de que não estariam tornando seu aluno “religioso”, mas que esta pode ou não ser uma consequência do vir a aprender a conviver em espaços em que a religiosidade perpassa as relações, o que dependerá de uma aula significativa, isto é, que faça sentido para a vida do estudante:

As aulas significativas de Ensino Religioso podem tornar o estudante mais ou menos religioso, tornando-se alguém praticante de uma religiosidade. Essa situação ocorre de forma semelhante em outras áreas de conhecimento, como na Matemática. As aulas de Matemática significativas e marcantes podem se tornar determinantes para uma pessoa se dedicar à área da economia ou da administração. As aulas significativas perpassam por nós e por dentro de nós. (WACHS, 2010, p. 8).

Assim, sonhamos com uma educação baseada no diálogo, na alteridade, em que nenhuma dimensão do ser humano seja ignorada ou negligenciada, mas que todos possam crescer física, mental, espiritualmente e, quem sabe, tornar aulas significativas de Ensino Religioso na decisão individual da pessoa em se dedicar a respeitar e cuidar o outro, a viver o diálogo e desenvolver a alteridade em todos os espaços que ocupar. Ficou evidente, inclusive, pelos relatos apresentados após as visitas em locais de culto, que muitos professores começaram a valorizar sua espiritualidade após o contato com as diversas religiosidades. Muitos afirmavam que a convivência com o tema do diálogo inter-religioso, durante o curso, os fez voltarem a atenção para sua própria religiosidade.

Foi possível, também, identificar que crenças frequentemente estabelecidas e arraigadas, tanto entre docentes como entre estudantes, impedem, muitas vezes, abordagens que incluam e valorizem a pluralidade religiosa. As aulas ofereceram a oportunidade de rever e ressignificar essas crenças, de modo a favorecer essa abordagem positiva, atra-

vés do encontro entre docentes e representantes do diversificado universo religioso (tradições mediúnicas, cristãs, afro-brasileiras, indígenas e orientais), enquanto líderes religiosos e grupo de diálogo, desmistificando posturas e ideais pré-concebidos.

Por fim, a celebração inter-religiosa final, com partilha de alimentos e bênção de todos os líderes religiosos, foi o melhor retrato desta resignificação, pois participantes que chegaram no curso receosos, cheios de dúvidas, não querendo se envolver, demonstravam aí total satisfação e intimidade com a pluralidade religiosa, em uma experiência que proporcionou estudo, mas, sobretudo, vivência, contato humano e, por que não dizer, divino. Muitos foram os pedidos para que se fizesse um “*curso 2*” e que se mantivesse o contato com o GIRD e o GDIREC.

Os professores mostraram-se convencidos de que ao invés de ensinar (uma) religião (ou valores éticos, comportamentos, como muitos docentes fazem), o Ensino Religioso deve ser capaz de proporcionar a alteridade, a compreensão, o reconhecimento em relação às diversas Tradições Religiosas e, ainda, resgatar o diálogo com este poderoso fenômeno humano, que, por diferentes modos, “liga” a Deus: as religiões.

Referências

- ANDRADE, Joachim. Tradições religiosas, partes da totalidade. *Diálogo* – Revista de Ensino Religioso, Ano XIII - N.50, p.15, maio de 2008.
- ANDRÉ, M. E. D. Afonso de. *Etnografia da prática escolar*. Campinas, SP: Papirus, 1995.
- BIZON, José et al (Orgs.). *Diálogo Inter-Religioso: 40 anos da declaração Nostra Aetate sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs, 1965-2005*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Pesquisar-participar. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). *Repensando a pesquisa participante*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987b
- FREIRE, Paulo. Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação. In: BRANDÃO, C. R.(Org.). *Pesquisa participante*. São Paulo:Brasiliense, 1981.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*. 31. ed., São Paulo: Vozes, 2005.
- HOLANDA, Ângela Maria Ribeiro. Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso: O currículo do Ensino Religioso em debate. In: POOZER, Adécir et al (Orgs.). *Diversidade religiosa e ensino religioso no Brasil: memórias, propostas e desafios – Obra comemorativa aos 15 anos do FONAPER*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010. p. 55.
- INCONTRI, Dora; BIGHETO, Alessandro Cesar. Ensino Inter-Religioso: Teoria e práticas. In: JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo et al (Orgs.). *Ensino Religioso: memória e perspectivas*. Curitiba: Champagnat, 2005, p. 48.
- INCONTRI, Dora; BIGHETO, Alessandro Cesar. O ensino inter-religioso, como fazer? *Revista Mirandum*, Ano VIII - N. 15, 2004. Disponível em: <http://www.hottopos.com/mirand15/dora.htm>
Acesso em: 20/05/2013
- LEAL, A. de L. *Educação e Cidadania: uma inovadora proposta de formação religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2005.

PERUZZO, C. M. K. Da observação participante à pesquisa-ação em comunicação: pressupostos epistemológicos e metodológicos. *Anais do XXVI Congr. Bras. de Ciências da Comunicação* BH/MG 2-6/09/2003. Em: http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/_2003/www/pdf/2003_COLOQUIO_peruzzo.pdf Acesso em: Junho de 2013.

TEIXEIRA, Faustino. Diálogo Inter-Religioso e Educação para a Alteridade. In.: SCARLATELLI, Cleide C. da Silva et al. (Orgs.) *Religião Cultura e Educação*. São Leopoldo: UNISINOS, 2006. (Coleção Humanitas) p. 29-40.

WACHS, Manfredo Carlos et al. (Orgs.). *Ensino Religioso: Religiosidades e práticas educativas*: VII Simpósio de Ensino Religioso da Faculdades EST e I Seminário Estadual de Ensino Religioso do CONER/RS. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010. p. 8.

A EVANGELIZAÇÃO DAS CRIANÇAS ADVENTISTAS

Priscila Ribeiro Jeronimo Diniz*

Resumo: O presente trabalho discute o tema da evangelização infantil e socialização das crianças no ambiente religioso, unindo assim o tema religião e educação. Este estudo prima mostrar a educação religiosa que ocorre na igreja Adventista em João Pessoa, na sala da Escola Sabatina dos Primários, e tem o intuito de ver a influencia da educação evangélica na vida das crianças. Os objetivos deste artigo é observar o processo de aprendizagem da doutrina da igreja através de aulas semanais, analisar as formas pedagógicas do ensino das lições dos Primários, e da forma de apreensão das crianças. Como metodologia propo-nho a análise das observações das aulas da igreja Adventista, analisar as atividades como desenhos e recortes com as crianças, como também análise de entrevistas realizadas. Considero que o que será explorado mostra resultados sobre os êxitos da educação e a religião, que juntas se fazem presentes no processo da socialização infantil.

Palavras-chave: Evangelização; crianças Adventistas; Primários.

Introdução

O objetivo deste texto é analisar a evangelização infantil e os pastores mirins da Igreja Adventista do Sétimo dia, do bairro dos Bancários em João Pessoa. Trabalho de campo este que ocorreu entre agosto de dois mil e doze até abril de dois mil e treze. Observo o movimento da socialização das crianças chegando ao movimento da evangelização infantil. Entendo por evangelização, como Costa anuncia:

Apresenta-se uma ampla concepção da evangelização, que não se reduz à pregação da mensagem aos que não têm fé, mas que se estende a toda a atividade mediante a qual é proclamado e explicado o evangelho para a conversão dos não cristãos e para alimentar a fé dos cristãos. (COSTA, 2012, p.288)

A evangelização como movimento de trazer o evangelho nas escrituras bíblicas para os não cristãos, e para fortalecer a crença nos ensinamentos para os cristãos. Essa pesquisa foi realizada na cidade de João Pessoa, capital do Estado da Paraíba. Segundo o Censo 2010¹, a cidade possui 723.515 habitantes, em uma área de 211km quadrados. Para

* Mestrando em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Instituição Financiadora: Capes. Email: priscilaribeiroj@hotmail.com

¹ <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=250750>

tanto observei uma religião específica da cidade, mas aqui abro um espaço para pensar as religiões no Brasil e em João Pessoa.

Esse trabalho é pensado a partir da evangelização que essa denominação evangélica passa para as crianças; neste contexto as crianças são os atores sociais desse texto. Sendo observado, portanto que o foco da pesquisa são as crianças, e as demais particularidades dessa igreja é vista através da tradução e interpretação destas crianças.

Foi a partir disso que usei de fato a observação participante, no total de dez visitas a igreja Adventista do Sétimo dia nos Bancários, assisti dez horas de um curso extensivo sobre a Bíblia para a idade de sete a dez anos, mais uma hora de cada culto que fiquei depois da aula da Escola Sabatina, no total de dez horas de culto aberto.

Para compor esse trabalho, usei como metodologia base a etnografia.

Etnografia é uma metodologia particularmente útil para o estudo da infância. Ele permite que as crianças uma voz mais direta e participação na produção de dados sociológicos do que é normalmente possível através de pesquisa experimental ou estilos de pesquisa. (JAMES & PROUT, 2005, p.11)

Unindo-se com outras atividades como os desenhos e recortes. Assim como afirma Cohn: “Crianças façam desenhos a partir de um determinado tema de interesse da pesquisa, com, digamos, a família ou a escola. Ou ainda fornecer material, como recortes de imagens de revista, para uma colagem”. (Cohn, 2005, p.46). Pensando ainda em desenhos concordo com: Santos (2011), Pires (2011). Usei então os desenhos na minha pesquisa com títulos, quando as crianças podiam colocar.

Realizei três sessões de desenhos, divididas nas seguintes perguntas: “O que é ser uma criança adventista”, no mesmo dia também perguntei: “Porque eu gosto da igreja Adventista”, pedia que elas colocassem seus nomes e um título, assim como Pires (2011) em “Quem tem medo de mal-assombro?”, essa sessão foi muito significativa para o aprofundamento da pesquisa.

Também fiz a atividade com desenho com as crianças de 4 a 6 anos, da sala do Jardim, e pedi que elas desenhassem “a igreja Adventista e elas”.

Realizei também uma atividade de desenhos com os Primários, crianças de 7 a 10 anos, que foi: “como vai ser a volta de Jesus”, elas também colocaram título e nomes, essa atividade também foi muito significativa para pensar a teologia da igreja, e como ela é reproduzida pelas crianças.

Também pedi recorte em outro momento, e elas realizaram essa atividade em casa sobre: “a figura de um pastor, o dia-a-dia das crianças, e o dia em que elas vão à igreja”.

Outro recurso metodológico que utilizei foi entrevistas, no total de duas entrevistas, uma com a praticante Marina que me abriu espaço na igreja, ela cresceu sendo adventista. E outra entrevista foi com a professora dos Primários a tia Daniela.

Outro artifício também foi à leitura das lições adventistas do primeiro semestre, com as lições dos professores e dos alunos; observando os recursos pedagógicos da igreja e a maneira como os professores conseguiram acessar e passar para as crianças.

Não fiz redações porque quase todos da sala estão sendo alfabetizados, e ainda não sabem escrever.

Tive oportunidade de observar o grupo dos Juvenis, entre 11 a 13 anos, poderia ter feito uma visita e uma atividade com essa faixa etária, assim como fiz com o grupo do Jardim, mas achei interessante não abordá-los, porque ao falar com eles e com as pessoas da igreja, eu falava que aplicaria atividades com os Juvenis, ou seja, com as crianças entre 11 a 13 anos, e logo uma fisionomia de espanto rejeitava, negando a infância deles. Eles não se denominam mais como crianças, e é perceptível ver isso como o exemplo de Vinicius, do grupo dos Juvenis, que estava na sala dos Primários e disse que eu só poderia ser da sala dos Primários, ou seja, eles se afirmam Juvenis-Adolescentes pelo que falam, e pela maneira como expressam que já saíram desta fase.

Proponho-me então a descrever, compreender e analisar o que encontrei na igreja Adventista, e mais especificadamente, o que convivi no período da minha estadia na sala dos Primários.

1. Igreja Adventista

A igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) é uma denominação cristã protestante que tem como dia principal o sábado, e tem como peculiaridade, a segunda vinda de Cristo, para eles Jesus em suas pregações afirmou que voltaria para buscar os que o seguisse, esta igreja por sua vez, acredita que essa vinda será na Terra, e não em outro lugar, como por exemplo o Céu, e por isso eles esperam por essa volta.

A teologia da igreja se constitui pela crença na trindade; na infabilidade bíblica; justificação pela fé; salvação pela graça; nascimento virginal de Jesus, seu sacrifício na cruz, ressurreição e ascensão. Ou seja, a segunda vinda é doutrina básica da igreja, e nesse pressuposto, eles também acreditam na correlação do estado de inconsciência dos mortos, que até que Jesus volte, os mortos irão ficar enterrados e inconscientes, e se acordaram na sua chegada, alguns indo para o céu outros esperando o julgamento. Que também é outra base da igreja, o juízo investigativo, onde Deus escreve a história de cada um, e irá julgar a vida de cada pessoa.

Outro ponto peculiar dessa igreja é a alimentação salutar e a mensagem de saúde. Pregam o vegetarianismo, leis da saúde em Levíticos 11 (Bíblia). A igreja Adventista é a oitava maior organização internacional de cristãos do planeta. No Brasil é a décima religião mais representativa, de acordo com a CPS/FGV (2009) a partir de microdados do Censo 2000.

Outro grupo de destaque na igreja são os Aventureiros, que segue os mesmos princípios dos Desbravadores. É mais uma forma de socializar as crianças dentro da igreja, que é composto de crianças entre seis a nove anos, depois disso, eles passam para os Desbravadores.

Os Aventureiros baseiam-se no tripé: família- igreja- escola. Seus objetivos são: auxiliar pais, mães e responsáveis para desenvolver aspectos físicos, mental e espiritual das crianças. Nasceu na Conferência Geral, em 1939, as classes dos Aventureiros são: Abelhinhas Laboriosas (seis anos), Luminares (sete anos), Edificadores (oito anos) e Mãos Ajudadoras (dez anos).

São exatamente esses sujeitos sociais, as crianças, que quero problematizar através da minha observação e análise da evangelização infantil adventista.

2. Escola Sabatina e os Primários

A partir de agora faço uma descrição dos atores sociais envolvidos nesta pesquisa, o lugar, e o que aconteceu em três meses². A sala da qual assisti aula se chamava de Primários, que é composta por crianças de 7 a 10 anos, nesta sala há dois professores: Tio Joaquim, o professor, aproximadamente 35 anos, cantor, alto, sempre se veste com roupa social, camisa de mangas compridas, calça e sapato, com aparência de pastor, ele já fez pregação; é casado com a professora da sala, pai de um dos alunos; dar aulas nos momentos em que a professora não está.³

Tia Daniela, professora, tem 31 anos, é casada com Tio Joaquim, é a professora oficial da sala, sempre de vestido como todas as mulheres da igreja, sapato alto; sempre quis me aparentar para eles entre a roupa de Daniela e o sapato das meninas, ficando nesta fronteira.

Alice, 7 anos, aluna, a criança da qual me ajudou muito a entender a teologia da igreja e o que era passado para as crianças. Ela pretende pregar no dia das crianças, essa garota é filha de um dos pastores da igreja, e filha da coordenadora do Departamento Infantil da igreja.

João, 7 anos, filho de Joaquim e enteado de Daniela, outro informante importante, se veste muito parecido com o pai, de calças. Sara, 9 anos, por ser a mais velha, se sente a maior na sala, por isso sempre comanda as atividades. Pedro, 7 anos, menino tímido, muito calado, não conversa muito, e também não foi com tanta frequência. Rebeca, 7 anos, passou a ter mais frequência no grupo no final das minhas visitas. José, 8 anos, também com pouca frequência no grupo.

² Abro um parêntese para explicar os nomes que foram alterados nesta pesquisa, não usei também nenhuma fotografia do rosto de nenhuma criança, devido ser delicado falar e mostrar quem são as crianças.

³ Nomes fictícios.

“A experiência vivida é a base da análise da comunicação, ela constitui-se enquanto fundação a ser trabalhada com nossas ferramentas conceituais”. (LEWIS, 2006, p.12). A Escola Sabatina começa com a reunião dos professores, com estudo ou a recapitulação da lição da semana. Coleta de ofertas, mensagem musical, trabalho missionário, essa é a estrutura geral. Depois vão para o Culto de Adoração que é solene, com músicas, ofertas, as lições trata de um determinado assunto, livro bíblico ou doutrina a cada trimestre. Estima-se que 25 milhões de pessoas frequentam a Escola Sabatina.⁴

A Sala dos Primários era igual à sala de jardim de escola, a sala tem cadeiras brancas de plástico, pinturas nas paredes, mural com meses do ano com os aniversariantes de cada mês. Tem uma pintura da parede do lado esquerdo inteiro com Jesus num bosque e as pessoas felizes, observei também um mural com horário com os nomes delas sobre oração inicial, oração de ofertas e oração final, há todo um esquema de atividades, elas têm um livro com lições diárias, que a professora dá a lição e eles estudam em casa.

Como aqueles que não falam, logo as crianças são aquelas que também não são ouvidas. Tal concepção parece ainda permear as pesquisas acadêmicas crianças. Existe, segundo alguns autores, resistência em relação ao testemunho infantil como fonte de pesquisa confiável e respeitável. (CAMPOS, 2009, p.151)

A sala dos Primários funciona basicamente assim: a professora ou o professor pergunta como foi à semana de cada um, o que quer pedir e o que quer agradecer, depois alguém faz a oração inicial. E passa para as doações, fazem o momento das ofertas e uma oração; passa para a lição da semana e depois encerra. Cada dia que observei encontrei momentos novos.

Pedidos e oração inicial sempre mostraram a semana das crianças e isso foi muito bom, porque eu sabia delas como a vida destas aconteciam fora da igreja. E ao mesmo tempo, elas pensam em Deus e nos ensinamentos da igreja, lembrando o que deu errado ou doença, esperando que tudo fique bem na semana seguinte.

O interessante do início das aulas são essas falas, elas repetem muito que querem ficar boas, ou pedem por alguém para ficar bom, sempre há essa repetição de que estão doentes, ou algum conhecido que está doente, até eu mesma pedi.

Acredito que isso acontece devido o medo de morrer, as crianças aprendem na igreja Adventista que quando morrem vão ficar num estado de inconsciência e enterradas até Jesus voltar, e prolongar a vida delas com saúde é muito bom, porque assim se Jesus voltar antes, elas não precisam morrer. Elas vão está vivas, ver a volta em vida, por isso o medo da morte e a vontade de prolongar a vida delas e de seus familiares.

As falas das crianças se inter cruzam, exemplo no fato que a menina ganhou uma Poli, a outra amiga já expressou que queria comprar algo também, porque a colega havia comprado algo. Para o antropólogo, assim como para a criança, os dados, todavia, não

⁴ Dados do site: http://pt.wikipedia.org/wiki/Igreja_Adventista_do_S%C3%A9timo_Dia.

estão disponíveis na superfície. Para decodificá-los é preciso pesquisa de campo. (PIRES, 2011, p.25). E só através do campo consegui me adentrar ao universo da evangelização infantil adventista.

3. Lições

As lições são compostas por um livro que vem para os professores e alunos, todos os trimestres, tive acesso aos dois. A questão dos professores tentar introjetar a doutrina da igreja se firma com as lições, essas atividades se consolidam com as atividades passadas, com a materialização com objetos e cenários dos quais os professores inventam para que as crianças entendam abstraído a teologia Adventista. Em relação as crianças, elas se divertem e questionam sobre o que assistem e escutam, não sendo portanto, só uma mera reprodução, o que pode ser observado pela agência das crianças.

Observei que há uma estrutura para isso, as quatro primeiras semanas há um eixo temático, exemplo, as quatro primeiras semanas ocorreram com o serviço: “Deus nos chama para servir aos outros”, nas quatro semanas do meio foi: “A graça de Deus significa boas-novas para nós”, e assim por diante.

Os temas circulam através desses serviços, cada dia tem um verso específico que as crianças precisam decorar. E na lição também há os objetivos que os professores devem alcançar, exemplo, na lição cinco do dia dois de fevereiro: “Os objetivos: a criança deverá SABER que a graça é a boa-nova de que Jesus a ama. SENTIR-SE feliz porque Deus a considera filha”. (Lição dos Primários, 2013, p.34). Observei que algumas atividades são realizadas sim pelos professores, outras não, muitas vezes o tempo não permite que os professores consigam realizar tudo.

A lição das crianças funciona assim: tem a aula na Escola Sabatina, e todos os dias elas leem em casa com os pais e fazem um mini culto com a família. Nessas atividades diárias a primeira que eu li foi sobre a volta de Jesus, por ser um dos ensinamentos da igreja, essa volta para eles já é introjetada desde que nascem, mas para mim foi incomodo. Abaixo a lição do dia nove de março:

Se possível, vá a um cemitério com a sua família, e leia a história da lição. Imagine como será esse lugar quando Jesus voltar. Leia João 11:25 na sua Bíblia. Algumas pessoas vão morrer antes de receberem a vida eterna. (Lição dos Primários em 09 de março de 2013)

Depois que conversei com as crianças e as pessoas para poder entender melhor esse mandamento peculiar Adventista, entendi essa especificidade. Com isso, em uma conversa com Alice obtive algumas informações sobre o que as crianças acreditam ser essa volta de Jesus.

Pesquisadora: “e tu já está se preparando?”.

Alice: “num sei, to...”.

Pesquisadora: “tu vai falar do que?”.

Alice: “da volta de Jesus.”.

Pesquisadora: “e como vai ser a volta de Jesus?”.

Alice: “ele prometeu que vai voltar, ele vai voltar numa nuvem.”

Pesquisadora: “que lindo!”

Alice: “do tamanho de uma nuvem, é porque lá do céu a gente pensa que a nuvem é bem pequenininha, mas quando chega aqui é bem grandão.”

Pesquisadora: “eu não sabia depois tu me conta mais...”

Alice: “mas às vezes para mim parece que ele não vai voltar, mas ele vai.”

Pesquisadora: “porque ele às vezes não vai voltar?”

Alice: “porque a gente vai viver eternamente, a gente não vai morrer?”

Pesquisadora: “mas porque tu acha que ele não vai voltar?”

Alice: “Porque parece que viver eternamente é esquisito entender? Mas eu acredito que ele vai voltar.”

Pesquisadora: “Mas é difícil acreditar é?”

Alice: (riso) “a gente vai poder voar...”

Nesse momento entrou João e disse: “É meu pai falou que a gente vai poder voar.” (Conversa com a menina em 06 de abril de 2013)

Acredito que essa conversa com a menina foi muito significativa, principalmente no trecho em que grifei. Ela disse que acreditava que Jesus voltaria, mas que era difícil de entender, mas que acreditava.

Nessa fala é possível observar a agência dessa criança perante uma estrutura maior. Com diz Nunes: “Agência para todos os seres humanos, incluída as crianças, cabe considerar que a capacidade infantil para agir e representar está em correlação com a sua idade, habilidade cognitiva e a história de suas relações com outras pessoas.” (2007, p.12).

O argumento da menina que iria voar é uma espécie de incentivo a acreditar, voar leva a Jesus, mas para isso é preciso acreditar. Outra questão, é que ela disse que no dia que pregar vai ser sobre isso, ou seja, ela é filha de pastor, que incentiva as crianças a pregarem, como eu já assisti ele falar isso em público no culto. E a mãe dela, é coordenadora da Escola Sabatina infantil, e ela tem que pregar, com essa questão que é primordial na igreja, que é a volta de Jesus, e isso é surpreendente, porque ela falou muito natural que é difícil entender.

A partir disso, decidi fazer uma atividade com a seguinte pergunta: “Como era a volta de Jesus?” E elas desenharam para mim esse evento. Abaixo o desenhos de Alice.



Imagem - Desenho de Alice: “Jesus voltará”

Alice fez um desenho muito colorido Jesus dentro do Sol, e uma nuvem enorme embaixo, os anjos, e pássaros, na Terra uma árvore e um cemitério, o mais interessante é que não tem ninguém vivo no desenho dela; como nos desenhos das outras crianças, são só cruces, esse desenho representou muito para mim.

No meio da atividade eu perguntei e vai ser bom quando Jesus volta? Todos gritaram sim! E Daniela, a professora, ao ver os desenhos, me falou que eles acreditam que Jesus vai vim e não vai pisar na Terra vai ficar numa nuvem no céu e os anjos é que iram descer e buscá-los. Por isso eles desenharam daquele jeito, anjos descendo.

Ou seja, através deste desenho vejo a doutrina da igreja, o que as crianças acham disso, e tudo através da evangelização. Nas lições algumas considerei de suma importância na medida em que, pretendiam mostrar a socialização das crianças, socialização essa que pode ser pensada como Nunes afirma: “As crianças têm algo original a dizer, socializam-se ao longo de uma relação dialógica com o mundo á sua volta de tal modo que, justificadamente, sua vivência, representações e modos próprios de ação e expressão devem construir objetos da pesquisa social.” (2002, p.22) Por isso considero que elas ao está em constante socialização, reproduzem os ensinamentos da igreja pela evangelização infantil, e pelas lições estudadas, mas demonstram, tal como Alice afirmou algo original, na medida em que ela disse que era difícil pensar que iria viver eternamente.

A doutrina da igreja por sua vez, acredita que as crianças vão reproduzir os ensinamentos, e se algum sair do “caminho” da igreja, ela logo busca “cortar pela raiz”, ou seja, repreende e os fiéis podem até mesmo ficar meses sem poder ir a igreja, passa por uma espécie de julgamento, tal como informou Marina, que já aconteceu casos assim, na entrevista que realizei com ela. Quando as crianças confronta algo, logo ela é repreendida.

As crianças aprendem que não andar no caminho de Jesus tudo fica ruim, é preciso construir casa, ou melhor, constrói-se na igreja para que nada de ruim aconteça para elas.

Para observar a agência infantil e a socialização é possível ver no dia em que observei a seguinte lição:

Joaquim: “Só Moisés morreu, por que o Satanás queria o corpo dele, mas Deus o salvou. Então Pedro decidiu fazer uma tenda para acampar e adorar aquela luz, mas Jesus disse vamos continuar. O que a lição quer dizer é que devemos adorar a Deus”.

Alice: “Não tio você não explicou toda a lição, você já pulou...”.

Joaquim: “Alice essa é a lição, eu não pulei, a moral é essa...” E encerrou a lição.

Foi tensa essa confrontação, a menina interrogou o professor, quando é a professora ela se sai melhor com os porquês das crianças. Mas Joaquim não, ele impõe e pronto, e não consegue responder “direito” os porquês das crianças. Sendo visto assim a falha da evangelização. Concordo quando Nunes afirma que “Portanto, pode-se dizer, então, que o

conhecimento não é apenas transmitido e aprendido na seguinte via: adultos/crianças, mas sempre ocorre uma troca de saberes entre as próprias crianças.” (2002, p.105). Ou seja, essa interrogação já mostra o que a criança sabe, e assim ela passa para as outras crianças da sala, que também interrogam, afirmam que não está correto o que o professor diz, interrogam que a atividade não vai servir.

Neste dia foi visível que a menina indagou, questionou o professor, ela usou outra vez sua fala para explicar que algo estava diferente, e assim mudou, questionou e transformou. E o garoto também questionou, e o professor só sabia dizer que o certo é seguir a lição e pronto, não importa o curso que a aula irá tomar.

Outro fato interessante ocorreu na lição do dia treze de abril, a tia Daniela pediu que nós, as crianças e eu recortássemos em quatro folhas diferentes pessoas diferentes e colássemos nestas folhas. “O caráter lúdico com que a criança sempre age nas mais variadas circunstâncias pode ser considerado como uma espécie de denominador comum às crianças de todas as sociedades, manifestando sua universalidade por meio de infinitas peculiaridades, realizando e concretizando sua essência na singularidade sociocultura de cada um dos povos.” (SILVA, NUNES & MACEDO, 2002, p.69).

João cortou o Papa, e outras três pessoas, e Sara também cortou o Papa, eu achei isso incrível porque crianças evangélicas colaram o Papa, e o mais impressionante é que no final era para colocar numa ordem de grau quem era mais importante para você, e elas colocaram o Papa em primeiro. Isso mostra que as crianças tem agência, elas mostram o que pensam, pois o Papa não é símbolo da igreja delas.

Nesse momento também, José falou, esse Papa ai é gay, meu pai disse, que o Papa é gay. A professora então, disse: “Não diga isso José, as pessoas merecem respeito, todas as pessoas, seja elas mais velhas ou mais novas.”.

Essa parte foi bem interessante, as crianças têm diferentes percepções de uma figura religiosa. Uns mostraram, criaram uma construção da imagem de uma figura religiosa, o outro já reafirmou algo que escuta em casa. Como se ouviu muito falar no Papa nestes últimos meses, cada um foi construindo uma imagem. Abaixo prossigo com as interpretações das crianças sobre a figura do Papa.

Sara disse: “Os Papas são iguais, sejam eles Paulo II, João I, eu não sei o nome deles, eu sei que eles são velhinhos.”.

Também se pode interpretar a ordem da importância das pessoas, porque ele é mais velho, mas não sei, isso me chamou atenção por ser uma figura religiosa, e acho que foi isso que eles quiseram colocar.

Então Sara continua: “Essa é a Lurdinha da novela, você não assiste Salve Jorge, eu assisto.”. O que mostra que ela também gosta de uma personagem totalmente fora do contexto da igreja.

José: “Eu assisto, eu sei quem é!”.

Ou seja, entrou a interpretação delas, reafirmando o conceito de agência, tal como afirma Sarmiento: “As crianças como atores sociais, nos seus mundos de vida, e a infância, como categoria social do tipo geracional, socialmente construída”. (2008, p.22). Por isso a reconfiguração perante a figura do Papa, figura religiosa não evangélica. Como também a afirmação do garoto pela frase que o pai disse. Outro momento também foi a interação através da figura de uma atriz da novela.

Conclusão

Fiz-me alguns questionamentos para esse trabalho, dos quais lendo os relatos do meu campo, e analisando a evangelização em questão, posso responder: será que essas crianças tem agência? Tem sim, eu observei isso, quando Alice se questionou que viver eternamente é difícil de entender, ou quando interrogaram o professor, fazendo com que ele não soubesse a resposta, isso é exemplo da agência delas.

Outro fato que questionei foi, elas interferem no ambiente que vivem? Sim, as crianças com sua agência mudam o curso da aula, modificam através de suas interrogações. Como ocorre o processo de socialização? Sim, a todo o momento, elas se socializam e socializam o todo. Posso pensar em uma reprodução interpretativa? Sim, a reprodução interpretativa foi vista e analisada, elas reproduzem a ideia de morte por inconsciência através dos desenhos, podemos observar isto, mas ao mesmo tempo, cada uma interpreta essa vinda de Jesus de um modo diferente, mesmo tendo a mesma base. Outro fato também está relacionado com a oferta, elas reproduzem, cada criança entrega a sua, e fica feliz por entregar, mas questionam como essa oferta vai chegar, e se vai se materializar no destino falado, ou seja, se vai se tornar mesmo Bíblia com pouco dinheiro. Outra questão é se elas iriam falar comigo? Consegui me aproximar delas, mesmo que o curso da pesquisa tenha me levado a outros questionamentos como a evangelização infantil, e saindo dos momentos de pregar.

Eu consegui avistar que, para que elas preguem é preciso passar por esse processo de evangelização, que constroem os passos para que uma criança se torne pastora, e por isso, com a convivência nos Primários, consegui me aproximar delas. Portanto, analiso que, mostrar o que vi no campo, demonstra as questões que tentei me fazer a cada ida à pesquisa.

Referências

- ARIÈS, Philippe. 1981 [1962] (2a. edição brasileira). História Social da Criança e da Família. Rio de Janeiro: LTC Editora.
- BELLONI, ML. O que é Sociologia da Infância. Campinas, SP: A. Associados, 2009.
- BÍBLIA SAGRADA.
- COHN, Clarice. Antropologia da criança. RJ: Jorge Zahar. Ed. 2005

CORSARO, WA. *The sociology of childhood*. 2 ed. Soc. for a new century. 2005.

GOMES, Ana Maria Rabelo. *Outras crianças, outras infâncias?* In: *Estudos da infância: educação e práticas sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

JAMES, A. & PROUT, A. *Constructing and Reconstructing Childhood: contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*. T. & Francis e-Library, 2005.

JAMES, Allison & JAMES, Adrian L. *Constructing Childhood: Theory, Policy and Social Practice*. Palgrave Macmillan, New York, 2004

LIÇÕES DA ESCOLA SABATINA- 2013. Igreja Adventista.

NUNES, Ângela; Aracy Lopes da Silva; Ana Vera Lopes da Silva Macedo (organizadoras). *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. SP: Global, 2002.

PIRES, Flávia Ferreira. *Quem tem medo de mal-assombro? : religião e infância no semiárido nordestino*. RJ:E-papers; JP: UFPB, 2011.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. *Pesquisando o invisível: percursos metodológicos de uma pesquisa sobre sociabilidade infantil e diversidade religiosa*. Teoria sociedade. nº 17. E 1 – janeiro-junho de 2009. p.148-175.

DINIZ, Priscila Ribeiro Jeronimo. PIRES, Flávia Ferreira. *Pastores mirins: levantamento bibliográfico sobre as crianças evangélicas*. II Semana de Antropologia da UFPB. *Ética Antropológica em Debate: Práticas e Narrativas – João Pessoa*: Ed. Universitária da UFPB, 2012. p. 17 a 20. ISBN: 978-85-237-0581-7

DINIZ, Priscila Ribeiro Jeronimo. *O que importa é o conteúdo e não a forma: um estudo sobre a Igreja do Evangelho Quadrangular em Juazeiro do Norte*. TCC em Ciências Sociais -Universidade Regional do Cariri. Crato, 2012.

HIRSCHFELD, Lawrence A. *Why Don't Anthropologists Like Children?* *American Anthropologist*. Volume 104, Issue 2, pages 611–627, June 2002.

NUNES, Ângela; CARVALHO, Maria Rosário de. *Questões metodológicas e epistemológicas suscitadas pela Antropologia da Criança*. Trabalho Apresentado na 31 Reunião Anual da ANPOCS 22 a 26 de outubro, de 2007 – Caxambu – MG, Brasil.

_____, Flávia Ferreira. *Resenha do texto de MAYBLIN, Maya. Gender, catholicism and morality in Brazil. Virtuous husbands, powerful wives*. Palgrave, New York: Macmillan. 212pp. In: *Mana: estudos de antropologia*. Museu Nacional, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro, 1995. Semestral- ISSN: 0104-9313.

_____, Flávia. *Tornando-se adulto: uma abordagem antropológica sobre crianças e religião*. In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro, 30(1): 143-164, 2010.

_____, Flávia. *Roteiro sentimental para o trabalho de campo*. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 20, p. 1-360, 2011.

RELIGIOSIDADE E SEXUALIDADE: UM ESTUDO PARA O ENSINO RELIGIOSO

Sérgio Junqueira*

Resumo: *Buscando ampliar o entendimento dos aspectos da religiosidade e sexualidade, está posta a necessidade de equilíbrio nas diversas facetas que a vida humana apresenta. Em sociedade ou isoladamente, quer seja no campo profissional ou pessoal, no campo físico ou espiritual, o ser humano empreende incessantemente a busca por estabilizar-se e a escola pode e deve contribuir para isso. O jogo das vivências, na sociedade humana, tem na sexualidade um assunto que ao definir posturas leva a alterações na forma de perceber e relacionar-se com o outro. De forma correlata está intimamente ligada aos princípios religiosos, por ser tema que conduz a mudanças na forma de perceber e perceber-se. É perceptível que a dimensão espiritual extrapola os limites dos templos apresentando-se como assunto de foro íntimo – por remeter a relação particularíssima com o criador/transcendente. De forma similar a sexualidade, vai além do convencionalizado pelo grupo de convívio, manifestando-se independentemente dos princípios apregoados, se manifestando, por vezes, de forma peculiar. O ethos, como maneira humana, individual e social de existir, que se espera destas e nucleações, e das muitas culturas que representa, deve contribuir para que o indivíduo desenvolva, na sua maneira de relacionar-se, a identificação que promove a solidariedade entre seus pares. Por isso urge que as questões sobre sexualidade e religiosidade sejam tratadas pedagogicamente, provendo lastro teórico para um posicionamento de encontro, ainda que diverso das crenças e do Eu interno.*

Palavras-Chaves: *religiosidade; sexualidade; ensino religioso*

1. Conceituando

O Ensino Religioso organizado a partir do fenômeno religioso presente na sociedade, apresenta à reflexão a abertura do homem ao sentido fundamental de sua existência, seja qual for o modo como é percebido este sentido. Este modelo compreende um componente curricular que visa contribuir na formação do cidadão inserido em uma sociedade pluralista em muitos sentidos, e que necessita saber dialogar nela e com ela.

* Graduado em Pedagogia pela Universidade de Uberaba, Mestre e Doutor em Ciências da Educação pela Universidade Salesiana (Roma), Pós-Doutorado e Livre Docente em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Líder do Grupo de Pesquisa Educação e Religião. srjunq@gmail.com

Esta área do conhecimento assume o papel de provocar junto a cada um dos componentes da comunidade educativa o questionamento sobre a própria existência enquanto ser humano participante de intrincadas relações, e quer favorecer o conhecimento de diversas tradições religiosas responsáveis pela construção cultural do país.

A concepção de Ensino Religioso fenomenológico assumiu como compreensão de conceituação de Religião (lat.) “RELIGIO” como (lat.) “RELEGERE” (port.) “RELER”, utilizando-se portanto a definição de Cícero.

Este filósofo propôs “RELIGIO” como sendo: o culto aos deuses segundo os costumes dos ancestrais; que a melhor religião é a mais antiga, porque está mais próxima dos deuses, e ainda como conjunto de crenças e práticas tradicionais próprias a uma sociedade humana particular, que assim honra seus deuses e merece o respeito das demais comunidades. Um exemplo amparado neste conceito está o dos romanos reconhecendo, aos judeus, o direito de praticar livremente em todo o Império seu culto monoteísta a Javé, sendo concedido o estatuto jurídico de “religio licita”. Compreendeu-se muito bem que esse termo “RELIGIO” poderia significar realidades religiosas bastante diferentes, mas qualificava sistemas coerentes de crenças e práticas enraizadas na cultura particular de um povo. Este sentido foi aquele que E. Durkein há de retomar, dezoito séculos mais tarde, ao definir religião, na qualidade de sociólogo, como um sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas.

Portanto, o termo “RELIGIO”, que entre os romanos tinha uma aceitação diferente da atual, designava a realização escrupulosa da observância cultural, no respeito e na piedade devidos aos poderes superiores. Tal observância se fundamenta numa tradição.

Muitas vezes é através da religião que o homem se define no mundo e seu comportamento para com os semelhantes e as diferentes formas de vida. É a religião que empresta um sentido e constitui para seus fiéis uma fonte real de informações. Ela funciona como um modelo para o mundo, pois, para cada crença e seus adeptos, a religião orienta as ações e apresenta explicações a questões vitais (de onde vim? para onde vou? qual o sentido da existência?), fornecendo respostas também às três ameaças que pesam sobre toda a vida humana: o sofrimento, a ignorância e a injustiça.

A religião pode ser considerada, conforme afirmou Jung na área da psicologia analítica, como um comportamento instintivo, característico dos seres humanos, cujas manifestações são observadas através dos tempos, em todas as culturas, a partir da busca da compreensão de si mesmo e do mundo, da consideração em relação aos fatos inconsoláveis e desconhecidos.

A referência das religiões ao sagrado apresenta uma impressionante variedade de concretizações e mediações. Muitos acontecimentos naturais, vitais, foram sacralizados pelas diversas culturas. A experiência, fato, fenômeno ou objeto podem ser hirofânicos, isto é, reveladores do divino, para os seres humanos em sua busca de transcendência e seu encontro com a imanência. Portanto o “mistério” não pode ser explicado, mas apenas

tangenciado, as religiões e hierofanias o revelam e ocultam a um só tempo. Desta forma, os símbolos religiosos são mediações que nunca conduzem plenamente ao “TODO”, apenas tangenciam superficialmente por meio de seus múltiplos significados aquilo que diz respeito ao mistério. Podemos dizer que a maneira como as religiões olham para o sagrado e dela se avizinham é atravessada, assim, por uma ambigüidade intrínseca.

Nesta perspectiva, o Ensino Religioso é uma reflexão crítica sobre a práxis que estabelece significados, já que a dimensão religiosa passa a ser compreendida como compromisso histórico diante da vida e do transcendente. E contribui para o estabelecimento de novas relações do ser humano com a natureza a partir do progresso da ciência e da técnica (PCNER, 1998, p. 21).

Há que se admitir, portanto, que a recuperação da questão do sagrado, como substrato estruturado e fundamentado no ethos das tradições religiosas forma de maneira sólida os modos de vida das pessoas em sociedade. Nesta reflexão o Ensino Religioso trata de colocar em estudo a vida cotidiana dos povos orientadas reconhecendo a forte influência do ethos religioso de cada cultura.

Não apenas a dimensão espiritual, mas o cerne do processo educacional enquanto tal baseia-se preponderantemente nas relações concretas e vivenciais que educandos e educadores paulatinamente vão tecendo e estabelecendo. Ora, sendo uma prática, a educação ganha corpo e realidade histórico-social no pensar e no fazer de seus agentes profissionais para além do ambiente escolar e do aspecto didático-curricular.

2. Refletindo sobre o fenômeno religioso

Na antiga Índia, nos templos Vedas, mulheres eram tratadas como recompensa de guerra. De modo geral as culturas apresentam períodos de preponderância do masculino sobre o feminino, e isto se fez refletir no âmbito de praticamente todas as religiões. Cada uma a seu modo traçou e dirigiu o comportamento feminino, sem que as mulheres pudessem fazê-lo por elas próprias.

Mas os tempos foram mudando e a humanidade está refletindo e modificando certos comportamentos, a igualdade entre homens e mulheres se estende desde as relações familiares, às relações de trabalho e todas as formas de contato com o outro. Não apenas no campo religioso, mas em todas as instâncias onde haja desigualdade entre pessoas é importante que homens e mulheres se unam e reivindiquem a mudança, melhor dizendo, realizem a mudança.

Nas últimas décadas temos tido um avanço significativo para a vigência do equilíbrio entre o feminino e o masculino, são exemplos disto: o exercício do rabinato por mulheres, já são 660 rabinas em todo o mundo, a valorização de monjas budista, como é o caso da monja Cohen, brasileira que tem divulgado o Zen Budismo com muita propriedade. Há também os exemplos imagem de Irmã Dulce, Mãe Meninha do Gantois, Zilda Arns, entre tantas outras que tem mostrado ao mundo a força feminina através de um trabalho de espiritualidade vivida no social.

Historicamente apenas os homens estudavam e discutiam textos bíblicos, atualmente mulheres estudam e crescem um prisma feminino à hermenêutica dos textos sagrados.

Especificamente na Igreja Católica Apostólica Romana aconteceu um fato em agosto de 2002 que ainda hoje vem servindo como tema de reflexão. O Vaticano recusou o sacerdócio de sete mulheres, quatro alemãs, duas austríacas e uma americana, que foram ordenadas a bordo de um barco de passageiros no rio Danúbio, por um bispo não reconhecido pelo Vaticano. Entre estas mulheres estavam Iris Müller, 72 anos, Ida Raming, 70 anos, ambas doutoradas em teologia.

Estas sete mulheres foram excomungadas e ficaram “profundamente chocadas” com a decisão do Vaticano de excomungá-las. A questão é: Por que as mulheres não podem ser ordenadas e nem ocupar cargos dentro da hierarquia religiosa católica apostólica romana? Algumas igrejas evangélicas já admitem pastoras na hierarquia da igreja, como no caso de igrejas luteranas, metodistas, evangelho quadrangular, entre outras.

Um dado importante a ser lembrado é que em 1896 um estudioso alemão adquiriu no Cairo o manuscrito contendo o Evangelho de Maria Madalena juntamente com outros textos. Nele ela é apresentada como uma mulher dotada de inspiração espiritual capaz de conduzir os discípulos de Jesus a uma reintegração de sua fé e coragem.

Para correntes religiosas como o Cristianismo Católico, Ortodoxo, Judaísmo e Islamismo a idéia de uma mulher de liderança espiritual, exercendo-a inclusive sobre os homens, não pareceu ser muito bem aceita, porém no gnosticismo esta idéia é absorvida na proposta da evolução dos seres, que independente do sexo se ocupam de conhecer os mistérios da mônada divina e do segundo nascimento (o nascer para a vida espiritual).

Cabe ressaltar, no estudo sobre os aspectos de gênero e religiões, que no gnosticismo, movimento religioso de busca do conhecimento (Gnose) que integra o auto conhecimento à práticas religiosas oriundas de diferentes culturas, encontramos como figura fundamental a Helena Petrovna Blavatsky que reagrupou informações gnósticas, entre outras, para formar a sociedade Teosófica, que primou pela igualdade entre homens e mulheres no mundo espiritual. Conforme Blavatsky a identidade de toda a alma está na alma suprema e universal, este é o caminho para o qual rumam obrigatoriamente todas as almas humanas, que são centelhas desta alma divina.

Vê-se no seu trabalho que as almas não são divididas em femininas e masculinas e que, no processo reencarnatório, as pessoas em suas experiências de vida, sejam elas homens ou mulheres, progridem a fim de alcançar a fusão com a alma suprema.

Nas religiões afro-brasileiras a importância da mulher vem sendo afirmada e demonstrada por muitos pesquisadores. Nas suas diferentes manifestações: candomblé, umbanda, batuque, xangô, tambor de mina e outras. A estrutura religiosa destas parece mais favorável à igualdade entre os sexos. São Mães e Pais de Santos. Existe um orixá bastante cultuado no Brasil, Oxumaré, e dele não se pode dizer se é feminino ou masculino,

pois ele é as duas coisas ao mesmo tempo: metade do ano é macho, a outra metade é fêmea.

Oiá é o nome de uma deusa, de origem africana, que se manifesta de muitas maneiras: na forma do rio Níger, de tufões, ventos fortes, fogo, raios e búfalos. Para o povo Ioruba, que conforme Judith Gleason (1993) foi o primeiro a adorá-la, esta deusa associa-se a inúmeros aspectos culturais. Oiá olha pelas mulheres líderes.

São encontradas também divindades femininas no Hinduísmo, como é o caso de Kali, a deusa adorada e temida, que possui um colar de crânios humanos em torno de seu pescoço. Parvati é esposa de Shiva e representa a Paz. Lakshmi, esposa de Vishnu é a representação do Amor, entre muitas outras divindades femininas com diferentes significados.

No Budismo, hoje, mulheres podem ser monjas. Na tradição Zen, as monjas têm cabelos raspados e usam quimonos sem enfeites, iguais aos dos homens. A idéia é tornar o visual dos dois sexos semelhante, e com isto evitar a discriminação. Porém na escola budista Terra Pura, as mulheres não precisam cortar os cabelos e podem até pintar unhas de cores claras e usar jóias, nesta escola não se exige também o celibato e as monjas podem se casar. Vemos que dentro de uma mesma tradição religiosa as vertentes permitem diferenciações entre si, que são bastante significativas.

A participação do feminino nas estruturas religiosas passou por diferentes formas, da adoração ao princípio feminino para a negação deste, do respeito à mulher sacerdotisa ao medo dos poderes biológicos desta. A divinização do corpo feminino, do eros e da terra cedeu lugar para a “diabolização”, a segregação e a exploração das mulheres, da sexualidade, da terra e de todos os seres que a habitam.

A história da humanidade transcorre em um jogo de polaridades onde poderes femininos e poderes masculinos se contrapõem, onde as tradições religiosas expressam este conflito através da divisão não igualitária de papéis.

Neste conflituoso cenário onde homens e mulheres ainda não ocupam espaços compartilhados e de igualdade do direito no exercício de suas habilidades e desejos. Além das mulheres os homossexuais e todos aqueles que transitam por um caminho outro do que aquele estabelecido pelas normas culturais, acabam por denunciar por meio do preconceito lançado a eles, que não raras vezes o mundo religioso e o mundo do encontro social ainda se sustentam nos comportamentos de vigiar, punir, julgar, segregar e principalmente em estabelecer ordens de poder, no qual poucos exercem sobre muitos o “dom da verdade.”

Estamos cientes que o mundo ainda não está livre de preconceitos e discriminações. Religiões brigam entre si por se sentirem portadoras exclusivas da verdade. Nações desejam dominar nações, pessoas de etnias diferentes se excluem mutuamente... Enfim sabe-se que ainda existe muito para que as pessoas aceitem suas diferenças e sejam capazes de viver juntas de forma a distribuir renda, poderes, trabalho e amor. Ainda falta muita

clareza e consciência para que todos tenham direitos iguais. Mas já houve melhora em alguns aspectos e com certeza muito ainda pode e deve ser feito.

A grande parte das religiões institucionalizadas de hoje possuem raízes na patriarcalidade, no qual a mulher representava algo de menos valor.

Conforme Bello (2001) em seu texto sobre O Poder da Religião na Educação da Mulher:

O reformador da religião persa, Zaratustra, dizia que a mulher “deve adorar ao homem como à divindade. Nove vezes pela manhã, de pé ante o marido, com os braços cruzados, deve perguntar-lhe: Que desejais, senhor, que faça?” (ZARATUSTRA apud LOI, 1988, p. 9).

De modo geral as tradições religiosas de conotação patriarcal abrigaram em seu discurso a clara evidência de um jogo de poderes, no qual o masculino sobrepujou o feminino, não apenas na evidência da distribuição de papéis e organização hierárquica, mas também na maneira de entender Deus como uma representação do próprio poder masculino.

Por outro lado nos mitos babilônicos e hebraicos surge o mito de Lilith, criada por Deus logo após Adão. Vamos considerar o que diz este mito:

Conforme conta o mito, Lilith foi criada de barro, do mesmo material que Deus fez o homem, e estava em igualdade para com este, pelo menos assim ela o percebia. No primeiro encontro sexual desta com Adão ela se ressentiu com a posição por baixo e pede para inverter, desejando sentir e estar também em igualdade com a possibilidade de ter o gozo sexual e a liberdade de movimentos que este gozo implica.

Adão não possibilita a realização deste desejo da primeira mulher e ela o abandona, Pronunciando a palavra “inefável” ela consegue asas para abandonar o Éden e deixar Adão completamente só.

Adão fica muito triste e reclama para Deus que se compadece e envia três anjos para que convencessem Lilith a retornar, mas foi em vão ela se recusou. Desta maneira sua fuga transformou-se em expulsão e uma segunda mulher foi criada, Eva, desta vez submissa a Adão, originada de uma de suas costelas.

Porém esta mulher também quebra as regras sagradas e desobedece a Deus, comendo do fruto proibido, bem como oferece para Adão este fruto. Desde sua expulsão Lilith tornou-se esposa do Senhor do Mal. E quanto à Eva:

(Deus) De novo perguntou ele: ‘Quem te deu a conhecer que estavas nu? Comeste acaso da árvore da qual te ordenara que não comesses?’ Respondeu o homem: ‘A mulher que me deste por companheira foi quem me deu da árvore, e eu comi’. E a mulher Ele disse: ‘Tornarei penosa a tua gravidez, e entre penas darás à luz teus filhos. Contudo sentir-te-ás atraída para teu marido, mas este te dominará.’ E ao homem Ele disse: ‘Porque escutaste a voz de tua mulher, e comeste o fruto da árvore da qual te ordenara: ‘Não podes dela comer’: Maldita seja a terra por tua causa! (BÍBLIA. V.T. Gênesis 3, 11-17)

Certamente, estes mitos ocupam espaço de centralidade na questão de interpretação do feminino no mundo espiritual que se configura a partir destes quadros simbólicos delineadores de compreensões de mundo e atitudes.

Se pensarmos no Brasil, antes da invasão missionária, encontraremos nos povos indígenas mitos tipicamente masculinos e mitos tipicamente femininos, sem que necessariamente um tenha que suplantar o outro. Existe, por exemplo um mito Kayapó que se refere a origem de plantas cultivadas, este mito é essencialmente feminino e estabelece uma relação entre as mulheres e a agricultura.

Outro exemplo quanto a fusão entre o feminino e o masculino para garantir o Bem é o mito das Cataratas do Iguaçu, baseado em Boff (2001, p. 56):

No mundo há a constante luta entre o Bem e o Mal e para garantir a vitória do Bem na primavera uma bela jovem da aldeia era oferecida para casar com o Mal. Um dia Naipi foi a escolhida, era lindíssima a filha do cacique.

Quando os preparativos do casamento iam avançando Naipi conheceu Tarobá, um valente guerreiro, também muito bonito. Os dois se apaixonaram imediatamente e não puderam controlar este amor.

Fizeram juras de amor e fugiram em uma canoa na véspera da festa do casamento de Naipi com o Mal. Mas o Mal com todo o seu poder sabia de tudo e se vingou. Quando os dois estavam descendo pelo rio, felizes em sua canoa, viram o Mal na forma de uma grande serpente que se retorcia no espaço e se lançava com força no meio do rio. O estrago foi grande e uma grande cratera se abriu no fundo do rio. As águas todas se precipitaram nesta cratera, inclusive Naipi, Tarobá e a canoa. Foi assim que se formaram as cataratas do rio Iguaçu.

O Mal ainda fez mais, transformou Tarobá numa palmeira no alto das quedas e Naipi numa pedra no fundo das águas, na mesma direção de Tarobá. Assim, pensava o Mal, cada um dos dois ficará eternamente a se contemplar sem poder chegar perto um do outro ou trocar um abraço. Porém, a história provou que o Bem sempre triunfa sobre o Mal, pois o amor venceu de alguma forma. Quando o vento minuíano vem assobiando do lado sul ele sacode a copa da palmeira e Tarobá aproveita para enviar a Naipi sussurros de amor. Quando chega a primavera, lança flores de seu cacho para saudá-la com ternura. Naipi tem um véu formado pelas águas limpas e brilhantes que lhe adorna a frente e consola. O arco-íris, de tempos em tempos, une a palmeira com a pedra e este é o momento sagrado da realização do amor dos dois. O fogo eterno da paixão que vive em Tarobá e Naipi se realiza a cada arco-íris que surge.

Percebemos que nem sempre o feminino foi apontado como fonte de preocupações para o masculino, em certas culturas estas polaridades surgem como aspectos complementares e necessários uma a outra para o estabelecimento da vida e do movimento.

A prática religiosa do tantrismo aplicado à arte espiritual do sexo, pelos indianos, chineses e tibetanos durante milhares de anos se fundamenta no reconhecimento das forças femininas e masculinas como elementos espirituais, como veículos para encontro

com o Transcendente/Imanente. A ênfase destas práticas recaem sobre o contato místicos entre estas duas polaridades.

Definir o tantra não é tarefa fácil, mas podemos afirmar que se trata de uma doutrina mística, atualmente para a maioria dos indianos, esta palavra define qualquer doutrina ou culto não védico.

Conforme Lysebeth (1994, p. 61):

Para o tantra, o universo é Consciência e Energia associados. Na prática, isso leva ao respeito absoluto pela totalidade da vida, seja ela animal, vegetal ou bacteriana. Causar dano a qualquer forma de vida é causar dano à sua própria: a ecologia torna-se cósmica

Neste sentido o corpo torna-se um templo vivo, conforme Lysebeth (1994, p. 99) no qual espírito e carne estão fundidos. Nesta concepção toda mulher é Shakti, isto é “Deusa-mãe”, iniciadora, origem de vida, caminho para a espiritualidade. A mulher é o coração do tantra.

De fato, o tantrismo se resume ao acesso aos aspectos abissais da Mulher, ocultos na mulher real, comum. O kauâvalí- Tantra diz: “é preciso prosternar-se diante de qualquer mulher, seja ela moça, no esplendor juvenil, seja velha; seja bela ou feia, boa ou má. Nunca se deve enganá-la, nem caluniá-la nem fazer-lhe mal, nunca bater-lhe. Esses atos tornam qualquer siddhi (realização) impossível.

O tantrismo tão enraizado nas culturas orientais aponta para um lugar de respeito para todas as formas de vida, incluindo as masculinas e as femininas. Se bem que no transcurso da história, estas culturas também foram se transformando e assumindo formas patriarcais de poder.

Nos sistemas matriarcais a propriedade familiar pertence à mulher e/ou é a filha que herda da mãe, e conforme afirma Lysebeth (1994) este ainda é o sistema adotado no estado de Querala, sul da Índia. No regime patriarcal a linhagem se dá de pai para filho e os bens irão para o primogênito. Deste modo o homem se apropria da mulher, pois de outra maneira como saberia que o filho é dele?

Para o tantrismo a própria homossexualidade é integrativa, um casal homoafetivo, por exemplo, está também vivenciando os papéis de Shiva e Shakti durante a prática sexual. Se eles percebem o caráter sagrado de sua união e a divindade de seu parceiro eles estão então vivendo uma relação tântrica. (136)

Assim também ao lançar um olhar para o espiritismo kardecista podemos considerar que para eles os espíritos podem encarnar em homens ou mulheres uma vez que os próprios espíritos não têm sexo. O Livro dos Espíritos indica que qualquer tipo de discriminação feita ao sexo feminino é injusta e cruel. Para os espíritos homens e mulheres são iguais perante Deus.

Encontramos atos de extrema serevidade impostas às mulheres em muitas regiões do globo terrestre, a África muçulmana, por exemplo, extirpam os clitóris femininos e

pequenos lábios, costurando tudo e deixando apenas uma pequena passagem.. A Índia bramânica patriarcal estabelecia que o marido era o senhor, e que as viúva deveriam ser consumidas nas chamas da fogueira crematória juntamente com o falecido marido.

As sociedades matriarcais se transformaram em sociedades patriarcais e as mulheres submetidas ou tidas como bruxas, foram reinterpretadas religiosamente como instrumentos não mais de elevação espiritual, mas de decadência, corruptibilidade do espírito pela via da carne. O sexo se tornou inimigo do espírito e com esta concepção as mulheres e todos aqueles que de uma maneira ou outra lembram a existência da uma vida sexual ativa, como gays e lésbicas, se tornaram todos eles, símbolos de um universo destituído de qualquer rasgo de sacralidade, portanto excluído, negado e perseguido.

3. Gênero e orientação sexual no ensino religioso

Em nossa sociedade verbetes como preconceito, exclusão e discriminação passaram a serem considerados vergonhosos, já que conscientemente as pessoas não assumem viver o sentido de qualquer uma destas palavras. Existe um discurso do respeito ao outro, uma preocupação em respeitar a diversidade.

No movimento Gay busca-se expressar o discurso da diversidade na unidade de uma sociedade que pretende preservar as diferenças, acolhendo o individual e o coletivo na comunidade, simbolizado pelo arco-íris que é formado pela água da chuva, que fragmenta os raios solares e provoca o aparecimento das diversas cores.

A reflexão sobre a homossexualidade é realizada em uma discussão maior, a da sexualidade, em que tanto homo como heterossexuais em seus processos de desenvolvimento participam de descobertas, de enfrentamento em todas as suas dimensões. No ocidente o contexto judaico-cristão que interfere muito nesta discussão passou por um processo de evolução gradual no qual se veem influenciar fatores diversos como por exemplo a interpretação judaica pós-exílica da história de Sodoma, a evolução pagã e cristã do direito romano, a doutrina dos Padres da igreja, o legado dos concílios e sínodos, o sistema penitencial e outros aspectos. No final do século XIII e, sobretudo, com as obras de Tomás de Aquino, ficou plenamente formada esta tradição (MUSSKOPF, 2004, 160).

Essa leitura de mundo promoveu o afastamento de homens e mulheres que em suas descobertas da sexualidade tiveram de negar a orientação para poder sobreviver na sociedade, mas progressivamente iniciou-se um movimento de busca do respeito aos indivíduos pelo que são e não por sua raça ou etnia, por sua tradição religiosa ou orientação sexual.

O Ensino Religioso ao discutir especialmente por meio dos textos sagrados das diferentes comunidades os aspectos do ethos, da busca pela alteridade deve combater a discriminação e colaborar na compreensão das orientações destes grupos, visando explicitar os argumentos que permitam os indivíduos assumirem sua identidade em to-

dos os aspectos. Em nenhum momento poderemos utilizar este ou outro componente curricular para discriminar, excluir as pessoas apoiando qualquer espaço de homofobia, ou para endossar posições distorcidas, patriarcais ou não, que subjuguem o universo feminino.

Ao Ensino Religioso Escolar cabe identificar nos discursos religiosos aspectos que promovam a vida e a valorização de todos os seres, bem como reconhecer suas limitações e intrincados jogos de poder que evidenciam discursos de superioridade de uns sobre outros.

Por outro lado, o Ensino Religioso quer fazer refletir o sentido fundamental da existência humana, ligada a experiência espiritual. É componente curricular que pretende contribuir formando um cidadão dialógico em uma sociedade pluralista. Mais do que uma disciplina curricular pretende ser local propício para questionar cada um dos componentes da comunidade educativa sobre a própria existência e favorecer o conhecimento de diversas tradições religiosas responsáveis pela construção cultural do país. Isso tudo por entender que muitas vezes é através da religião que o homem se auto define e define seu mundo e seu comportamento para com os semelhantes e as diferentes formas de vida.

Desta forma o Ensino Religioso trata de colocar em estudo a vida cotidiana dos povos orientados reconhecendo a forte influência do ethos religioso de cada cultura.

Apesar de todos os avanços percebidos com relação ao espaço do sagrado há ainda muito para ser feito. Se por um lado as mulheres, paulatinamente, vão conquistando seu lugar, ainda que para algumas correntes religiosas a idéia da liderança feminina ainda não esteja bem resolvida, já para os homossexuais estas pequenas conquistas estão muito mais distantes.

O Ensino Religioso quer fazer refletir o sentido fundamental da existência humana, ligada a experiência espiritual. É componente curricular que pretende contribuir formando um cidadão dialógico em uma sociedade pluralista. Mais do que uma disciplina curricular pretende ser local propício para questionar cada um dos componentes da comunidade educativa sobre a própria existência e favorecer o conhecimento de diversas tradições religiosas responsáveis pela construção cultural do país. Isso tudo por entender que muitas vezes é através da religião que o homem se auto define e define seu mundo e seu comportamento para com os semelhantes e as diferentes formas de vida.

Desta forma o Ensino Religioso trata de colocar em estudo a vida cotidiana dos povos orientados reconhecendo a forte influência do ethos religioso de cada cultura.

Apesar de todos os avanços percebidos com relação ao espaço do sagrado há ainda muito para ser feito. Se por um lado as mulheres, paulatinamente, vão conquistando seu lugar, ainda que para algumas correntes religiosas a idéia da liderança feminina ainda não esteja bem resolvida, já para os homossexuais estas pequenas conquistas estão muito mais distantes.

Identificar nos discursos, particularmente nos religiosos, os aspectos que promovam a vida e a valorização de todos os seres, bem como reconhecer suas limitações e intrincados jogos de poder que evidenciem discursos de superioridade de uns sobre outros, é função da Educação como um todo e do Ensino Religioso especialmente.

Referências

- ABGLT. Resoluções do I Congresso: avanços e perspectivas. Curitiba: ABGLT, 2005.
- Alcorão Sagrado com comentários. SPaulo, MarsaM Ed., 11ª. Edç, 2001.
- ALKER, B. G. A Velha; mulher de idade sabedoria e poder. M.G: A Senhora editora, 2001.
- BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira,
- BELLO, José Luiz de Paiva. O poder da religião na educação da mulher Rio de Janeiro, 2001. disponível em <<http://www.pedagogiaemfoco.pro.br/mulher02.htm>> Acesso em: 23.abr.2004).
- BIRMAN, Patrícia. Relações de gênero, possessão e sexualidade. Rio de Janeiro: Campus, 1999
- BOFF, Leonardo. O casamento entre o céu e a terra: Contos dos povos indígenas do Brasil. Salamandra: Rio de Janeiro, 2001. p. 56
- BOWKER, John. O livro de ouro das religiões. A fé no ocidente e oriente, da pré-história aos nossos dias. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- BRASIL, Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos, 2007, 18-25
- CAMPBELL, Joseph. O poder do mito. São Paulo: Palas Atena, 1990.
- CEPAC. Programa Saúde e prevenção nas escolas. A experiência de Curitiba. Curitiba: CEPAC, 2005.
- CICERONE, La natura divina. 4. ed. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1998.
- CLARKE, W. K. L. **Vida De Macrina**, Revista Phoenix 7. Rio de Janeiro: 7 Letras. 2001. Trad. De Adriana Zierer e Ricardo da Costa. Disponível em <http://www.ricardocosta.com/pub/macrina2.htm>. Acesso em 23.mar.2009
- COMITÊ NACIONAL DE EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS. Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Ministério da Educação, Ministério da Justiça, UNESCO, 2007.
- COSTA, Albertina de Oliveira e BRUSCHINI, Cristina. Uma questão de gênero. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos/Fundação Carlos Chagas, 1992
- DANIÉLOU, A. Shiva e Dioniso – A religião da Natureza e do Eros. SP: Martins Fontes, 1989.
- FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso. 3. ed. São Paulo: Ave Maria, 1998.
- GEBARA, Ivone. Cultura e relações de gênero. São Paulo: CEPIS, 2002. __. Gênero e sexualidade: uma questão política. São Paulo: CEPIS, 2005.
- GIUMBELLI, E (Org.). Religião e sexualidade: convicções e responsabilidades. RJ: Garamond, 2005.
- HEILBORN, M. et all (Org.). Sexualidade, família e *ethos* religioso. RJ: Garamond, 2005.
- <http://pedagogiaemfoco.pro.br/mulher.02.htm>. Acesso em 18 de julho de 2007.

Links consultados

LOBO, Márcia. Uma história universal da fêmea. Grandeza e submissão sexual da mulher ao longo dos séculos. São Paulo>, Religare, 2005.

LOURO, G. Teoria Queer: uma política pós-identitária para a educação. In: Estudos Feministas, n. 02, 2001, 541 a 553.

LYSEBETH, André Van. Tantra,- o culto da feminilidade – outra visão da vida e do sexo. São Paulo: Summus, 1994.

MESLIN, M. A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa. Petrópolis: Vozes, 1992.

MILES, Rosalind. A História do Mundo Pela Mulher..Rio de Janeiro: LTC- Livros técnicos e Científicos Ltda, 1989.

MODESTO, E. A vida em arco íris. Depoimentos de homossexuais. SP: Record, 2006.

MONTOURA, Marina. Mulheres que brilham. Revista das Religiões, São Paulo, ed. de ,janeiro, 2004, edição 5, p.47-53..

MUSSKOPF, A. Além do Arco-Íris. In: STROHER, M.;SEIFELT, W.; MUSSKOPF, A. (Org.).À flor da pele. Ensaios sobre gênero e corporeidade. S Leopoldo: Sinodal, 2004: 139-168

_____. Talar Rosa. Homossexuais e o Ministério na Igreja São Leopoldo: Oikos, 2005.

_____. Uma brecha no armário. Proposta para uma Teologia Gay. São Leopoldo: CEBI, 2005.

NATIVIDADE, M. Homossexualidade masculina e experiência religiosa pentecostal. In: HEILBORN, M et all. Sexualidade, família e *ethos* religioso. R.Janeiro: Garamond, 2005.

NETO, C. Diários escolares: fragmentos e memórias de homossexuais no cotidiano escolar. In: www.armariox.com.br (acessado em 06 de setembro de 2007).

NICHOLSON, S (org). O novo despertar da deusa. O princípio feminino hoje. RJ: Rocco, 1993.

PENNICK, Nigel. Geometria Sagrada. Simbolismo e intenção nas estruturas religiosas. São Paulo: Pensamento, 1980.

PIRES, T. Muito além de Stonewall. In: MIX BRASIL (acessado em 09 de setembro de 2007).

POLLAC, Rachel. O corpo da deusa no mito, na cultura e nas artes. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Campos, 1997.

SCHERER,B.(Org.) As grandes religiões: Temas centrais comparados. Petrópolis: Vozes, 2005.

SCHEUNEMANN, A.; ROSE, A. (Org.). Homossexualidade, conjugalidade e violência. São Leopoldo: Oikos, 2005.

SCHLESINGER, H.; PORTO, H. Dicionário enciclopédico das religiões. Petrópolis: Vozes, 1995. V.2.

SCHULTZ, A. Isto é meu corpo – e é corpo de homem. In: STROHER, M.;SEIFELT, W.; MUSSKOPF, A. (Org.). À flor da pele. Ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: Sinodal, 2004, 169 a 193.

TAGER, D. En Islam, c'est le khata. In: Actualité des Religions, n. 5, 1999, 43.

UNESCO. Declaração Internacional da Tolerância. Paris: UNESCO, 1995.

VALLE, E. Experiência religiosa: enfoque psicológico. In: G. GORGULHO (Org.). Religião ano 2000. São Paulo: Loyola, 1998.

WANDER E. Santa Dica, santo mito. em <<http://www.overmundo.com.br/overblog/santa-dica-santo-mito>>. Acesso em: 11 de julho de 2007.

WILGES, I. Cultura religiosa: as religiões no mundo. Petrópolis, Vozes, 1982. V. 1.

www.angelfire.com/fl3/celebration2000 (acessado em 09 de setembro de 2007)

www.apfm.no.sapo.pt (acessado em 04 de julho de 2007)

www.armariox.com.br (acessado em 06 de setembro de 2007)

www.catolicasonline.org.br/biblioteca/bib_texto02.shtml. (acesso em: 23 abril 2004).

www.comunidadenovaesperanca.org/novo/home.asp (acessado em 01 de julho de 2007)

www.deutschewelle.de/brazil. (acesso em: 25 abril 2004).

www.glsplanet.terra.com.br (acessado em 20 de junho de 2007)

www.gph.org.br/ (acessado em 05 de maio de 2007)

www.grupodignidade.org.br/index.php (acessado em 03 de maio de 2007)

www.icmsp.org (**acessado em 06 de junho de 2007**)

www.jgbr.com.br (acessado em 01 de junho de 2007)

www.mixbrasil.com.br (acessado em 09 de setembro de 2007)

www.otrasovejas.org. (acessado em 20 de julho de 2007)

“ENSINO DO FATO RELIGIOSO” EM VEZ DE “ENSINO RELIGIOSO”. PARA QUÊ?

José Antonio Lages*

Resumo: *Dentre os diversos modelos de Ensino Religioso nas escolas públicas adotados no Brasil, destacamos aquele que se diz aconfessional e não proselitista, transposição didática da(s) Ciência(s) da Religião para os currículos escolares, aproximando-se muito daquilo que Régis Debray chamou de ensino do fato religioso. Que papel pedagógico exerce este modelo, tornando esta área de conhecimento epistemologicamente possível, necessária e até indispensável no currículo escolar? Essa parece ser a questão que deve ser enfrentada. Nossa hipótese é de que este modelo de Ensino Religioso assume um papel fundamental para o reconhecimento da diversidade e da afirmação do respeito para com o outro, principalmente frente ao crescimento dos mais diversos fundamentalismos, contribuindo para a aceitação do diferente, no contexto de uma formação para a solidariedade, com a construção de valores éticos para o exercício da cidadania, como resistência a diversas formas contemporâneas de dominação.*

Palavras-chave: *Laicidade. Ensino do fato religioso. Cultura. Alteridade. Solidariedade.*

Introdução

Este trabalho coloca em discussão um tema presente na sociedade brasileira contemporânea: o Ensino Religioso na escola pública sob o contexto da laicidade do Estado. Na primeira parte, investigaremos a construção sócio-histórica do conceito de laicidade, principalmente a partir do caso paradigmático francês. Para isso, utilizaremos autores que têm se especializado neste estudo como Roberto Blancarte, Danièle Hervieu-Léger e Demétrio Velasco.

Na segunda parte, analisaremos o caso do Ensino Religioso na escola pública, contextualizado na realidade brasileira. Verificaremos, de saída, que este tema é de extrema complexidade envolvendo uma série de variantes para uma abordagem equilibrada. Não há como trabalhar esta questão desconsiderando as conquistas republicanas do Estado laico, em particular a liberdade religiosa, bem como o reconhecimento da cada vez pluralidade religiosa no país.

Dentre os diversos modelos de Ensino Religioso nas escolas públicas adotados no Brasil, destacaremos aquele se diz aconfessional e não proselitista, como transposição

*José Antonio Lages é mestre em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) e doutorando pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), contato: professorlages@gmail.com

didática da(s) Ciência(s) da Religião para os currículos escolares, aproximando-se muito daquilo que Régis Debray chamou de *ensino do fato religioso*. Que papel pedagógico exerce este modelo, tornando esta área de conhecimento epistemologicamente possível, necessária e até indispensável no currículo escolar? O que está em jogo é o lugar do Ensino Religioso no âmbito público. Qual é a utilidade do Ensino Religioso para uma sociedade secularizada? Essa parece ser a questão que deve ser enfrentada de frente e dedicaremos a ela a terceira parte deste trabalho.

Buscaremos como referenciais teóricos para esta discussão autores como Frank Usarski, Faustino Teixeira, Danilo R. Streck, Luiz Felipe Pondé, Jorg Rieger, René Girard e Jung Mo Sung. Veremos que este modelo poderá assumir um papel fundamental para o reconhecimento da diversidade e da afirmação do respeito para com o outro, sobretudo frente ao crescimento dos mais diversos fundamentalismos, religiosos ou não. Além disso, pretendemos demonstrar que o estudo da religião nas escolas é fundamental, não só porque ela pode ser o mais despercebido instrumento de sustentação (teórica e prática) das mais diversas formas de dominação, inclusive historicamente do colonialismo, mas, principalmente, porque ela é uma referência, ao mesmo tempo, para as resistências locais a estas e a outras diversas formas de dominação.

1. A necessidade de um Estado laico e mediador

O termo *laicidade* possui uma grande imprecisão e ressonância em vários países do mundo. Sua origem é francesa – *laïcité* – mas não encontra um correspondente natural nos países de língua inglesa. Trata-se de um termo intraduzível e incongruente, confundida muitas vezes com combate à religião numa sociedade que se pretende pluralista. Mas a questão não se resume a uma dificuldade lingüística. Para Roberto Blancarte (2006) é necessário distinguir entre o conceito laicidade e o fenômeno laicidade.¹ Conceitos como este, utilizados na vida cotidiana, se referem a experiências históricas construídas e podem ser estranhos a outras sociedades e a outras experiências e conjunturas.

Temos atualmente o pluralismo e a diversidade como valores de convivência com importantes para a vida da humanidade. Neste novo marco, é necessário reformular o conceito de laicidade que se impõe cada vez mais como uma nova forma de organizar a convivência e as relações entre os grupos religiosos e o Estado. O objetivo final dessa nova forma não é alcançar a supremacia de um sobre o outro, mas sim reconhecer a dignidade e a autonomia das pessoas e garantir o exercício de sua liberdade. O foco agora são as pessoas e não mais o Estado nem as Igrejas.

¹ Laicidade não se confunde com secularização, esta é mais afeta à redução da influência da religião sobre a sociedade. Laicidade, por sua vez, se relaciona a regime cujas instituições políticas – o Estado, não apenas o governo – já não tem uma forma de legitimação sagrada. É necessário lembrar que não é a religião enquanto tal que a laicidade se opõe, mas a tutela institucional/clerical que a instituição religiosa entendia fazer pesar sobre o poder político (Estado).

Hervieu-Léger (2008) faz interessante relação entre modernidade e reconfiguração do campo religioso para poder discutir a questão da laicidade que deve ser colocada em novos termos. Ela afirma que as crises sócio-culturais costumam acompanhar os desequilíbrios econômicos ou até antecipá-los, como ocorreu em 1968 e agora, na Europa, sacudida pela crise financeira internacional. Nesses períodos, os sistemas religiosos tradicionais readquirem em formas novas um grande poder de atração sobre os indivíduos e sobre a sociedade.

Ela não está falando de *retorno do religioso* ou de *revanche divina*, mas são fenômenos que, pelo contrário, trazem à luz o caráter paradoxal da modernidade do ponto de vista da crença. De um lado, a perda do controle das crenças e práticas pelas instituições religiosas; por outro, a própria modernidade secularizada, geradora de utopia e opacidade, cria condições favoráveis à expansão da crença. Hervieu-Léger (2008) afirma, assim, que

secularização não é, pois, a perda da religião, mas o conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios para satisfazê-las. (HERVIEU-LÉGER, 2008: p. 41).

A privatização da religião na França foi resultado de uma política arquitetada por grupos secularistas, mas foi também a conclusão de um processo cultural verificado em todas as sociedades modernas. O panorama atual da França, marcado pela crise da educação, crescimento da população muçulmana e o desenvolvimento de novas religiões, além das mudanças internas em cada confissão religiosa, tem contribuído para desestabilizar o modelo de laicidade à francesa.

Sem dúvida, o caso francês é paradigmático. Blancarte (2006) afirma que esta noção aparece na França em 1870, mas há laicidade muito antes disso em outras sociedades. O México é um exemplo. É preciso assim isolar o caso francês como método para a sua compreensão. Para ele,

Não é preciso identificar laicidade com a separação Igreja-Estado nem com a República. Os franceses assim o fizeram, por uma questão de sua própria experiência histórica, e esta sua experiência virou um paradigma. A partir daí os franceses construíram o conceito de laicidade. A laicidade se estabelece ali com a separação e é criada pela República. Fala-se de Laicidade e República, não de Laicidade e Democracia, nem de Laicidade e Direitos Humanos. (In DA COSTA, 2006: p. 33).

Pelo menos uma laicidade no ensino público existia na França antes da separação Igreja-Estado. Pode-se então constatar que não se requer um regime de separação para que haja elementos de laicidade. Blancarte, então, propõe uma definição inicial: *“a laicidade é um regime social de convivência, cujas instituições políticas estão legitimadas principalmente pela soberania popular e não por elementos religiosos”*. (In DA COSTA, 2006 p. 33).

Uma das formas de se entender laicidade no caso francês é a *exclusão por substituição*. Esta forma se refere a um laicismo agressivo e militante que busca eliminar a pre-

sença da religião na vida social em nome da liberdade, paralelo ao paradigma da secularização entendido como a *eliminação* da religião da vida pública.

Mas quando passamos a falar de Estado laico? Este Estado laico pode ter a ver ou não com separação, pode ter a ver ou não com tolerância religiosa. O próprio caso francês mostra que pode haver um regime de cultos públicos reconhecidos sem haver laicidade neste momento. Então, qual é o ponto de ruptura? Blancarte responde que a ruptura se dá

quando se passa de um regime cujas instituições políticas estão legitimadas pelo sagrado a um regime cujas instituições políticas – o Estado, não apenas o governo – já não tem uma forma de legitimidade sagrada. Chega-se realmente à democracia e dá-se um passo para a laicidade. (In DA COSTA, 2006: p. 35).

É preciso então descobrir elementos de validade universal que, além do conceito laicidade, permitem explicar o fenômeno laicidade, inclusive para o caso brasileiro. Para Blancarte (2006) esses elementos são “*o progresso da liberdade de consciência e a autonomia em relação ao político – que significa um regime de separação necessariamente – a respeito das formas de legitimação*” (In DA COSTA, 2006: p. 24). Isto numa sociedade plural². A própria liberdade de crença depende da laicidade. É preciso, pois, falar em liberdades laicas em vez de liberdades religiosas.

É necessário, então, passarmos de uma *laicidade de incompetência* para uma *laicidade do conhecimento* (ou de inteligência), como afirma Régis Debray: “*a laicidade pública não é tudo a Cesar [...] mas sim a consciência e a liberdade dos homens chamados a viver juntos, apesar de tudo o que os separa, os opõe e os divide*”. (DEBRAY apud DA COSTA: 2006: p. 5).

Hervieu-Léger (2008) afirma que o Estado deve proteger as pessoas na sua relação com os grupos religiosos, mas deve também proteger o direito da livre escolha das pessoas e das associações de se organizarem livremente. Comum em muitos países, essa mútua legitimação da ação social do Estado e dos grupos religiosos constitui um elemento novo no contexto francês e, por extensão, na de vários outros países também. Não é um processo tranquilo, principalmente quando se colocam questões relacionadas aos direitos reprodutivos e à homossexualidade. Mas já existe grande contribuição comum para a prática cidadã que substituiu o enfrentamento de posições irreconciliáveis do passado. Observemos que as relações entre a República laica e as religiões podem se deslocar, e mesmo passar de um regime de neutralidade/desconhecimento relativamente pacífico que podemos chamar de *laicidade de incompetência* ou de *ignorância* ao de uma cooperação razoável em matéria de produção de referências éticas, de preservação da memória e da construção de vínculo social, a que podemos chamar de *laicidade do conhecimento*, de *inteligência* e de *compreensão*.

² Na América Latina, a laicidade surgiu não como resultado do pluralismo religioso, mas produto de uma determinação política para construir formas de legitimação diversas. Isto explica porque a laicidade se converte em luta política e anticlericalismo, mas originalmente não é bem assim, ou pode ser diferente no percurso de um determinado processo histórico.

2. Estado laico e Ensino Religioso na escola pública: outras perspectivas

A questão do Ensino Religioso na escola pública tem suscitado amplo debate na sociedade brasileira desde a Constituição de 1988 e a sua regulamentação pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN, Leis 9394/96 e 9.475/97). Sintetizando este debate que envolve organismos do Estado, gestores e órgãos da área de educação, confissões religiosas e setores acadêmicos, podemos estabelecer três grandes vertentes para esta discussão: 1ª) os que não admitem, em hipótese alguma, o Ensino Religioso na escola pública, escudados na defesa da laicidade do Estado; 2ª) os que admitem o Ensino Religioso na escola pública como área de conhecimento no currículo escolar, privilegiando a escolarização e não os interesses das confissões religiosas e os interesses políticos, como uma transposição didática da(s) Ciência(s) da Religião; 3ª) os que advogam o Ensino Religioso claramente confessional, utilizando as brechas originadas das contradições da própria lei, especialmente uma alteração posterior feita na LDBEN que prevê um órgão colegiado integrado pelas confissões religiosas para estabelecer os conteúdos a serem ministrados.

O debate do Ensino Religioso na escola pública frente à laicidade do Estado permanece no Brasil preso a um forte viés jurídico-político. Aqueles que são contrários a qualquer forma de Ensino Religioso na escola pública justificam a sua posição na defesa do caráter laico do Estado previsto na Constituição (art. 19) e em vários de seus dispositivos relacionados à dignidade da pessoa humana, à igualdade de todos perante a lei e ao dever da família, da sociedade e do Estado em relação às crianças e adolescentes. A preocupação é com a liberdade de consciência, de crença e de culto. (FISCHMANN, 2008).

Nossa hipótese é que é possível o Ensino Religioso na escola pública, como área de conhecimento curricular comprometido com a formação geral do educando, inclusive com a construção de valores para a sua cidadania, sem caráter confessional e sem objetivos proselitistas, com respeito à laicidade do Estado, à diversidade cultural e à pluralidade religiosa da sociedade brasileira.

Admitimos ser possível o estudo das religiões, e mais que isso, o estudo do que se baseiam todas as religiões, ou seja, a dimensão transcendental da vida humana - o sagrado – como área de conhecimento configurada num componente curricular no contexto do Estado laico. Os contrários a esta alternativa partem de um conceito fechado de laicidade, tão somente entendida como separação entre Estado e Igreja, sem levar em conta a construção social/histórica deste conceito refletindo as realidades próprias de cada sociedade, como já vimos. Percebe-se que quase sempre se apegam a um conceito militante, geralmente inspirado no caso francês, que Demétrio Velasco chamou de “*laicidade de exclusão por substituição*” (In DA COSTA, 2006: p. 16), mas que na própria França encontra-se hoje em plena revisão, conforme vimos em Hervieu-Léger.

Se a religião é uma das falas ausentes ou silenciadas no discurso acadêmico, na escola também o é, *sem nunca ter sido*. É de reconhecimento geral que todos os envolvidos no processo docente transmitem, conscientemente ou não, valores e princípios, in-

clusive de cunho religioso, aos educandos em todas as disciplinas. Afinal, se a ciência não é neutra, a educação também não o é. Mas fora da escola, com exceção de algumas confessionalidades, inclusive a Católica, ninguém assume o Ensino Religioso na escola pública, muito menos o Estado Federal e boa parte da Academia. Continua o silêncio ou o *lavar as mãos*, apesar de sua previsão legal, com todas as contradições e aberrações decorrentes dela.

Acreditamos que o convencimento sobre a conveniência do Ensino Religioso na escola pública se dá no âmbito maior de duas grandes questões. A primeira, já bastante consolidada, é a da *laicidade* do ensino que exclui os conteúdos religiosos como ameaça aos princípios que fundaram o Estado Moderno. A segunda, ainda fragilmente constituída, é a *fundamentação epistemológica* desse ensino como área de conhecimento. O convencimento sobre a primeira questão, sem levar em conta a segunda, acaba por abrir espaço para as confissões religiosas assumirem a condução do Ensino Religioso, uma vez que são possuidoras, segundo a própria concepção dada pelo Estado, dos conhecimentos religiosos (e até a LDBEN consagra esta concepção quando passa para as confissões religiosas a responsabilidade de definição de conteúdos).

Todos os esforços que já foram realizados no sentido de se construir uma prática coerente dessa disciplina gravitaram sempre em torno da questão da confessionalidade religiosa e da laicidade do Estado. É possível agora pensar um modelo que supere este impasse em nome da autonomia dos estudos de religião e da própria educação? A rigor, como já foi dito, o convencimento a ser feito é, pois, fundamentalmente de ordem epistemológica, ou seja, a demonstração do estudo da religião como área de conhecimento que goza de autonomia teórica e metodológica, sendo capaz de subsidiar práticas de ensino dentro dos sistemas de ensino laicos, sem nenhum prejuízo de suas laicidades, ao contrário, a favor delas.

Mas há também de se destacar sua função teleológica: Ensino Religioso na escola pública para quê? Que papel teria no currículo escolar? A própria escola tem uma função de formação? Hoje, já existe uma concordância geral de que sim! A educação formal escolar tem, assim, qual função? No contexto desta resposta é que é preciso situar o Ensino Religioso.

Toda ciência é ensinada nas escolas com finalidades pedagógicas e tem, portanto, crenças embutidas em seus programas. A educação não pode ser uma reprodução de princípios e métodos neutros, mas, sim, de valores a serem assimilados pelos educandos. A educação do intelecto e da vontade, na verdade, do ser humano em sua completude, funda-se numa teleologia: num tipo de pessoa e de sociedade que se deve e se quer construir. E este é um objetivo de toda a educação. O projeto político-pedagógico da escola deve assegurá-lo.

Dentro deste quadro geral da educação para a formação de valores e de cidadania, o que está em jogo é o lugar do Ensino Religioso. Qual é o papel do Ensino Religioso para uma

sociedade contemporânea, laica e secularizada? Essa parece ser a questão que está por trás de toda a discussão em torno da Constituição, da LDBEN e da própria laicidade do Estado.

Mas uma indagação resiste: a escola pode ensinar o conhecimento acumulado pela humanidade no que diz respeito a todas as áreas da natureza, da técnica e das humanidades, incluindo as mais diversas expressões da cultura, como as linguagens e as artes, mas não pode colocar a religião como objeto de estudo? Justamente a religião que é a matriz de todas as culturas? Mesmo com a sua previsão legal e reconhecendo a religião como um fenômeno que, em vez de seu desaparecimento previsto pelos defensores da *morte de Deus*, pelo contrário, ocupa um lugar público cada vez mais reconhecido, principalmente na América Latina, África e Ásia?

Não há como desconhecer o fenômeno religioso na sociedade, os enormes deslocamentos internos deste campo, sua presença e intervenção cada vez maior no espaço público, independente de qualquer regulamentação legal. Isso interessa às ciências sociais e, de modo especial, às ciências da religião. Há de interessar também ao aprendizado escolar, inclusive das escolas públicas, não somente no sentido de informar sobre aquele fenômeno, mas de ter consciência de seu papel na sociedade, de ter opinião sobre ele, de se posicionar como cidadão crítico e consciente. O Estado laico, portanto, tem algo a dizer sobre o Ensino Religioso na escola pública.

3. “Ensino do fato religioso” em vez de ensino religioso. Para quê?

Lembremos aqui de uma discussão muito comum nos meios acadêmicos em torno do estudo das religiões, mas que nós podemos de certa forma levar também para os meios escolares. Trata-se da proposta de alguns estudiosos da necessidade de certo “*ateísmo metodológico*” para se garantir a neutralidade do estudo da religião do ponto de vista científico, afastando-se qualquer tipo de contágio/contaminação religiosa, em paralelo com o argumento de que a religião deve estar ausente da escola pública, pois, também pelas mesmas razões, a religião não caberia num ambiente de estudo de disciplinas científicas. Diante do “*horror do invisível*”, esse procedimento metodológico acaba justificando não uma perspectiva de neutralidade objetiva, mas de “*militância anti-religiosa*”, como mostra Luiz Felipe Pondé:

O ‘ateísmo metodológico’ tem pavor de adentrar uma região de experiência interna humana que simplesmente desconhece, ainda que se diga especialista nela. Não seria a não experiência do fato religioso um caso particular e culturalmente recente de uma ‘miséria’ da cognição? (In TEIXEIRA, 2001: p. 57).

Na visão de Pondé, o argumento que sustentaria tal procedimento metodológico, ou seja, a exclusão apriorística da substância religiosa seria

uma postura essencialmente antirreligiosa na qual seria traída uma visão de experiência e vida religiosa como algo necessariamente danoso para a vivência racional e cognitivamente emancipada do ser humano. (In TEIXEIRA, 2001: pp. 54-55).

Não é preciso lembrar que esta visão criticada por Pondé e Teixeira pode ser encontrada não apenas nos meios acadêmicos, mas em vários outros segmentos da sociedade. Talvez seja um resquício de uma tradição marxista ortodoxa escudada no entendimento tradicional, mas hoje já bastante questionável, da religião como “*ópio do povo*”.

Mas o interessante é que, em vários segmentos políticos e acadêmicos reconhecidamente distantes da questão religiosa, seja pela sua postura filosoficamente atea e/ou agnóstica, seja pela sua clara origem ideológica marxista, começa-se a esboçar outra visão sobre o Ensino Religioso no âmbito público. Ninguém nada menos que Régis Debray, nos trazia uma posição bastante surpreendente. Interessante relatório seu de 2002 propôs o Ensino *do fato religioso* (*l'enseignement du fait religieux*) em vez do Ensino Religioso na escola pública, buscando uma aproximação *descritiva, factual e nocional* das religiões em sua pluralidade, sem nenhum tipo de privilégio e exclusividade com qualquer crença. O desafio apontado por Debray se refere à “incultura religiosa” dos estudantes das escolas públicas francesas, decorrente principalmente da ruptura das identidades religiosas herdadas o que dificulta, sem dúvida, a sua formação cultural geral.

Para Debray, o seu encaminhamento não se daria através de uma disciplina específica, mas através da ampliação do âmbito de outras disciplinas já existentes. Os professores receberiam uma preparação específica para ampliar a sua competência no trato dos assuntos relacionados aos saberes religiosos.

A inserção do estudo ‘do fato religioso’ não significaria romper com a tradição da laicidade francesa, mas passar de ‘uma laicidade de incompetência’ (o religioso, por construção, não nos interessa) a uma ‘laicidade de inteligência’ (é nosso dever compreendê-lo). (In SENA, 2007: pp. 72-73).

Faustino Teixeira (2007) afirma que não há como excluir a possibilidade do acesso à reflexão apropriada sobre o religioso na escola pública, levando-se em conta a importância do fator religião na sociedade brasileira e de sua relevância para a compreensão da nossa própria cultura. “*E as ciências da religião constituem um canal importante para possibilitar este exercício reflexivo: de aperfeiçoamento da compreensão do religioso como ‘objeto de cultura’, ou fenômeno de cultura*”. (In SENA, 2007: p. 73).

As tradições religiosas são portadoras de um “*rico patrimônio espiritual*” que para Teixeira (2007) justificam o seu estudo no âmbito escolar como área de conhecimento, mas, além disso, também um exercício de maior aproximação existencial, um contato mais estreito com elas. Teixeira avança ainda mais na concepção do ensino *do fato religioso* em relação a Régis Debray, afirmando:

E para isso, faz-se necessário também o aperfeiçoamento do ‘tato religioso’, que favorece a superação de uma certa mentalidade que resiste em adentrar-se em esferas particulares da experiência humana, limitando-se a reduzir o engajamento vivido pelo outro a uma mera ‘rapsódia de observações exteriores e frias’. Não há como compreender o contexto histórico das religiões, desconectando-o da ‘espiritualidade’ que o anima. (In SENA, 2007: p. 75).

Atualmente as legislações de todos os 16 estados federais alemães reconhecem a importância de uma alternativa ao Ensino Religioso tradicional (confessional, luterano ou católico), sob as mais diversas nomenclaturas. Para Usarski, é possível perceber naqueles diversos programas três áreas em que a Ciência da Religião deve desempenhar um papel como *disciplina de referência*:

Primeiro, um conhecimento pelo menos sobre as principais religiões do mundo e fenômenos tipicamente associados a elas. Segundo, o objetivo de gerar e aprofundar no aluno a atitude da tolerância enquanto integrante de uma sociedade multirreligiosa e pluricultural. E terceiro, o propósito de capacitar os participantes do curso a associar suas próprias preferências ideológicas a quadros filosóficos cujo caráter sistemático questiona ecletismos subjetivos ingênuos e a combinação ingênua de elementos de origem variáveis muitas vezes logicamente incompatíveis. (In SENA, 2007: pp. 57-58).

Danilo R. Streck (1998), partindo de um conceito aberto de ecumenismo, numa visão mais cultural que religiosa, defende a escolarização do conhecimento do fenômeno religioso como instrumento fundamental para o reconhecimento da diversidade e de afirmação do respeito para com o outro. Este respeito seria mais que tolerância, seria, na verdade, a aceitação do diferente,

na esperança de contribuir para uma educação que ajude as pessoas a sentirem o mundo como sua casa (oikos) comum, em constante processo de construção para que todos e todas nela tenham lugar. (STRECK, 1998: p. 39).

A partir desta primeira proposição, Streck (1998) avança em seus desdobramentos para concluir na necessidade do Ensino Religioso na escola pública como necessário na formação de crianças e adolescentes, principalmente frente ao crescimento dos mais diversos fundamentalismos, religiosos ou não. Teixeira acrescenta ainda que ele é também necessário para o *“aperfeiçoamento do olhar e da escuta do mundo e da alteridade e o respeito à sua dignidade, a percepção da riqueza e do valor de um mundo plural e diversificado e a recuperação da força espiritual das religiões.”* (In SENA, 2007: pp. 75-76).

Mas recorreremos agora a uma vertente teórica ainda não colocamos em relação ao Ensino Religioso na escola pública: os estudos subalternos ou pós-coloniais. Jorg Rieger (2008) afirma que o estudo da religião é fundamental, não só porque ela foi a primeira sustentação (teórica e prática) das mais diversas formas de dominação econômica, social, cultural e política do colonialismo moderno, mas principalmente porque ela é uma referência, ao mesmo tempo, para as resistências locais a estas e a outras formas de dominação contemporâneas relacionadas a questões de raça, gênero, opções sexuais, religiosas, etc. Se as culturas locais são fundamentais para se pensar e praticar um outro mundo possível, não é salutar pensar um projeto pedagógico sem considerar o imaginário religioso de todos os atores envolvidos com o projeto pedagógico da escola pública.

Rieger (2008) nos lembra que o impulso inicial para a opção preferencial pelos pobres da Teologia da Libertação foi teológico. Mas, em seguida, ele coloca duas questões

que nos interessam mais de perto: que diferença fazem Teologia e Religião a este respeito? Não seria qualquer referência sincera às margens ou ao subalterno suficiente para resistir ao colonialismo/neocolonialismo e levar os estudos pós-coloniais ao próximo passo? E nós acrescentaríamos: indo além da Teologia da Libertação, contextualizada na América Latina, que importância libertadora teria o estudo da(s) religião(ões) não apenas para o homem desse continente, mas para o homem no contexto de qualquer situação existencial, em qualquer lugar do mundo que esteja á margem ou nas fronteiras?

Na perspectiva do *estudo do fato religioso*, sabemos que todos os impérios coloniais modernos foram justificados religiosamente. Por este motivo o estudo crítico da religião é crucial para investigações pós-coloniais. E mais: nesta história o cristianismo precisa ser especialmente escrutinado. Rieger (2008) afirma que Walter Mignolo foi muito feliz quando apontou que o cristianismo se tornou o primeiro desenho global do sistema mundial moderno/colonial, depois da bem-sucedida expulsão dos judeus e árabes da Espanha e da conquista das Américas. Para Rieger

Como tal, o cristianismo tornou-se uma base ideológica importante sobre a qual as estruturas coloniais de poder podiam ser construídas. Uma religião que identificou Deus que está ao lado dos poderes coloniais, sejam eles os monarcas da Espanha e de Portugal, sejam os corpos governantes mais amplamente constituídos, sejam as tentativas dos Estados Unidos de “civilizar” a América Latina pós-colonial, deixou marcas para valer. Neste contexto, deixar de considerar o elemento religioso seria fechar os olhos para um dos motores do colonialismo. (RIEGER, 2008: p. 96).

Sabemos que desconsiderar o religioso leva a perder não somente a oportunidade de retrabalhar uma parte importante da história colonial e pós-colonial. E mais: levamos a perder também um elemento importante da resistência que continua em tempos pós-coloniais e chega até à contemporaneidade. Em muitos casos, assuntos religiosos fornecem sementes de tal resistência.

Em muitos lugares, comunidades de fé têm se envolvido em resistir a estruturas coloniais, conduzindo as suas vidas de modo alternativo. Rieger conclui que “*enquanto a história do colonialismo olha o cristianismo mais de perto, a história da resistência exige um horizonte religioso muito mais amplo, que inclui interesse por outras religiões e diálogo inter-religioso*”. (RIEGER, 2008: p. 101).

Assim, também numa perspectiva de formação para a tomada de uma consciência e de uma postura diante do mundo que Rieger chama de *pós-colonial*, o Ensino “*do fato religioso*” na escola pública tem um papel a cumprir. Um papel de preparar os alunos, a partir do estudo da(s) religião(ões), para uma vida de resistência frente a toda onda de formas desumanizadoras da vida, típicas da civilização pós-moderna em que vivemos.

Resta saber, nesta linha de raciocínio, se estudar os saberes religiosos na escola contribui para uma formação para a solidariedade? Por tudo o que falamos até agora, acreditamos que sim. Resistir ás estruturas de dominação neocoloniais é uma postura que exigirá um compromisso de solidariedade com os dominados ou excluídos.

Já ouvimos falar muito que a escola deve preparar para a vida. Trata-se de um jargão. Mas um jargão que continua bem verdadeiro e atual. Entendemos que preparar para a vida signifique encontrar um sentido último para ela. A educação escolar deve se pautar pela busca deste sentido e isto supõe o discernimento entre os muitos mitos que povoam a sociedade contemporânea.

Este sentido último para a vida não pode prescindir da solidariedade como um imperativo ético, como um valor, um movimento de ir ao encontro do outro, reconhecendo-se no outro sua própria dignidade humana numa profunda relação de alteridade. Solidariedade com o próximo e com os excluídos e vítimas da lógica sacrificial da idolatria do mercado (GIRARD, 1990). A educação para a solidariedade seria o caminho para *“reencantar a vida, ou seja, dar-lhe um sentido último, alcançar aquela situação em que se conclui que a vida vale a pena de ser vivida”* (SUNG, 2002), independentemente de qualquer crença religiosa.

No contexto do projeto político-pedagógico da escola, todas as disciplinas estão comprometidas com este objetivo. No entanto, os saberes religiosos ocupam uma posição de excelência. A experiência religiosa faz parte do acontecimento humano, com os fatos e os sinais que a expressam e por isso tem grande importância para o conhecimento teórico e para a tomada de uma posição diante da vida. Por isso, ela tem uma grande contribuição a dar para uma educação para a solidariedade, na busca de um sentido último para a vida.

Educar para a solidariedade é uma tarefa e um objetivo de todas as disciplinas escolares, mas, uma tarefa tão especial como esta, precisa de uma disciplina específica que sistematize as contribuições feitas por outras e desenvolva temas e experiências que precisam de uma atenção especial.

Morin, falando da necessidade de uma ciência antropossocial religada, que concebesse a humanidade em sua unidade antropológica e em suas dimensões individuais e culturais, reconhece que essa religação ainda está fora do alcance das ciências e que por isso é importante que o ensino de cada uma delas fosse orientada para a condição humana. Isso inclui as ciências naturais, pois a condição humana é, ao mesmo tempo, físico-químico-biológico-antropológico-social-simbólica. (SUNG, 2006: pp. 41-42).

Edgar Morin (2000) afirma que os saberes sobre os mitos e as religiões seriam orientados para o destino mítico-religioso do ser humano. De fato, as religiões, mitos e ideologias devem ser considerados em sua ascendência sobre as mentes humanas, e não mais como ‘superestruturas’. Morin (2000) chama essa disciplina ou ciência de *noologia* e afirma que ela está ainda por ser construída. Mas, diríamos nós, os trabalhos dessa área, que já existem, pelo menos no campo dos saberes religiosos, precisam ser mais conhecidos e desenvolvidos. De qualquer forma, uma nova ciência não submetida à totalitária racionalidade ocidental.

O estudo escolar dos saberes religiosos pode desde já resgatar o encanto por um sentido último da vida como quer Jung (2006). Para isso, aquele discernimento dos mitos

que povoam o nosso tempo há de passar necessariamente pela dessacralização do mercado e pela crítica à idolatria sacrificial do capitalismo. Esta será a porta de entrada para se posicionar a favor de uma sociedade mais humana e solidária. Assim também será possível reconhecer-se o papel do estudo das religiões no âmbito escolar em uma sociedade marcada pela diversidade cultural, pluralidade religiosa e receptiva à laicidade do Estado.

Conclusões

O Supremo Tribunal Federal (STF) deverá julgar brevemente duas Ações Diretas de Inconstitucionalidade (ADINs) sobre o Ensino Religioso na Escola Pública: a ADIN 4439, focada na questão do Acordo Brasil-Vaticano, já aprovado pelo Congresso (que tem força constitucional) e outra contra a Lei 3.459/2000 do Estado do Rio de Janeiro através da ADIN 3268 que, na prática, instituiu o ensino religioso confessional nas escolas públicas desse estado. Seja qual for a decisão do STF, a previsão constitucional do Ensino Religioso será mantida, a não ser que ela seja revogada por emenda do Congresso nacional, o que, no momento, está fora de cogitação.

Mas o STF pode julgar o Ensino Religioso na escola pública como constitucional e estabelecer aditivos, ou seja, normas e limites para o seu funcionamento. Afinal, estamos em plena fase da judicialização da política e, na prática, do Supremo têm exarado decisões judiciais que são verdadeiras normas de lei, em julgamentos de grande repercussão nacional.

Vê-se então que se trata de uma questão política relevante e que traz várias outras implicações para a sociedade brasileira. Mas a questão fundamental é: há necessidade do Ensino Religioso na escola pública? Este trabalho pretendeu, na verdade, iniciar uma discussão que busque dar uma resposta, ainda que parcial e provisória, a esta questão. Entendemos que um projeto de ensino religioso que busque realizar a leitura pedagógica da(s) Ciência(s) da Religião para a escola pública, como pretende o Sistema Estadual de Ensino do Paraná, poderá ter grande relevância para a educação. Ao finalizar este trabalho, podemos ressaltar algumas preocupações e alguns questionamentos que permanecem e nos obrigam a colocar o Ensino Religioso na escola pública na agenda da sociedade.

A educação parte do humano como razão fundante, se coloca permanentemente em suas estratégias e a ele direciona todos os seus objetivos. Para isso é importante esclarecer se a educação entra em choque com a religião. Assim, há necessidade de tornar mais clara a relação entre a educação e as religiões e que papel poderá exercer o ensino religioso na formação dos educandos no contexto do projeto político-pedagógico da escola.

Por outro lado, a escola prepara a pessoa para o convívio social. A cidadania trabalhada pela escola busca não apenas aquisição de conhecimentos, mas também informações teórico-metodológicas, sensibilização artística, formação política e preparação para a vida em sociedade. O conhecimento das religiões contribui de alguma forma com a formação da cidadania nesses diversos aspectos? É possível um diálogo da religião com a ciência, a arte, a política no espaço da educação? São questões a serem colocadas.

Sabemos que as tradições religiosas são portadoras de éticas que orientam e disciplinam a vida de seus seguidores na convivência interna do grupo e na vida social. O ensino religioso poderá contribuir na explicitação de consensos éticos a partir das tradições religiosas?

E por fim, o Ensino Religioso como estudo propriamente da religião, já que a ignorância religiosa tem sido uma grande fonte de sectarismos e intolerância. O estudo da religião na escola pode fornecer elementos que favoreçam o discernimento do fato religioso por parte dos estudantes. As tradições religiosas costumam se apresentar como um campo da verdade constituída. O estudo delas poderá lançar os germes para opções religiosas críticas e maduras.

Todos estes pontos sobre o Ensino Religioso são pautas da educação geral do cidadão. A educação laica para a cidadania não pode ignorar as religiões, pela sua forte presença e função social. É preciso decodificar criticamente as representações e práticas religiosas em nome da convivência sempre mais construtiva entre as pessoas e grupos, educar para a convivência social das diversidades confessionais, assim como tirar das tradições religiosas valores que contribuam com a vida humana na sua subsistência e convivência solidária.

Referências

- DA COSTA, Néstor (org.) *Laicidad en America Latina y Europa: repensando o religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Montevideo: CLAEH/PUERTAS, 2006.
- FISCHMANN, Roseli (org.). *Ensino Religioso em Escolas Públicas*. São Paulo: Factash Editora, 2008.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra-UNESP, 1990.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MORIN, Edgar. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- RIEGER, Jorg. Libertando o discurso sobre Deus. In *Estudos de Religião*, Ano XXII, n. 34, pp. 84-104, jan/jun. 2008. São Bernardo do Campo: Metodista, 2008.
- STRECK, Danilo R. Uma educação ecumênica: oito proposições sobre um tema controverso. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, n. 14, páginas 34-48, jul., 1998.
- SUNG, Jung Mo. *Educar para reencantar a vida*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. *Conhecimento e Solidariedade*. São Paulo: Salesiana, 2002.
- TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- _____. *Ciências da Religião e “ensino do religioso”*. In SENA, Luzia (org.). *Ensino Religioso e Formação docente: ciência da religião e ensino religioso em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2006, páginas 63-77.
- USARSKI, Frank. *Ciência da Religião: uma disciplina referencial*. In SENA, Luzia (org.). *Ensino Religioso e Formação docente: ciência da religião e ensino religioso em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2007, páginas 47-62.

ENSINO RELIGIOSO: DESAFIOS PARA A GESTÃO EDUCACIONAL DA ESCOLA PÚBLICA

Célia Smarjassi*

Resumo: *Este trabalho busca desenvolver uma reflexão sobre a gestão do Ensino Religioso na condição pós-moderna na qual a relação com o divino não seja mais pautada pelo medo, pela superstição e, principalmente, pelo fundamentalismo e pela violência, mas pelo princípio ético da solidariedade, do respeito, do reconhecimento mútuo e da tolerância. Elencar desafios impostos à gestão escolar; sobretudo na complexidade do contexto atual representa um problema ainda maior quando se busca promover um ensino público de qualidade que respeite as diferenças culturais, religiosas, individuais dos educando, sem, contudo recair numa orientação para valores. Essa meta exige do gestor mais do que competência técnica e política, exige competência humana, responsabilidade social e liderança como serviço. Gerir a disciplina Ensino Religioso em uma escola laica e plural requer do gestor um cuidado especial com as regras de convivência social democrática buscando fundamentos, princípios e rumos que norteiem a prática desse componente curricular de modo a alcançar a equidade entre os atores envolvidos dentro da instituição escolar. Com base nos pressupostos da Teoria da Complexidade nossa reflexão sobre o ER parte de uma perspectiva dialógica de compreensão do ER. O enfoque da ética complexa será priorizado em nossa análise crítica sobre a gestão educacional do ER. A metodologia utilizada baseia-se na pesquisa bibliográfica.*

Palavras-chave: *Ética, Gestão, Solidariedade, Complexidade, Ensino Religioso*

1. Introdução

Uma reflexão a partir da Filosofia, nos dias de hoje, implica trazer um pensamento que se proponha a favorecer a possibilidade de conclamar os homens a dar mais atenção a sua historicidade em vez de se apegar a suas verdades eternizadas e fundamentalistas. Neste trabalho, ensejamos pensar a gestão do Ensino Religioso na condição pós-moderna na qual a relação com o divino não seja mais pautada pelo medo, pela superstição e, principalmente, pela violência, mas pelo princípio ético da solidariedade, do respeito, do reconhecimento mútuo e da tolerância.

O artigo 19 da Constituição Federal Brasileira qualifica o Estado como laico. Entretanto, prevê no capítulo da Educação, por meio da LDB (Lei nº 9.394/1996), a obrigatoriedade do Ensino Religioso no currículo do Ensino Fundamental, ficando facul-

*Doutora em Ciências da Religião PUC/SP; Doutoranda em Educação UNESP/Ar. Professora da FAH/UNASP.

tativa a presença do aluno (art. 210§ 1º); delega aos sistemas estaduais e municipais de ensino competência absoluta para dispor sobre os conteúdos e a forma de executar a disciplina.¹

Para solucionar aspectos contraditórios inerentes da própria Lei, o Executivo assumiu, então, a responsabilidade de alterar o art.33 da lei 9.394/1996 por meio de um projeto de lei, originando a lei nº 9.475/97.

A questão do Ensino Religioso no Brasil é tão séria que no dia 05 de agosto de 2010, a Procuradora Deborah Duprat, da Procuradoria Geral da República, propôs uma Ação Direta de Inconstitucionalidade, com pedido de medida cautelar, a fim de que o Supremo Tribunal Federal realize a interpretação conforme a constituição do artigo 33, caput e parágrafos 1º e 2º da Lei nº. 9.394/1996, para assentar que o ER em escolas públicas só pode ser de natureza não confessional, com a proibição de admissão de professores na qualidade de representantes das confissões religiosas.

Discutir a admissão de professores já nos expõe um primeiro desafio à gestão, pois requer trazer à baila a questão da formação do professor de ER que, de imediato esbarra em um impasse histórico difícil de ser superado, pois esse componente curricular originalmente não foi concebido como uma disciplina integrante da Educação. O cenário revelador da formação do professor de ER dá-nos a clareza de que, mediante análise da literatura atual, fica patente uma colcha de retalhos na interpretação e aplicação desse componente curricular denotando o grande despreparo profissional para o exercício da disciplina.

O aparente despreparo para se implantar o autêntico ER revela-se, por exemplo, mediante o fato de que os professores que atuam nessa disciplina são, na maioria das vezes, improvisados pelas escolas que, na falta de um profissional qualificado pedagógica e cientificamente para exercer tal função, acabam solicitando às instituições religiosas um representante mais apto, do ponto de vista teológico, ou ficando à disposição de professores de outras áreas de ensino preencher sua carga-horária. Nesse sentido, muitas vezes, para estar na moda ou cumprir a legalidade, muda-se apenas a aparência das propostas; no fundo, porém, continua se fazendo a mesma coisa (SANTOMÉ, 1998, p. 10).

Outro desafio repousa no fato de que o ensino no âmbito da educação básica é um fenômeno complexo, e a docência revela-se como uma importante prática social não só porque se concretiza na interação entre professores e alunos, mas também porque “esses atores refletem a cultura e contextos sociais a que pertencem. A intervenção do professor é influenciada pelo modo como pensa e como age nas diversas facetas da sua vida” (SACRISTAN, 1995, p.66). O ER não é uma atividade cientificamente neutra, mas recheada de intencionalidade educativa, portanto, importante para a vida ética e social do educando, daí porque nos sentimos incitados a não ignorar, nem escamotear essa realidade que se configura, em nossa compreensão, um sério desafio para o gestor educacional.

¹ Cf. Sérgio R.A. JUNQUEIRA (et alii) Ensino Religioso. Aspectos legal e curricular, 2007.

Diante do exposto torna-se desafiante para o gestor repensar, a partir de contextos situacionais, quais são as necessidades formativas dos professores de ER. Quais as necessidades apontam e quais necessidades têm suscitado mal-estar para professor de ER para então, pensar em quais critérios se devem basear as ações de formação na atualidade e oferecer atividades formativas para esses docentes.

Continuando a análise, sobre a Ação proposta pela Procuradora da República destacamos outro impasse em relação ao ER. Sua solicitação para que o Supremo profira decisão de interpretação conforme redação do artigo 11, parágrafo 1º do Acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativa ao estatuto Jurídico da Igreja Católica do Brasil, aprovado pelo Congresso Nacional e promulgado pelo Presidente da República mediante o Decreto nº. 7.107/2010, para assentar o ER em escolas públicas só pode ser de natureza não confessional ou que seja declarada a inconstitucionalidade do trecho relativo à católica e de outras confissões religiosa constante no referido acordo. A procuradora Deborah Duprat postula que o Estado é laico e, portanto, não cabe a ele oferecer ER confessional nas escolas públicas, pois, assim fazendo estará inculcando nos alunos princípios e valores religiosos partilhados pela maioria. Também assevera pela contratação de professores desvinculados de qualquer tomada de partido e sem a participação de pessoas vinculadas a Igrejas.

Um breve panorama sobre o tema nos mostra que há problemas oriundos das brechas presentes na lei, da contradição explícita na questão de o Estado ser laico e, ao mesmo tempo oferecer a disciplina Ensino Religioso. Daí esse componente tal como proposto impõe, naturalmente, desafios ao gestor educacional público. Desse modo, torna-se relevante tecermos algumas palavras sobre a Gestão Educacional na escola pública.

A educação brasileira tem focado a gestão do ensino como um conceito ampliado para melhor compreender a complexidade dos problemas educacionais que exigem um olhar ativo e global e, ao mesmo tempo, uma “ação articulada, dinâmica e participativa” (LÜCK, 2011, p. 23). Assim, a gestão educacional é uma área importantíssima da educação que não pode ser negligenciada. Contudo, “aceitando-se que a gestão democrática deve implicar necessariamente a participação da comunidade, parece faltar ainda uma maior precisão do conceito de participação” (PARO, 2010, p. 16).

Tomando como pano de fundo os novos problemas e demandas que a escola enfrenta, e às quais ela deve responder acreditamos ser legítimo incluir no debate um importante desafio afeto à gestão educacional pública que é presença do ER em uma escola laica e pública, cuja prática em contexto nacional representa um terreno (acidentado) aberto a pesquisas básicas que solicitam muita reflexão e estudo, tendo em vista a complexidade que o envolve, afeitos a múltiplos significados, muitas vezes difíceis de captar, interpretar e traduzir.

A convivência entre as diferentes estruturas religiosas requerem um novo modelo de gestão escolar, mais sensível e preparada para ver a floresta como um todo, não ape-

nas árvores isoladas. Requer do gestor (enquanto diretor e ou professor) liderança como serviço para liberar energias, apoiar, orientar e inspirar a convivência social democrática entre os atores dos diferentes segmentos religiosos.

Nesse sentido é importante trazer a baila outro desafio: “Por sua característica de relação humana, a educação só pode dar-se mediante o *processo pedagógico*, necessariamente dialógico, não dominador, que garanta a condição de sujeito tanto do educador quanto do educando” (PARO, 2010, p. 108).

O caráter dialógico que deve permear o processo pedagógico no ER nos remete a buscar um referencial teórico que possa trazer alguma iluminação para se pensar questões que, entre outras, necessariamente passa pelo campo da ética. Assim, aproximando-nos, mais diretamente do nosso objeto de análise, pode-se dizer que o pensamento complexo defendido por Edgar Morin antecipa temas que vem ao encontro da compreensão quanto à essência da gestão democrática e participativa do ER tão imprescindível a prática do mesmo.

No que se segue, passaremos a levantar os principais conceitos que fundamentam a teoria da complexidade, e sua aplicação ao campo da ética que constituem o liame e o ponto de encontro de sua *auto-ética, antro-po-ética e sócio-ética* postulada como luz para se pensar a ética que deve permear as religiões em sua diversidade original, o que poderá trazer subsídio para a gestão da disciplina Ensino Religioso nas escolas públicas sem correr o risco de reduzi-la a transmissão de valores.

2. A Teoria Da Complexidade de Edgar Morin

O desenvolvimento do pensamento complexo tem seu ponto de partida quando Morin busca reconduzir o paradigma clássico aos seus limites, resguardando seu alcance e validade. Portanto, para compreender o problema da complexidade é preciso saber primeiro que há um paradigma simplificador. Segundo Morin,

O paradigma simplificador é um paradigma que põe ordem no universo, expulsa dele a desordem. A ordem se reduz a uma lei, a um princípio. A simplicidade vê o uno, ou o múltiplo, mas não consegue ver que o uno pode ser ao mesmo tempo múltiplo. Ou o princípio da simplicidade separa o que está ligado (disjunção), ou unifica o que é diverso (redução). Nessa vontade de simplificação, o conhecimento científico tinha por missão desvelar a simplicidade escondida por trás da aparente multiplicidade e da aparente desordem dos fenômenos (MORIN, 2005, p. 59).

Diante da simplificação na explicação dos fenômenos, Morin propõe o paradigma da complexidade. Mas antes é preciso tecer algumas considerações sobre complexidade já que essa ideia foi tratada de modo superficial e, por isso, suscita alguns mal entendidos.

Segundo Morin, o primeiro mal entendido refere-se a conceber a complexidade como resposta (simplista) quando na realidade é preciso entendê-la como desafio e inspiração para pensar. Também não pode ser considerada inimiga da ordem e da clareza.

O segundo mal entendido refere-se em atribuir à complexidade o aspecto de completude, pois a complexidade aponta para o contrário, para a incompletude do conhecimento. Para Morin, “Num sentido, o pensamento complexo tenta dar conta daquilo de que os tipos de pensamento mutilante desfaz, excluindo o que eu chamo de simplificadores e por isso Morin luta, não contra a incompletude, mas contra a mutilação” (MORIN, 2010b, p. 176). Nesse sentido, a complexidade persegue um conhecimento multidimensional, respeitando as diversas dimensões desse conhecimento. Em outras palavras, a complexidade apresenta-se como dificuldade, como incerteza e não como clareza e resposta.

Alcançar a complexidade suplanta qualquer definição prévia, pois existem complexidades e não uma complexidade. Para tanto, Morin recorre a diferentes caminhos, “avenidas”, que conduzem ao desafio da complexidade. Esse desafio percorre caminhos organizados por ordem e desordem.

A desordem traz em si dois polos: objetivo e subjetivo daí seu aspecto de incerteza. Já a organização é movida por alguns princípios básicos: o princípio do holograma, da organização recursiva e o princípio da dialógica. Desse modo, o pensamento complexo se utiliza do conceito básico de “sistema auto-organizado complexo” que remete à ideia chave de *unitás multiplex*. Trocando em miúdos, a organização, como o primeiro passo do sistema da complexidade consiste em associar em si mesma as ideias de unidade e de multiplicidade que, num primeiro momento se repelem e se excluem.

Fundamentado no princípio da complexidade Morin desenvolve um pensamento ético singular denominado auto-ética, sócio-ética e antro-po-ética.

3. A Ética Complexa: auto-ética-socio-ética-antro-po-ética

Para Morin é imprescindível “considerar uma ética sem outro fundamento que ela mesma. Quero dizer, não podemos encontrar uma justificação filosófica transcendente que permitiria integrar a ética em si mesma” (MORIN, 2011, p. 40).

Contudo, esse tipo de ética também carrega em seu bojo problemas de três ordens: o primeiro recai nas contradições éticas, isto é, no confronto de imperativos antagônicos; o segundo repousa no plano das incertezas éticas; o terceiro assenta-se à problemática do ‘eu’ em relação a si mesmo. O imperativo ético presente a qualquer momento poderá se deparar com a necessidade de se fazer escolhas, que muitas vezes envolvem riscos gerando o problema das contradições éticas. É sobre esse pano de fundo que se deve recolocar a ética, ou seja, numa perspectiva da complexidade.

Nas palavras do autor, “a ética se manifesta em nós de uma maneira imperativa, como exigência moral” (MORIN, 2007, p. 19). Essa carga ética tem sua gênese no interior do indivíduo e se lhe apresenta como um dever. Também emana de uma fonte externa por meio da cultura, das crenças, das normas de uma comunidade, que constituem regras coletivas. Além dessas fontes, acrescenta-se uma fonte anterior, originária da organização

viva repassada geneticamente. Essas três fontes são interligadas ao modo de um rizoma.

Nesse sentido, a ética complexa de Edgar Morin envolve três movimentos interdependentes alicerçados na tríade indivíduo-sociedade-espécie: a auto-ética, a sócio-ética e a antropro-ética.

A arquitetura desses tópicos baseia-se no cruzamento destes três eixos, e constitui três percursos diferentes de leitura que respondem pela ideia de ética complexa. É no centro dessa tríade complexa que emerge a consciência e o espírito humano, como afirma Morin:

Indivíduo-sociedade-espécie não são apenas inseparáveis, mas coprodutores um do outro. Cada um destes termos é ao mesmo tempo meio e fim dos outros (...). No seio desta tríade complexa emerge a consciência e nosso espírito propriamente humano. Esta é a base para ensinar a ética do futuro (Cf. MORIN, 2002, p. 113-114).

Como vimos, Morin começa a pensar sobre a ética destacando-a como uma exigência subjetiva que, por sua natureza, comporta vários elementos. O primeiro refere-se à religação ética claramente delineada em sua fala: “Todo olhar sobre a ética deve perceber que o ato moral é um ato individual de religação com o outro, religação com uma comunidade, religação com uma sociedade e, no limite, religação com a espécie humana” (MORIN, 2007, p. 21).

Este ponto da reflexão induz nosso pensador a abordar a questão da modernidade ética com seus *grandes deslocamentos* e rupturas na relação indivíduo-sociedade-espécie. Com a secularização da sociedade, o peso do imperativo religioso da ética é suplantado pelo próprio culto que a nação moderna requer e impõe em períodos de paz, vigorando apenas quando a pátria corre perigo. A era planetária advinda dos tempos modernos reclama, a partir do humanismo laico, uma ética metacomunitária para todos. Nela condicionam-se elementos da ética universalizada de Kant, porém, mostra-se insuficiente para Morin.

Assim, a autoética de Morin apresenta-se como possibilidade de uma ética do futuro por agregar o aspecto da responsabilidade, que como já declarara Hans Jonas, o aspecto responsabilidade fora negligenciado inúmeras vezes no tema da ética

Segundo Morin é possível levantar outra questão em que se abre um dos mais profundos debates em nossa sociedade, isto é, a questão da *crise dos fundamentos da ética* no mundo ocidental em que se percebe cada vez mais a ausência de Deus e a dessacralização da lei. A crise dos fundamentos da ética faz parte da crise geral dos fundamentos da certeza, do conhecimento filosófico, do conhecimento científico.

Por isso, a principal reivindicação do autor para se pensar a crise ética contemporânea é, simultaneamente, a crise da religação da tríade já mencionada que leva em sua entranha um anseio de reconciliação. O pensador prossegue defendendo que importa refundar a ética; regenerar as suas fontes de responsabilidade-solidariedade significa,

concomitantemente, regenerar o circuito de religação indivíduo-espécie-sociedade na e pela regeneração de cada uma dessas instâncias.

Essa regeneração pode partir do despertar interior da consciência moral, do surgimento de uma fé ou de esperança proveniente de uma crise, de um sofrimento, de um amor e, hoje, do chamado vazio ético e de sua deteriorização ética. Essas questões represadas na crise dos fundamentos não solicitam um novo fundamento para ética, mas novas fontes, novas energias para regenerá-la no circuito de religação, um retorno às origens, ou seja, às fontes cósmicas.

Daí porque o autor propõe a ética complexa, isto é, a ética da religação cuja missão é religar. Religar aos nossos, aos outros e à Terra Pátria. A ética complexa pressupõe que essa religação só possa ocorrer mediante a fraternidade e no amor. Segundo Morin, “a ética complexa é simultaneamente una e múltipla. Unifica no seu tronco comum autoética, socioética, antropológica. Nessa unidade/pluralidade, a ética complexa ordena que assumamos eticamente a condição humana” (MORIN, 2007, p. 195).

Diante dos argumentos expostos podemos inferir que a ética complexa repousa sobre a ambiguidade e a contradição além de comportar a aposta e a estratégia. Daí seu caráter de incerteza quanto aos resultados. Outro ingrediente que a torna complexa é por ser uma ética da compreensão que, por sua vez, reconhece e respeita a complexidade humana em todas suas nuances.

Diante disso é possível concluir que a ética complexa é frágil, pois é uma ética da aposta, e reclama por inúmeras reformas. Complexa, essa ética se assenta na dialógica em que racionalidade, amor e poesia estão em permanente dinâmica e nunca se dá por acabada, concluída. Daí seu objetivo de se regenerar continuamente para não se reduzir à moralina. Busca regenerar o humanismo em duas perspectivas: o humanismo ético de respeito mútuo universal e o humanismo antropocêntrico. O humanismo regenerado acredita na possibilidade da metamorfose das sociedades rumo a uma Terra Pátria. Por isso, a ética complexa fundamenta-se na esperança ligada à desesperança. Conforme declara Morin: “a esperança do possível é gerada sobre o impossível” (MORIN, 2007, p. 199).

Queiroz põe em relevo “um item especial das conclusões que aparecem ao final da obra. Refere-se à tarefa de resistência. Resistir é a atitude que possibilita unir compaixão e compreensão no enfrentamento à crueldade do mundo, da vida, da sociedade e a barbárie humana, principais fontes das crises que atravessamos” (QUEIROZ, 2008, p. 37).

Resumindo, a ética complexa apresenta-se como uma ética de resistência a crueldade do mundo e à barbárie humana impelindo o homem à tolerância, a compaixão, à mansidão e à responsabilidade. Daí viver humanamente é assumir plenamente as três dimensões da identidade humana: a identidade individual (autoética), a identidade social (socioética) e a identidade antropológica (espécie) resistindo a qualquer coisa que tente impedir a plenitude desse viver através da fé ética que é o amor. Para tanto, é preciso assumir a responsabilidade pelo futuro do homem.

4. A Aplicação Do Pensamento Ético Moriniano ao ER

Como anunciado neste trabalho, uma reflexão sobre aspectos éticos na gestão do ER a partir do pensamento de Edgar Morin é o nosso tema central. Considerada a condição em que se encontram os debates atuais sobre o ER no Brasil, buscamos abrir uma análise dos desafios impostos a esse componente curricular a partir de uma discussão da ética e de sua articulação com a gestão educacional objetivando alcançar princípios e rumos que possam colaborar no sentido de viabilizar uma convivência democrática e solidária. Revisitando a História da Educação no Brasil observamos que a história do ER, especialmente de seu retorno à grade curricular em 1996 tem sido escrita por meio de uma linguagem de conflito e contradições. Por isso, a gestão da disciplina Ensino Religioso em uma sociedade laica e plural requer a compreensão de quão complexa é a sociedade.

Este cenário de conflitos e contradições revela-se desafiador para todos os atores envolvidos e solicitados a aceitar compreender o diferente. Assumir comportamentos e valores de modo a contribuir para que se crie um ambiente harmônico e de respeito às crenças, solidarizar-se com posturas religiosas silenciadas seja por ignorância de quem medeia as relações, seja por métodos autoritários impostos pela força da maioria hegemônica. Isso acirra a questão de como, no interior de uma mesma instituição de ensino repleta de diferenças culturais e religiosas é possível gerir a disciplina ER direcionada por um objetivo pedagógico comum: o fenômeno religioso.

Em conformidade com essas necessidades, a intuição fundamental de nossa reflexão consiste em trazer à tona aquilo que é de particular interesse para nós: mostrar as possibilidades que o pensamento complexo aplicado à ética poderá oferecer-nos um sustentáculo teórico para pensar a gestão do ER num momento em que o homem parece ter perdido seus parâmetros éticos a ponto de deixar a humanidade universal em situação de risco, sobretudo porque a humanidade encontra-se fragmentada, desorientada, desestabilizada. Pensar o ER nesse contexto, acreditamos não ser tarefa fácil para a gestão educacional.

O tema da complexidade pressupõe uma relação dialógica, em que o todo e a parte têm o mesmo valor, em que o indivíduo não pode ser compreendido separado da espécie e da sociedade, que em última instância, compõem o planeta, afinal, complexo quer dizer “tecido juntos”. Assim sendo, cada um de nós carregamos a identidade terrestre, planetária. Nesse sentido, nenhuma religião, cultura, posição social poderá ser maior que a identidade terrestre impregnada em cada sujeito. Portanto, não há de prevalecer minorias ou maioria religiosa, mas o ser humano, o outro de mim mesmo.

A ética complexa em seus pilares auto-ética, sócio-ética e antro-po-ética pode nos inspirar a reflexão, a motivação para repensar a possibilidade de viver a pluralidade das confissões na própria confissão de fé. Inspirar os homens a se reconhecerem mais como seres portadores da mesma identidade terrestre, ainda que distantes pelas multifaces da pluralidade religiosa e cultural peculiar ao mundo contemporâneo e pós-moderno.

Essa ética caracterizada pela solidariedade, pelo respeito, pela responsabilidade e pelo reconhecimento mútuo da condição humana não se alcançaria por meio de lição de moral, portanto não estamos pregando o ER apenas como transmissor de valores. “Ela deve ser formada nos espíritos a partir da consciência de que o humano é ao mesmo tempo indivíduo, parte de uma sociedade, parte de uma espécie” (MORIN, 2007, p. 20). Não podemos negar essa tripla concepção.

Entretanto, Morin lamenta: “Ora a educação para a compreensão está ausente dos nossos ensinamentos” (MORIN, 2007, p. 19). O reconhecimento mútuo de que a compreensão mútua entre os humanos, tanto próximos como estranhos, é imprescindível para a superação do escândalo da incompreensão que permeia as relações humanas. Cientes dessa realidade e necessidade, Morin acredita que ensinar a compreensão “constituiria uma das bases mais seguras da educação para a paz, à qual estamos associados por essência e vocação” (MORIN, 2007, p. 20). Sob essa perspectiva, cabe aos gestores educacionais, mediante o ER privilegiar a educação para a compreensão do fenômeno religioso em suas diferentes faces e aceitação da diversidade religiosa como algo natural no mundo complexo.

Entendemos que, num mundo onde muitas religiões expressam a falta de amor, a limitação, o descaso e o desrespeito com outras expressões religiosas, explicitando uma total falta de respeito com aqueles que não partilham a mesma fé, a ética complexa de Edgar Morin apresenta-nos uma inspiração para o exercício de fecundas reflexões na atualidade, sobretudo para que possamos compreender que a identidade e a humanidade se revelem numa *práxis* que supere fronteiras étnicas, culturais, religiosas, sociais, econômicas, no intuito de congregar e integrar olhares e ouvidos despidos de qualquer tipo de preconceito.

Acreditamos que a ética complexa de Morin poderá auxiliar-nos na reflexão filosófica do ER de modo a defendermos a integração harmônica entre o indivíduo, a espécie e a sociedade, entre católicos, protestantes, cristãos, judeus, islâmicos, budistas, enfim, entre eu, o outro e o planeta como partes imprescindíveis à beleza do caleidoscópio. Desse modo, a questão do ER não pode ficar à margem das discussões acadêmicas em congressos educacionais, tampouco da agenda do gestor escolar. Enfim, a ética complexa pode nos levar a refletir sobre a dialógica na relação indivíduo-espécie-sociedade de modo fazer prevalecer o respeito mútuo e a luta pelo reconhecimento e os estados de paz.

Conclusão

Ao propor uma reflexão abordando os desafios que o ER impõe à gestão educacional não tivemos a pretensão de promover uma compreensão ampla e definitiva do assunto tendo em vista que o debate sobre esse componente curricular permanece aberto à discussão, *práxis* imprescindível na vigência de modelo aberto de construção de conhecimento inerente da democracia que deve contemplar a escola. Objetivamos sim, levantar algumas questões para a reflexão sobre as diferentes “organizações” do ER nos sistemas

de ensino, a fim de motivar a reflexão sobre práticas pedagógicas dessa disciplina no intuito de repensar os significados das ações realizadas à luz da legislação vigente.

Chamou-nos a atenção o fato de que, após busca bibliográfica a respeito dos desafios impostos à gestão escolar não termos encontrado (até o momento) nada que abordasse o tema do ER como desafio à gestão. Assim, considerando a ausência de reflexão sobre o tema podemos inferir que a orientação do assunto não é percebida de modo a considerar a mudança paradigmática que deve reger esse componente curricular, mas muitas vezes, norteadas por um antigo e perigoso modelo explicitando uma compreensão limitada do mesmo gerando ineficiência e ineficácia por inclinarem para o distanciamento e para a ignorância das diferenças religiosas, sobretudo das minorias.

Talvez mereça um estudo mais aprofundado investigar qual a consciência (concepções, crenças e práticas) que os gestores têm sobre a questão do ER, qual seu papel em relação a assegurar a efetivação plena e democrática desse componente curricular.

Almejamos identificar duas dimensões que coexistem quando se fala em ER, ainda que em nossa busca não conseguíssemos detectá-las: a dimensão do ER e a dimensão da Gestão Escolar como parte e todo do sistema educacional. Essa visão hologramática de Educação nos encaminhou para trazer ao debate uma reflexão sobre a ética moriniana a fim de motivar um olhar para o ER como parte e todo do sistema educacional, portanto, como mais um desafio a ser enfrentado pelo gestor comprometido com a educação integral do aluno.

Em conclusão, ainda que provisória, podemos dizer como Antônio Machado que, “é ao andar que se faz o caminho”, Do mesmo modo, a gestão educacional democrática só se faz fazendo, ou seja, diante de tantos impasses em torno do modo como gerir o ER, não podemos nos acomodar, é preciso construir o caminho do ER, mesmo entre acertos e erros, e como a “ética da resistência” não podemos parar o trabalho de pesquisa, de luta, de defesa pelo reconhecimento, crescimento e plena realização da disciplina que nos leva a crer que todos somos tecidos juntos fazemos parte da mesma espécie, carregamos a mesma identidade. Daí, enquanto indivíduo devemos desenvolver e praticar a auto-ética que “é, antes de tudo, uma ética de si para si que desemboca naturalmente numa ética para o outro” (MORIN, 2007, p. 93). Desse modo, acreditamos em que na gestão do ER a ética seja sua parte vital, e que assuma fins éticos como prioridade nos seus projetos pedagógicos. Nesse sentido, é mister assumir postura ética e olhar para o ER de modo a enxergar e enfrentar os desafios que lhes são inerentes em vez de ignorá-lo. Para isso pareceu-nos bastante oportuno o estudo da ética da complexidade de Morin que nos conclama para olharmos com a mesma atenção e respeito o todo e a parte. Finalizando, deixamos o caminho de nossa reflexão sobre a gestão democrática participativa do ER em aberto, pois é possível e é preciso recomeçar a viagem sempre, ainda que seja necessário abrir novo caminho caminhado.

Referências

- ALMEIDA, Maria da Conceição. Um Itinerário Do Pensamento de Edgar Morin. In: *IDEIAS*. Ano 2- n°. 18, 2004. Disponível em: WWW.projetounisinos.br. Acesso em: 20/02/2012
- BRASIL. Lei nº 9.475 de 22 de julho de 1997. Da nova redação ao artigo 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília: Diário Oficial da União, de 23 de julho de 1997, seção I.
- BRASIL, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. AÇÃO DIRETA DE INCONSTITUCIONALIDADE. . Disponível em: WWW.stf.jus.br. Acesso em: 10/10/2012.
- LÜCK, Heloisa. *Concepções e Processos Democráticos de Gestão Educacional*. Petrópolis: 7ª. Ed, Editora Vozes, 2011.
- _____. O Método 6. Ética. In: *FAMECOS*. P.Alegre: N. 27, /08/ 2005: p. 139-143.
- MORIN, Edgar. *O Método 3. O conhecimento do conhecimento*. 3ª. ed. PAlegre, Sulina,2005.
- _____. *O método 6. Ética*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2007.
- _____. *Meus Demônios*. 5ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2010 a.
- _____. *Ciência com consciência*. Tradução: Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. 14ª. Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil Editora, 2010b.
- _____. *Edgar Morin: Ética, Cultura e Educação*. (org. Alfredo Pena-Vega Et all) 4ª. Ed. São Paulo: Ed. Cortez, 2011
- PARO,Vitor Henrique. *Gestão democrática da escola pública*. São Paulo: 2010
- QUEIROZ, José J. Pensar a Ética em tempos de crise: Reflexões Colhidas do Método 6 de Edgar Morin. *Notadum libro 11*. CEMOrOC- FEUSP/ IJI- Universidade do Porto, 2008. Disponível em: WWW.Hottopos.com. Acesso em: 20/10/2011
- SACRISTÁN, J.G. Consciência e ação sobre a prática como libertação profissional dos professores. In: NOVOA, A. (org.) *Profissão Professor*:2ª.ed. Porto: Ed.Porto,1995
- SANTOMÉ, Jurjo T. *Globalização E Interdisciplinaridade.O currículo integrado*.Porto Alegre: Artmed Ed. , 1998.

PROFESSOR DE ENSINO RELIGIOSO NO CURSO DE GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA UNIMONTES

Rosana Cássia Rodrigues Andrade*

Resumo O ensino religioso como área de conhecimento, integrando o currículo escolar e formação básica do cidadão, gerou preocupação quanto à necessidade de formar profissionais habilitados para o exercício pedagógico dessa área. O estudo objetiva analisar a formação do professor de ensino religioso no curso de graduação em Ciências da Religião da Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes, para compreender as concepções que fundamentaram as propostas pedagógicas no período de 2001 a 2012. Trata-se de uma pesquisa qualitativa utilizando análise documental referente aos projetos político-pedagógicos dos cursos de Ciências da Religião e atas oficiais, que constituem parte integrante das práticas educacionais. A escolha dos documentos não ocorreu de forma aleatória, sendo definidos pelos propósitos da pesquisa. A análise dos dados foi realizada através da técnica de análise de conteúdo fundamentada em Bardin (2004). O estudo revelou que o curso implantado em 2001, foi de caráter emergencial, com a finalidade de habilitar professores para trabalhar com Educação religiosa, não mais na modalidade do específico cristão. As propostas de 2001 e 2006 foram constituídas por disciplinas oriundas do currículo de Teologia e a partir de 2009 as matrizes curriculares passaram a buscar a valorização da diversidade de opções religiosas considerando a sua relatividade, oferecendo uma base metodológica para a abordagem da dimensão religiosa em seus diversos aspectos e manifestações. Estudos iniciais retratam que a formação destes professores ainda é desafio para instituições formadoras, seja como reflexão ou proposta de mudança institucional.

Palavras-Chaves: Ensino Religioso. Conhecimento. Formação de Professores

1. Introdução

Esta comunicação partilha alguns apontamentos advindos de uma pesquisa documental de natureza qualitativa, que objetiva analisar a formação do professor de Ensino Religioso no curso de graduação em Ciências da Religião da Unimontes – Universidade Estadual de Montes Claros, buscando compreender as concepções que fundamentaram tal proposta no período de 2001 a 2012.

Desta maneira, pensar sobre a concepção de currículo para o Ensino Religioso na Unimontes tem contribuído na construção da identidade dessa disciplina como área de conhecimento da educação básica. Para tanto vem fomentando discussões em torno de questões tais como a tentativa de superação das tradicionais aulas de religião e as reais

* Mestra pela UNIMONTES

possibilidades de efetivação de uma disciplina laica com orientações para o conhecimento científico, tendo como finalidade fortalecer o respeito às diversas culturas e religiões.

2. Trajetoria do Curso de Ciências da Religião da Unimontes

O curso de Ciências da Religião, em nível de Licenciatura Plena, oferecido pelo Departamento de Filosofia, com a finalidade de qualificar o professor de educação religiosa, iniciou-se em 2001. No decorrer desse processo ocorreram significativas modificações nos Projetos Políticos Pedagógicos do Curso descritos a seguir.

2.1. O Curso de Ciências da Religião na Modalidade Emergencial Modular

A oferta desta graduação, em 2001, foi resultado da convergência de vários fatores, dentre os quais se destacava especialmente a carência de professores com formação para atuar no Ensino Religioso. O curso, portanto, nasceu da solicitação dos professores atuantes na área, sem qualificação, que buscavam uma formação superior, capaz de oferecer uma base teórica compatível com as exigências da prática educativa, e ainda em função da escassez de professores habilitados para desenvolver atividades de Ensino, Pesquisa e Extensão nesta área. Essa demanda tornou-se ainda mais evidente a partir da vigência do Parecer 97/99 do Conselho Nacional de Educação – CNE (BRASIL, 2013), que estabelecia que não lhe compete autorizar, reconhecer ou avaliar cursos de licenciatura em ensino religioso cujos diplomas tivessem validade nacional. O Parecer define que compete aos estados e municípios organizarem os conteúdos das disciplinas nos seus sistemas de ensino e as normas para habilitação e admissão dos professores. Portanto esse parecer responsabiliza os sistemas estaduais pela formação e admissão dos professores para suprir os quadros da rede pública.

Atentando para os contornos legais traçados para a área de conhecimento em questão o curso de Curso de Ciências da Religião implantado pela Unimontes, vinculado ao Departamento de Filosofia, teve como objetivo promover a qualificação de professores para ministrarem Educação Religiosa na Educação Básica, tendo em vista uma formação profissional compatível com as necessidades fundamentais da educação.

Uma formação sólida, rigorosa e ampla, buscando contemplar a diversidade cultural e religiosa brasileira, com vistas a corrigir distorções que vem ocorrendo nesta prática de ensino, uma vez que os professores são leigos. Assim sendo, realizam uma forma de catecismo, de doutrinação a partir de dogmas e orientações da religião específica que professam (UNIMONTES, 2001, p. 8).

O curso pautou-se em uma sólida fundamentação filosófica, teológica e pedagógica, valorizando o pluralismo e a diversidade cultural presentes na história da humanidade, capacitando o acadêmico para uma ação pedagógica que levasse em conta os conteúdos e a metodologia adequados à construção do conhecimento significativo, para pro-

porcionar a vivência dos valores éticos, morais e espirituais, na perspectiva do exercício pleno da cidadania. Sendo assim, o licenciado em Ciências da Religião estaria apto a atuar como docente de Educação Religiosa na Educação Básica conforme a legislação vigente. Além disso, o docente poderia avançar seus estudos em cursos de pós-graduação em Ciências da Religião ou áreas afins e atuar na Educação Superior.

Segundo os documentos analisados, o profissional de ensino religioso formado pelo Curso de Ciências da Religião, deve considerar “a escola como: lugar de saber (conhecimento); lugar de saber fazer (habilidade); lugar de ser (ética)” competência intelectual e técnica, criatividade, consciência profissional e política. (UNIMONTES, 2001, p. 09).

O curso foi organizado em módulos, com atividades em sala de aula, com funcionamento às sextas-feiras (noite) e sábados (manhã e tarde) totalizando 15 h/a semanais, nos inter-módulos previa o desenvolvimento de atividades acadêmicas orientadas. O curso teve duração de 36 meses, com carga horária total de 3.200 h/a, sendo assim distribuída: 1.980 h/a dos módulos, 540 h/a inter-módulos e 680 h/a de Estágio Supervisionado. O início do curso foi em março de 2001 e terminou em dezembro de 2003. Ele foi autofinanciado, em 36 parcelas de R\$182,00, pagas pelos alunos. Esse curso foi ministrado na cidade de Montes Claros/MG.

A fundamentação básica do curso sustentou-se em quatro bases: legal, filosófica, epistemológica e metodológica, descritas a seguir.

A Base Legal – A aprovação da Lei n.º 9394/96 – Lei de Diretrizes e Bases da Educação (BRASIL, 2013), que normatiza a estrutura e o funcionamento da Educação Brasileira, em todos os níveis de ensino; abre um amplo debate sobre as inovações quanto aos processos de formação de profissionais da educação bem como sobre as instituições responsáveis por essa formação. O projeto estava fundamentado nos artigos 33, 62, 53 Incisos I, II, III, IV, V, VI e VII, 87 § 4º, da referida Lei.

A Base Filosófica – preocupou-se com a qualidade na formação dos profissionais da educação básica, fundamentada na prioridade nacional de valorização do magistério, através de novas estratégias de formação, qualificando-o adequadamente, face às exigências da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

A Base Epistemológica – buscou ressignificar o ensino na perspectiva do “aprender a aprender”, desenvolvendo uma prática educativa planejada e sistemática, voltada para a valorização do conhecimento dos bens culturais e do trabalho, para que o egresso do curso de Ciências da Religião estivesse apto a atuar competência no exercício da docência na educação básica, com espírito investigativo e questionador, na busca de soluções para os problemas postos na realidade na qual está inserido.

Base Metodológica - os fundamentos didático-metodológicos previstos para o desenvolvimento do curso previam de um processo mediador da cultura e do conhecimento e tinham como base o instrumento teórico-prático, inspirado no “aprender a aprend-

der” e no “saber pensar”, os quais englobam, num todo, a apropriação do conhecimento disponível e o seu manejo criativo e crítico, possibilitando o domínio do conteúdo e a aquisição de uma prática consciente, no sentido de que fosse capaz de provocar mudanças desejadas pelos agentes da escola básica .

A estrutura curricular estava estruturada em três grandes núcleos de formação: formação humana, formação pedagógica e formação específica. Os núcleos foram organizados em áreas de conhecimento de forma a proporcionar a integração vertical e horizontal das áreas/disciplinas, que podiam se desdobrar em matérias e atividades. Essa estrutura buscou assegurar: a interdisciplinaridade, pressuposto fundamental da organização e operacionalização do curso; a possibilidade de aprofundamento das áreas de estudo; e a busca de integração teoria-prática, através de experiências inovadoras em sala de aula.

Nessa estrutura curricular a disciplina Prática de Ensino foi iniciada a partir do primeiro período, constituiu-se de conteúdos trabalhados por um professor com atividades direcionadas para a ação docente na educação básica e no quinto e sexto períodos articuladas com o estágio, ou seja, quem respondeu pelo trabalho com essa disciplina foi o professor de Estágio Curricular Supervisionado.

O Estágio Curricular Supervisionado teve início no quinto período e foi realizado nas escolas regulares de educação básica, como formação em serviço.

O Trabalho de conclusão de curso foi uma monografia desenvolvida a partir da disciplina Metodologia Científica que, além disso, forneceu as diretrizes para elaboração de trabalhos acadêmico-científicos.

O curso foi submetido ao processo de reconhecimento por parte do Conselho Estadual de Educação, em 2003. Da avaliação realizada pela comissão de verificação, decorreram algumas implicações que foram detalhadas no parecer final.

Na visita do Conselho Estadual de Educação/MG para a avaliação do curso, foram sugeridas algumas modificações no currículo. A primeira apontava para a necessidade de enriquecer as referências a partir das sugestões contidas nos Parâmetros Curriculares Nacionais e do fórum permanente da área. A comissão de avaliação sugeriu que fosse substituída a disciplina Línguas Clássicas por outra de melhor aproveitamento para o acadêmico, tendo em vista que a proposta de estudar três línguas (latim, grego e hebraico) como previa a ementa, em 60 horas, mostra-se impraticável. Outras sugestões diziam respeito a: introduzir no currículo os conteúdos dos fundamentos epistemológicos da Educação Religiosa; na disciplina Psicologia Analítica, introduzir obras de autoria do autor Carl Jung, pois, se são obras bastante acessíveis, então tornaria a bibliografia mais adequada à ementa; redefinir os programas das disciplinas História da Religião II e Tópicos de Cultura Judaica, uma vez que os conteúdos das mesmas são amplos e se sobrepõem; acrescentar na ementa da disciplina História de Livros Sagrados, o estudo de outras literaturas sagradas, como o Confucionismo, Taitismo e o Espiritismo, pois da forma que estava no projeto havia a indicação somente da Bíblia. Foi sugerido também acrescentar ao

título e à ementa da disciplina Tópicos sobre a Cultura Afro-Brasileira, que contemplasse a Cultura Ameríndia, uma vez que a religiosidade do povo brasileiro tem em sua formação, a matriz indígena; redefinir as bibliografias das disciplinas História do Pensamento Oriental, Antropologia da Religião, História da Música Sacra, Filosofia da Religião e Metodologia da Educação Religiosa, pois algumas obras relacionadas não se mostravam compatíveis com as ementas.

O teor dessas considerações foi um dos pilares que nortearam os debates para a reformulação curricular produzida ao longo dos anos de 2004 e 2005. Em 2006 foi apresentado um novo Projeto Pedagógico para funcionar de forma regular na Unimontes, com previsão de turmas ingressantes no primeiro semestre de 2007.

2.2. O Curso de Ciências da Religião na Modalidade Regular

Transcorridos três anos da conclusão do Curso de Ciências da Religião na modalidade emergencial/modular foi criado o curso de Ciências da Religião na Unimontes com proposta de funcionamento regular.

A universidade, ao oferecer o curso de Ciências da Religião de caráter regular e gratuito, buscou atender as mesmas necessidades daquele ofertado anteriormente, ou seja, para aqueles professores que atuam na área sem formação específica. Além disso, debatia-se o interesse em forma de exigência, o que muitos diretores de escolas e pedagogos reivindicavam que era o desejo em ver um professor de Ensino Religioso que não fosse proselitista, mas preocupado com discussões de temas tais como ética, diversidade, tolerância religiosa, senso crítico, política, dentre outros temas.

A seleção para ingresso no curso se deu mediante processo seletivo realizado anualmente, com funcionamento em regime semestral, conforme calendário escolar aprovado. O primeiro processo seletivo para o curso distribuiu 35 vagas, sendo 25 vagas no processo seletivo universal e 10 vagas para os candidatos inscritos no PAES – Programa de Avaliação Seriada para acesso ao Ensino Superior na Unimontes.

Conforme o projeto pedagógico do curso, o objetivo geral propunha promover a qualificação de professores para ministrarem Ensino Religioso na Educação Básica, alterando desta forma nos objetivos a nomenclatura de ensino religioso para educação religiosa como estava estabelecido no projeto anterior.

Esse Projeto Político Pedagógico manteve a organização curricular em três grandes núcleos de formação como no currículo de 2001, observando a duração mínima de 2.800 horas, dos quais 400 h/a para o estágio curricular supervisionado, 400 h/a para a prática de formação e 240 horas para as Atividades Acadêmico-Científico Culturais (AACC), programadas para ocorrer ao longo dos semestres do curso como aponta a Resolução CNE/CP 02, de 19 de fevereiro de 2002. (BRASIL, 2013)

Portanto, o curso de Licenciatura em Ciências da Religião teve sua estrutura curricular composta de: Conteúdos Curriculares de Natureza Científico-Culturais, Prática de Formação, Atividades Acadêmico-Científico Culturais e Estágio Supervisionado. O curso oferecido era composto por 7 períodos de disciplinas teórico-práticas, com duração prevista de três anos e meio.

Transcorridos três anos da implantação do curso de Ciências da Religião na modalidade regular, um grupo de professores sentiu a necessidade de promover alterações no Projeto Político Pedagógico do curso como descrito a seguir.

2.2.1. O Projeto Político Pedagógico do Curso de Ciências da Religião 2010

O Projeto Político Pedagógico do curso de Ciências da Religião que passou a vigorar em 2010 foi aprovado pelo Colegiado do Curso em setembro de 2009. Esse projeto propôs um tempo de integralização mínima de três anos e meio e uma carga horária de 3.240 h/a.

Esse Projeto focou-se, especialmente, no estudo científico do fenômeno religioso e do seu ensino nas escolas públicas e privadas. Tais discussões apontaram para a necessidade de um profissional qualificado, não em uma determinada teologia confessional, mas justamente nas Ciências da Religião por ser este campo do conhecimento o mais adequado, pois propõe uma abordagem multidisciplinar do fenômeno religioso.

A organização curricular passou a ser composta por um Eixo Transversal, por Eixos Integradores e por Núcleos/Dimensões Formadoras. Esta organização apresenta temas/assuntos inter-relacionados, vinculados à realidade e construídos na relação participativa de pesquisa, reflexões, debates e produções acadêmicas que superem a estrutura disciplinar rígida.

O curso como nos projetos pedagógicos anteriores foi desenvolvido em 7 períodos, sendo um período por semestre.

Foram realizadas nesse projeto alterações que se referem basicamente a inclusão de disciplinas que atendessem mais especificamente a proposta inovadora do curso e a exclusão de outras disciplinas. As inovações implementadas tenderam por oferecer ao profissional de educação uma sólida fundamentação nos estudos do fenômeno religioso, valorizando o pluralismo e a diversidade cultural presentes na história da humanidade, capacitando-o para uma ação pedagógica que levasse em conta os conteúdos e a metodologia adequados à construção do conhecimento significativo, para proporcionar a vivência dos valores éticos, morais e espirituais, na perspectiva do exercício pleno da cidadania. Nessa direção foram necessárias alterações na estrutura curricular, incluindo na disciplina Cosmologia das Religiões Primitivas Orientais os Escritos Ameríndios no 1º período.

Foi remanejada para o 2º período a disciplina Sociologia da Educação e acrescentada ao currículo as disciplinas Iniciação Científica, Metodologia Científica, Filosofia e Antropologia Cultural, Antropologia Filosófica. No 2º período foram retiradas as disciplinas Cultura e Tradições Religiosas e Tópicos da Filosofia Grega.

As disciplinas Textos Sagrados, Escritos de Matriz Afro-Brasileira e Kardecista foram remanejadas para o 5º período e acrescentadas também ao currículo as disciplinas Religião e Ética e Psicologia da Educação .

A disciplina Metodologia da Educação I e II passaram a compor a estrutura curricular dos 3º e 4º períodos. Neste mesmo período foi substituída a disciplina Cosmovisão das Religiões: Reforma e Contra-Reforma por Cosmovisão das Religiões: Protestantismo. Foram acrescentadas as disciplinas Introdução à Pesquisa em Ciências da Religião, Libras e retirada a disciplina Tópicos de Filosofia Moderna. A disciplina Estrutura e Funcionamento do Ensino Fundamental e Médio que estava no sexto período foi remanejada para o quarto período.

No 5º período a Disciplina Cosmovisão das Religiões-Expansão do Cristianismo na América Latina e no Brasil foi substituída por Cosmovisão das Religiões: Kardecismo, Afro-Brasileiras e Ameríndias; e foram excluídas as disciplinas: Tópicos de Filosofia Contemporânea, Seminário de Pesquisa em Ciências da Religião e História da Educação Religiosa no Brasil e acrescentada Trabalho de Conclusão de Curso (TCC I, II).

No 6º período foi mantida a disciplina Cosmovisão das Religiões: Movimentos Religiosos Pentecostais excluindo dessa disciplina o estudo sobre Movimentos espiritualistas. Foram excluídas também as disciplinas Arte e Religião, Filosofia da Religião; e acrescentadas Teologias das Religiões: Cristianismo e Religiões Mediúnicas, Religião e Literatura.

No 7º período foram excluídas as disciplinas Tópicos de Cultura Afro-Brasileira e da Cultura Ameríndia, Movimentos Sociais e Tradições religiosas e acrescentadas as disciplinas Filosofia da Religião e Estudos Fenomenológicos da Religião.

Mesmo com essas alterações o projeto manteve a distribuição de sua carga horária entre os Conteúdos Curriculares de Natureza Científico-Culturais, Prática de Formação, Estágio Supervisionado e, ainda, Atividades Acadêmico-Científico Culturais.

Esse projeto manteve as disciplinas eletivas e/ou optativas .

A estrutura curricular desse projeto tinha a previsão de disciplinas teórico/práticas, isto é disciplinas onde parte da carga horária das aulas teóricas fossem cumpridas com aulas de campo que previam no mínimo 5 horas e o máximo de 15 horas. Essas disciplinas estão descritas na tabela abaixo:

Tabela 01– Descrição das disciplinas com aulas de campo por período - Projeto Político Pedagógico do curso de Ciências da Religião – Unimontes 2010.

DISCIPLINAS	PERÍODOS
<i>Cosmovisão das Religiões Africanas e Americanas.</i>	1º
<i>Textos Sagrados Orientais e Escritos Primitivos Americanos</i>	
<i>Antropologia Cultural</i>	
<i>Cosmovisão das Religiões Judaísmo e Cristianismo</i>	2º
<i>Textos Sagrados: Tora e Bíblia</i>	
<i>Sociologia da Religião</i>	
<i>Cosmovisão das Religiões Islamismo</i>	3º
<i>Textos Sagrados: Alcorão</i>	
<i>Religião e Ética</i>	
<i>Cosmovisão das Religiões Protestantismo e o Nascimento da Modernidade</i>	4º
<i>Cosmovisão das Religiões: Kardecismo, Umbanda, Candomblé e religiões ameríndias.</i>	5º
<i>Escritos de Matriz Afro-brasileira e kardecismo</i>	
<i>Psicologia da Religião</i>	
<i>Religião e Arte</i>	
<i>Cosmovisão das Religiões: Novos movimentos religiosos e pentecostais</i>	6º
<i>Teologias das Religiões</i>	
<i>Mística e Espiritualidade</i>	
<i>Cosmovisão das Religiões: Manifestações Religiosas nos sertões das Gera</i>	7º

Fonte: Unimontes, 2010, p.43

Compreende-se como aula de campo:

A inserção empírica dos acadêmicos orientados pelo professor no campo religioso das seguintes maneiras: Visita aos locais de culto, observação de rituais e palestras ministradas sobre o tema religioso, entendendo que o profissional de educação religiosa deve conhecer a diversidade do campo religioso que atuará (...) negando qualquer tipo de preconceito em relação às religiões e seus praticantes. (UNIMONTES, 2010, p. 43).

Portanto as aulas de campo são um diferencial do curso, sendo um recurso metodológico que dinamiza o estreitamento entre teoria e prática e tem o objetivo de propiciar aos futuros educadores do Ensino Religioso a formação ampla, compreendendo que viver uma religião é um direito livre e humano, que colabora com a formação ética das futuras gerações.

Foi proposta também nesse Projeto Político Pedagógico a criação do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Religião – NEPER, visando articular atividades de estudos, linhas de pesquisa, grupos e projetos de pesquisa sobre o fenômeno religioso contextualizado, principalmente, na área de abrangência e atuação da Unimontes.

2.2.2 – O Projeto Político Pedagógico do Curso de Ciências da Religião de 2012

Em agosto de 2012, o colegiado do curso de Ciências da Religião aprovou o novo Projeto Político Pedagógico do curso para as turmas ingressantes a partir do primeiro semestre de 2013. A necessidade de elaborar um novo Projeto Político Pedagógico emergiu dos relatos e escritos dos acadêmicos durante o estágio e na prática da profissão, uma vez que os conhecimentos que eles estavam obtendo na universidade não relacionavam com a prática. O curso privilegiava mais a pesquisa do que a licenciatura, formando mais um pesquisador do que um professor. Sendo assim empreendeu-se um processo de discussão com vistas à adequação da sua matriz curricular, buscando organizar um currículo de oportunidades pedagógicas que articulassem os conteúdos epistemológicos, necessários à prática profissional, a uma formação cultural e pedagógica diversificada, inclusive com maior inserção na realidade escolar. Desse modo ampliou-se o tempo de duração do curso para que este se mantivesse nos mesmos moldes dos demais cursos de licenciatura oferecidos pela Unimontes.

O curso passou a apresentar um tempo de integralização mínimo de quatro anos e máximo de 6 anos, tendo um acréscimo de um período letivo quando passou para 8 períodos. Foi ampliada a carga horária do curso, de 3.240 para 3.750 horas/aula.

O campo de atuação do egresso foi ampliado, pois, além de exercer a docência na Educação Básica e no Ensino Fundamental ele poderá também prestar assessorias e consultorias às instituições religiosas ou outras instituições que de alguma forma lidam com a questão religiosa.

Os conteúdos curriculares de natureza científico-culturais continuaram nesse projeto se constituindo de Atividades Teóricas e Atividades Orientadas relativas ao TCC – Trabalho de Conclusão de Curso, assim como também as Atividades Acadêmico-Científicas Culturais, que passaram a ser desenvolvidas em todos os módulos com a realização de seminários e projetos temáticos. Neste caso, os acadêmicos são acompanhados por um professor com uma carga horária de 2 h/a semanais. A Prática de Formação passou a ser iniciada a partir do 1º período. Esta constitui-se em conhecimentos trabalhados pelo professor de cada disciplina que as direcionava de forma interdisciplinar para a ação docente na educação básica. O estágio supervisionado nesse projeto passou a ter início no 5º período e culminando no 7º período, mesmo o curso tendo 8 períodos. Os professores do curso optaram em deixar o último período, ou seja o 8º para que os acadêmicos envolvessem basicamente com o trabalho de conclusão de curso.

Neste projeto foi incluída a figura do coordenador de TCC que foi assumida por um professor do curso com formação na área com título de Mestre em Ciências da Religião.

Quanto ao novo fluxo curricular foram realizadas grandes modificações, retratadas nas tabelas 02 e 03:

Tabela 02 – Disciplinas excluídas do Projeto Político Pedagógico de 2012 por período - Curso de Ciências da Religião – Unimontes

DISCIPLINAS	PERÍODOS						
	1º	2º	3º	4º	5º	6º	7º
<i>Textos Sagrados Orientais e Escritos Primitivos</i>	x						
<i>Ameríndios</i>							
<i>Antropologia Cultural</i>	x						
<i>Metodologia Científica</i>		x					
<i>Textos sagrados tora e biblia</i>		x					
<i>Textos Sagrados – Alcorão</i>			x				
<i>Religião e Ética</i>			x				
<i>Metodologia da Educação Religiosa</i>			x	x			
<i>Hermenêutica dos Textos Sagrados</i>				x			
<i>Religião e Arte</i>					x		
<i>Religião e Literatura</i>						x	
<i>Conflitos Éticos Religiosos Contemporâneos</i>						x	
<i>Estudos Fenomenológicos da Religião</i>							x
<i>Ecumenismo e Diálogos Inter-religiosos</i>							x

Fonte: Unimontes, 2010, 2012.

Tabela 03– Disciplinas incluídas no Projeto Político Pedagógico de 2012 - Curso de Ciências da Religião – Unimontes

DISCIPLINAS	PERÍODOS							
	1º	2º	3º	4º	5º	6º	7º	8º
<i>Ciências da Religião e Eurocentrismo</i>	x							
<i>Estudo de Campo I,II, III, IV, V</i>	x	x	x	x	x			
<i>Hermenêutica da linguagem religiosa:</i>						x		
<i>Religião e consciência ético religiosa</i>						x		
<i>Teologias Marginais – Teologia da Libertação, Prosperidade, Catolicismo Popular</i>							x	
<i>Psicologia da religião</i>			x					
<i>Metodologia da Pesquisa em CRE</i>		x						
<i>CRE e Estudos Culturais Pós-Colonialistas I</i>		x						
<i>CRE e Estudos Culturais Pós-Colonialistas II</i>			x					
<i>CRE e Temas Transversais I, II, III, IV</i>		x	x	x	x			
<i>Antropologia da Religião</i>				x				
<i>Expressões de experiência religiosa</i>					x			
<i>Seminário de pesquisa I, II</i>					x	x		
<i>A Terapêutica das Religiões</i>							x	
<i>Diálogo Inter-Cultural e Inter-Religioso</i>							x	
<i>Religião e Cinema</i>								x
<i>Religião e Poder</i>								x
<i>Estudo das Estéticas Religiosas</i>								x

Fonte: Unimontes, 2012.

Percebe-se que há uma diversificação de disciplinas nas Matrizes Curriculares, correspondendo com a busca intensa dos professores, de montar uma proposta que por meio da mesma, seja possível caminhar para além das religiões, além das teologias confessionais, além das tradições cristãs.

Por sua natureza multidisciplinar o curso de Ciências da Religião possui em sua estrutura curricular disciplinas que exigem que sejam ministradas por mais de um professor. Essas disciplinas estão descritas a seguir na tabela 04.

Tabela 04 – Disciplinas ministradas por mais de um professor por período - Curso de Ciências da Religião – Unimontes

DISCIPLINAS	PERÍODOS
<i>Cosmovisão das Religiões: Judaísmo e Catolicismo.</i>	3º
<i>Cosmovisão das Religiões: Kardecismo e Afro-Brasileira.</i>	6º
<i>Teologias das Religiões: Catolicismo, Protestantismo e Religiões Mediúnicas.</i>	6º
<i>Hermenêutica da Linguagem Religiosa: Introdução e Linguagem Religiosa.</i>	6º
<i>Teologias Marginais: Catolicismo Popular, Teologia da Libertação, Teologia da Prosperidade.</i>	7º

Fonte: Unimontes, 2012, p.43-44

Estas disciplinas podem ser ministradas por 02 ou até 03 professores. Seguindo a ementa destas disciplinas, terminada a carga horária destinada a cada cosmovisão, teologia e hermenêutica, o professor responsável pela próxima, inicia o cumprimento de sua carga horária.

As Aulas de Campo nesse Projeto Político Pedagógico não integram a carga horária das aulas teóricas, tornando-se disciplina denominada Estudo de Campo I, II, III, IV e V, que são ministradas do 1º ao 5º período.

A proposta do Núcleo dos Estudos e Pesquisas em Religião – NEPER sofreu algumas alterações nesse projeto, dentro da linha de pesquisa I: Fundamentos Epistemológicos e Metodológicos da Ciência da Religião, foi mantido somente um grupo de pesquisa intitulado Teoria e Prática da Religião no Horizonte do Sagrado. Na linha de pesquisa II: Religiões e Campo Simbólico, dentro do tema de estudo acrescentou-se Estudos Culturais.

O presente grupo de pesquisa estabeleceu como pretensão desenvolver pesquisas sobre o Pentecostalismo e as religiões afro-brasileiras considerando sua hibridez e

processos sincréticos como integrantes de um processo civilizatório sertanejo, especialmente as denominações presentes no sertão norte - mineiro.

3. Conclusão

Buscamos neste trabalho apontar os resultados iniciais de pesquisa desenvolvida, através da pesquisa documental, que tem como objetivo examinar documentos relativos a formação de professores (os projetos pedagógicos do curso desde a sua implantação, e documentos oficiais tais como atas de reuniões do Colegiado Didático do curso e do Conselho Departamental do Centro de Ciências Humanas, onde o curso está vinculado). O tema está longe de se esgotar em uma breve comunicação. Aqui foi possível apenas sinalizar o percurso que foi trilhado a partir da elaboração de diversos Projetos Políticos Pedagógicos elaborados durante o período de 2001 a 2012. Constatamos no âmbito dos documentos analisados, a importância que este curso teve como pioneiro em uma universidade pública em Minas Gerais. Oscilando entre um eixo mais cristão-teológico, e outro mais plural, enquanto estudo das religiões e do fenômeno religioso de forma geral. O curso abriu novos caminhos para o estudo acadêmico da religião, em meio a lutas e tensões internas à universidade e externas a ela. Assim, o curso veio a romper paradigmas solidificados, a propor novos locais e formas de se pensar e estudar a religião, e ao abrir caminho para a reflexão autônoma e interdisciplinar sobre o fenômeno religioso e sobre as religiões. O curso busca formar um profissional, que conheça essa diversidade de uma forma que não seja levado pela intolerância, olhando para essa diversidade com mais naturalidade.

Desta forma os Projetos Políticos Pedagógicos com funcionamento a partir do primeiro semestre de 2010 e primeiro semestre 2012 buscaram ampliar a busca por uma valorização da pesquisa, de forma que possibilitasse a imersão do acadêmico no campo da pesquisa sobre religião, o que pode ser comprovado através da disciplina intitulada Estudo de Campo, que tem objetivado trabalhar um viés antropológico e cultural bastante significativo para a compreensão dos fenômenos religiosos contemporâneos.

Essas novas propostas apresentadas nos Projetos Políticos Pedagógicos trazem uma valorização das disciplinas pedagógicas dentro do curso de Ciências da Religião, pois, focadas na formação do professor, deixa o curso de licenciatura com a cara da licenciatura, sinalizando que a formação pedagógica profissionaliza o docente.

Referências

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Trad. Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 2004.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm> Acesso em 15 maio de 2013.

BRASIL. Parecer CNE/CP 97/99 – aprovado em 06/04/1999. Formação de Professores para o Ensino Religioso nas Escolas Públicas de Ensino Fundamental. Disponível em <<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/PNCP097.pdf>> Acesso em 15 maio de 2013.

BRASIL. Resolução CNE/CP 2, de 19 de fevereiro de 2002. Institui a duração e a carga horária dos cursos de licenciatura, de graduação plena, de formação de professores da Educação Básica em nível superior. Disponível em <<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CP022002.pdf>> Acesso em 15 maio de 2013.

UNIMONTES. Universidade Estadual de Montes Claros. Projeto de criação do Curso de Ciências da Religião Modular emergencial - Habilitação Educação Religiosa. 2001.

UNIMONTES. Universidade Estadual de Montes Claros. Processo de reconhecimento do curso Ciências da Religião n/ 43445 aprovado em 17 de Julho de 2003.

UNIMONTES. Universidade Estadual de Montes Claros. Projeto de criação do Curso de Ciências da Religião Regular – Habilitação em Ensino Religioso 2006.

UNIMONTES. Universidade Estadual de Montes Claros. Colegiado do Curso de Ciências da Religião - Parecer de aprovação do Curso 25/08/2009.

UNIMONTES. Universidade Estadual de Montes Claros. Projeto Político Pedagógico do curso de Ciências da Religião 2010 foi aprovado pelo Colegiado do Curso 25/09/2009 .

UNIMONTES. Universidade Estadual de Montes Claros. Projeto de Restruturação; Curso de Licenciatura Plena em Ciências da Religião - Habilitação em Ensino Religioso 2010.

UNIMONTES. Universidade Estadual de Montes Claros. Colegiado do Curso de Ciências da Religião - Parecer de aprovação do Curso 31/08/2012

UNIMONTES. Universidade Estadual de Montes Claros. Projeto de Restruturação; Curso de Licenciatura Plena em ciências da Religião - Habilitação Educação Religiosa. 2012.

A ABORDAGEM DA FINITUDE NO CURRÍCULO DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES DE ENSINO RELIGIOSO/PA: CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Rodrigo Oliveira dos Santos*

Resumo: *Este estudo pretende destacar, por meio da pesquisa qualitativa e do paradigma hermenêutico-fenomenológico, algumas considerações acerca da abordagem da finitude no currículo de formação de professores para o Ensino Religioso no Pará, haja vista que, para esse componente curricular, a temática em torno desta se apresenta como central, a ponto de nortear toda a sua prática educativa na Educação Básica, conforme orienta os PCNER. A partir do diálogo metodológico com o currículo do curso de formação desses professores, percebe-se certo distanciamento e articulação entre a área tomada para essa formação, no caso, as Ciências da Religião, assim como a sua prática, o Ensino Religioso, implicando, de certa forma, na formação desses professores.*

Palavras-chave: *Finitude. Currículo. Hermenêutica. Formação de Professores. Ensino Religioso.*

Introdução

Desde a promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, a Lei nº 9.394/1996, busca-se desenvolver uma política para Formação de Professores de Ensino Religioso (ER) no Brasil nos mesmos moldes das demais formações para as áreas do conhecimento que compõem o currículo da Educação Básica (EB).

O cerne da questão é política e aponta para a responsabilidade do Ministério da Educação (MEC) que até hoje não emitiu Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação desses professores, muito menos Parâmetros Curriculares Nacionais para a disciplina, deixando a critério dos Sistemas de Ensino Básico (SEB) e Instituições de Ensino Superior (IES) tal responsabilidade.

Os Conselhos de Educação Municipais, Estaduais e Federais que autorizam/reconhecem essa formação no país apontam para as Ciências da Religião (CR) como área do

*Mestrando em Educação (PPGED/UFPa) na Linha de Pesquisa Educação: Currículo, Epistemologia e História. Bolsista da CAPES. Líder do Grupo de Pesquisa em Educação e Religião na Amazônia (GPERA). Bolsista da CAPES. Membro do grupo de pesquisa em Filosofia, Ética e Educação (GPFEE/UFPa) e Hermenêutica, Antropologia e Educação (GPHAE/UFPa). Professor de Ensino Religioso da rede estadual do Pará e municipal de Belém. E-mail: naumamos@yahoo.com.br

conhecimento capaz de assegurar o caráter epistemológico e pedagógico do ER, também defendida entre vários pesquisadores que se dedicam a referida área e sua relação com a educação (PASSOS, 2007; SOARES, 2010, JUNQUEIRA, 2008, 2010, 2011).

Nesse contexto, destaca-se o Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER), criado em 1995, com a finalidade de assumir essa pasta, acabando por ficar responsável pela leitura pedagógico-didática e metodológica do ER, congregando, formando e apoiando os profissionais que ministram esse componente curricular em todo território nacional.

Após a sua criação, o FONAPER logo organizou os Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso (PCNER) em 1996 e publicados em 1997 e, posteriormente as Diretrizes Curriculares Nacionais do Curso de Licenciatura Plena em Ciências da Religião/Ensino Religioso, encaminhados ao MEC, por duas vezes, em 1998 e 2009 (JUNQUEIRA, 2010, 2011), mas sem nenhum avanço nessas questões fundamentais para operacionalização da disciplina, restando a operacionalização e sua implementação a por meio dos SEB e IES, a saber, dos procedimentos para a definição dos conteúdos, assim como as normas para a habilitação e admissão dos professores, em conformidade com a Lei 9.475/1997 e o Parecer CNE/CP 097/1999.

Nesse sentido, várias instituições de ensino organizaram seus cursos para habilitação de professores de ER, desde 1996, sob as mais diferentes concepções e aporte teórico-metodológicos, a luz da legislação educacional, estando presentes em quase todas as regiões do país.

A trajetória de implantação, organização e funcionamento desses cursos de graduação é um percurso motivador que nos surpreende a cada parada, seja esta no âmbito das instituições privadas, públicas municipais, estaduais e federais, são objetos de conhecimentos e análises de vários pesquisadores da área, com destaque para OLIVEIRA (2003), CARON (2007), PASSOS (2007), JUNQUEIRA (2010, 2011) e SOARES (2010).

1. O lugar da finitude no currículo e no ensino religioso

Dando continuidade a discussão e apontando para os aspectos pertinentes a legislação educacional que se restringe a formação cidadã e o mundo do trabalho, destaca-se o ER, no currículo da escola da EB como espaço de diálogo e interseção entre Educação e Tanatologia.

Segundo a legislação educacional, o ER está assegurado no art. 210, § 1º, da Constituição Federal (1988) e na LDB/1996, no art. 33, alterado pela Lei nº 9.475/1997, como parte integrante da formação básica do cidadão, constituindo-se disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do país e vedadas quaisquer formas de proselitismo.

De acordo com as Diretrizes Nacionais para Educação Básica, esse componente curricular integra à base nacional comum, segundo o art. 14 da Resolução CNE/CEB nº 04/2010, assegurando, nesses termos já citados, o currículo para a *formação comum*.

Embora exista diversos dispositivos legais que assegurem seu espaço no currículo e sua natureza pedagógica, esse componente curricular tem ainda sido alvo de polêmicas:

Estamos diante de um tema polêmico. Não por acaso, esta foi a primeira emenda à LDB. A república Federativa do Brasil é laica, significa dizer que, de um lado, inexistente religião oficial face a separação total entre Estado e Igreja; de outro, não pode haver relações de dependência, ou aliança, **ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público**. É preciso compreender que a previsão constitucional de algumas vedações dirigidas aos entes federativos objetiva garantir o equilíbrio federativo, a harmonia e a coesão sociais e, evidentemente, no caso da opção religiosa, o respeito à escolha de cada um.

Mas é preciso compreender, também que, ao ser formalmente constituído como uma federação leiga, o Brasil não é um Estado ateu. Tanto é assim que, no preâmbulo da Constituição, os representantes do povo brasileiro proclamam: “[...] *promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte Constituição da República Federativa do Brasil*” (CARNEIRO, 2011, p. 39).

A não compreensão do ER como área de conhecimento e como componente curricular é assistida por muitas questões de natureza pedagógica, epistemológica e política, envolvendo diretamente o Estado e os SEB e IES na regulamentação dos procedimentos para a definição dos conteúdos e estabelecimento das normas para habilitação e admissão dos professores, uma vez que as igrejas saem de cena, como segue abaixo:

De fato, desde a nova LDB, o Ministério da Educação não conseguiu implantar uma política de ER que superasse a clássica questão da separação Igreja-Estado, o que significou não conseguir sustentar uma proposta consistente desse ensino: do ponto de vista antropológico, como uma dimensão humana a ser educada; do ponto de vista epistemológico, como uma área de conhecimento com estatuto próprio, conforme indica a Resolução n. 2/98, da Câmara da Educação Básica; e, do ponto de vista político, como uma tarefa primordial dos sistemas de ensino e não das confissões religiosas (PASSOS, 2007, p.14).

Essa responsabilidade, até então deixada de lado pelo MEC, mesmo estando prevista na legislação educacional, implicou na organização do Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER), em 1995, congregando pesquisadores desse componente curricular que posteriormente se debruçaram na elaboração dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso (PCNER), em 1996, haja vista que na elaboração/publicação dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) pelo MEC, o ER não foi contemplado.

Nesses termos, os PCNER (2009) têm sido até então, o principal documento na orientação acadêmico-científica do ER e da sua prática educativa no país, respaldado no modelo das Ciências da Religião, mesmo que esse modelo não seja o mais praticado, coexistindo com outros, que a nosso ver, contrariam os pressupostos da legislação educacional.

É por meio da orientação desse documento que fazemos a leitura pedagógico-didática e metodológica do ER, e que por onde podemos estabelecer relações diretas com a Tanatologia¹, pois

O Ensino Religioso, valorizando o pluralismo e a diversidade cultural presente na sociedade brasileira, facilita a compreensão das formas que exprimem o Transcendente na superação da finitude humana e que determinam, subjacentemente, o processo histórico da humanidade. Por isso necessita:

- proporcionar o conhecimento dos elementos básicos que compõem o fenômeno religioso, a partir das experiências religiosas percebidas, o contexto do educando;
- subsidiar o educando na formulação do questionamento existencial, em profundidade, para dar sua resposta devidamente informado;
- analisar o papel das tradições religiosas em estruturação e manutenção das diferentes culturas e manifestações socioculturais;
- facilitar a compreensão do significado das afirmações e verdades de fé das tradições religiosas;
- refletir o sentido da atitude moral, como consequência do fenômeno religioso e expressão da consciência e da resposta pessoal e comunitária do ser humano;
- possibilitar esclarecimentos sobre o direito à diferença na construção de estruturas religiosas que tem na liberdade o seu valor inalienável (PCNER, 2009, p 46-47).

Ao propor a leitura e decodificação do fenômeno religioso como uma construção sociocultural, apontando para o estudo do sagrado transcendente/imanente na superação da finitude humana e na busca do sentido existencial, reconhecemos nossa individualidade e nossa dificuldade em nos compreender como sujeitos do conhecimento que estamos sempre a nos perguntar: Quem sou? De onde vim? Para onde vou?

Essas questões não eliminam e nem colocam determinados conhecimentos sobre outros, uma vez que todos os conhecimentos são produções humanas que buscam fundamentar, (re)significar e melhorar nossas condições, logo todos precisam estar disponíveis e isso não exclui o conhecimento religioso.

Essa compreensão não consiste mais na codificação desse conhecimento (conhecimento adquirido como produto por meio de doutrinas, leis, ensinamentos, ritos, história etc.), algo próprio das tradições culturais religiosas e já superado na legislação educacional, mas o educando é desafiado a (re)leitura, ou seja, a decodificação (interpretar, analisar, entender como, por que, para que em que se deu esta codificação) do fenômeno religioso na diversidade cultural religiosa da sociedade, tendo em vista a compreensão da finitude humana, na formulação do questionamento existencial, em profundidade.

¹A Tanatologia poderia ser definida como a ciência que estuda a morte e o processo de morrer em todos os seus aspectos: forense, antropológico, social, psicológico, biológico, educacional, filosófico, religioso e estético. Seu nome deriva do nome do deus grego Tânatos. Na mitologia grega, Tânatos era irmão de Hipnos, o Sono e filho de Nix, a Noite e Érebo, as trevas. Era representado como uma nuvem prateada ou um homem de olhos e cabelos prateados (SANTOS, 2009, p. 292).

Esse questionamento vem sendo trabalhado de diversas formas nos diferentes tempos e espaços, unificando-se a vida coletiva e prática, em sua orientação frente a essa dimensão do ser, como podemos observar nos critérios para organização e seleção dos conteúdos e seus pressupostos didáticos de caracterização geral do ER:

Hoje, o fenômeno religioso é a busca do Ser frente à ameaça do Não Ser. Basicamente, a humanidade ensaiou quatro respostas possíveis como norteadoras do sentido da vida além da morte: a Ressurreição; a Reencarnação; o Ancestral; o Nada. Cada uma dessas respostas organiza-se num sistema de pensamento próprio, obedecendo uma estrutura comum. E é desta estrutura comum que são retirados os critérios para organização e seleção dos conteúdos e objetivos do Ensino Religioso. Assim, na pluralidade da Escola brasileira esses critérios para os blocos de conteúdos são: Culturas e Tradições Religiosas; Escrituras Sagradas; Teologias; Ritos; *Ethos* (PCNER, 2009, p. 49-50).

A busca do ser frente à ameaça do não ser evidencia o conhecimento de que o ser humano tem acerca da sua finitude, ou seja, que ele é um *ser-para-a-morte*, tão presente na codificação do conhecimento racional e inerente ao conhecimento religioso.

Esse conhecimento, inerente ao ser humano, desde sempre, é marcado pelo mistério, fazendo com que este recorresse, na maioria das vezes, a *Transcendência*, não muito diferente dos dias atuais, embora o tratamento dado a finitude a partir do final do século XIX seja outro.

Nesses termos, a humanidade vem ensaiando diversas respostas, sendo as mais recorrentes a ressurreição, a reencarnação e a ancestralidade. Sendo que, essas concepções defendem a continuidade da vida, dotando-a de sentido e significação variados, na busca da tão sonhada felicidade.

A concepção do nada, ou seja, da morte física como cessação da existência que atribuí à vida, na maioria das vezes, a sua dimensão imanente e material, tem sido objeto de estudo do fazer filosófico e de certa forma, o científico, há mais de dois milênios, mesmo coexistindo com divergências entre alguns filósofos que se filiam à transcendência. Essa concepção passa a ser bem mais difundida a partir do século XVIII até os dias atuais.

Nesses termos, cada uma dessas respostas, segundo os PCNER, organiza-se num sistema de pensamento próprio, obedecendo a uma estrutura comum, de onde são retirados os critérios para organização, seleção dos conteúdos e objetivos do ER, outrora já citados, na diversidade cultural religiosa da sociedade e escola, em cinco eixos temáticos: cultura e tradições religiosas, escrituras sagradas escritas e orais, teologias, ritos e *ethos*.

2. O curso da UEPA/PA e a finitude

Dentre os cursos de formação específica para o ER no Brasil, para atender os anos finais do ensino fundamental e médio, conforme o art. 33, § 1º (Lei 9.475/1997) e o art. 62 da LDBEN/1996, o Projeto Político do Curso de Licenciatura Plena em Ciências da Reli-

gão (PPCLPCR) da Universidade do Estado do Pará (UEPA) foi o primeiro a ocupar o espaço de uma (IES) pública.

Esse processo teve sua origem no curso livre de Educação Religiosa (PALHETA, 2007; NASCIMENTO, 2009), ministrado pela Arquidiocese de Belém em parceria com a Universidade do Federal do Pará (UFPA) entre as décadas de 80 e 90 do século passado, sendo o curso reconhecido pelas Resoluções nº 1.351/1986, 1.954/1991 e 2.127/1993 do Conselho Superior de Ensino e Pesquisa (CONSEP), da UFPA.

A base metodológica do curso livre de Educação Religiosa encontrava na proposta da interconfessionalidade os pressupostos para seu desenvolvimento no espaço escolar, conforme a Lei nº 5.692/1971.

O PPCLPCR/UEPA foi criado pela Resolução nº 361/1999, do Conselho Universitário (CONSUN/UEPA), tendo seu funcionamento autorizado pelo Parecer nº 372/2001 e a Resolução nº 403/2001, do Conselho Estadual de Educação do Pará (CEE/PA), de acordo o PPCLPCR/UEPA (2003).

As atividades do referido curso iniciaram em 2000, na modalidade regular anual e atualmente conta com mais seis turmas do Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica (PARFOR) em atividade.

Dessa forma, o estudo da religião, bem mais coerente do que seu ensino nas escolas, nas suas mais diversas manifestações, tem sido algo localizado no PPCLPCR/UEPA, a partir dos aportes teórico-metodológicos das Ciências da Religião, traduzidos para sua aplicação na EB.

Esse aspecto, no que consiste a tradução para sua aplicação na escola, tem sido algo que vem nos chamando atenção e aponta para uma problemática pertinente a toda e qualquer formação profissional, em nosso caso, a formação de professores.

O estudo das diversas ciências e as suas aplicações nas escolas, tem posto em evidência a preocupação de caráter pedagógico-didático e metodológico na efetivação das aprendizagens, uma espécie de adaptação/tradução para se tornar acessível aos alunos e aos seus limites cognitivos.

Com os estudos da religião, traduzidos para o ER, não tem sido diferente e o que temos percebido, a partir da análise do PPCLPCR/UEPA, evidencia certo distanciamento e articulação na sua organização curricular para o ER, refletindo na integração entre as disciplinas específicas e pedagógicas, assim como uma reflexão mais apurada do seu caráter nuclear assentado na finitude, de onde se pensa a sua organização e desenvolvimento no currículo da escola.

Mas essas reflexões, embora sejam iniciais, nos fazem pensar na maior proximidade que deveria ocorrer entre as IES e a EB, algo também que deveria ser pensado no momento de organização dos currículos dos cursos de formação de professores.

A finitude humana, segundo os PCNER (2009), pode ser algo que aponte para a reflexão da nossa própria morte e morrer, a partir do momento em que localizamos nas diversas culturas e tradições religiosas vários elementos que as compõem, como os mitos, ritos, valores, textos escritos e orais que, às vezes, remetem-nos a continuidade da vida, apontando limites, maneiras de ser e fazer no cosmo; assim são ensaiadas as respostas elaboradas pela humanidade: ressurreição, reencarnação e a ancestralidade.

Também, nos abre espaço para reflexão de que a morte delimita nossa finitude, como a perspectiva do nada, permitindo outras analíticas existenciais, advindas da perspectiva filosófico-científica, como nesse caso, na maioria das vezes.

Para encerrar, sabemos que na organização do PPCLPCR/UEPA, não somente, vários fatores estão envolvidos e que neste texto e em outros não teremos como encerrar. Por isso, trata-se de considerações iniciais, apreendidas *in loco*, assim como da análise do referido documento.

Considerações finais

A morte, o morrer e a finitude, nesses termos, é algo nuclear e pertinente para a organização e seleção dos conteúdos e objetivos do ER, como previsto nos PCNER (2009). Nessa perspectiva, a partir do estudo da religião, na diversidade cultural religiosa do país e nas respostas elaboradas pela humanidade, o ER pode “[...] subsidiar o educando na formulação do questionamento existencial, em profundidade, para dar sua resposta, devidamente informado” (PCNER, 2009, p. 47).

Esse compromisso desenvolve-se na sua prática pedagógico-didática, a partir dos pressupostos traduzidos das Ciências da Religião para o ER, para a formação humana do cidadão, de forma integral e solidária.

Nesse processo, devem-se abordar todas as respostas possíveis, no que se refere aos conhecimentos socioculturais e filosófico-científicos, construídos nos variados tempos e espaços, onde nem sempre a interdição da reflexão e discussão da nossa mortalidade fosse uma constante.

Nesse sentido, o ER é um componente curricular que se situa numa perspectiva de uma educação para vida e para a morte, quando se fundamenta na perspectiva da finitude humana.

Referências

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotados pelas emendas constitucionais nº 1/92 a 53/2006 e pelas emendas constitucionais de revisão nº 1 a 6/94. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2007.

- _____. *Lei nº 9.475*, de 22 de julho de 1997. Brasília, 1997.
- _____. *Lei nº 9.394*. Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Sancionada em 20 de dezembro de 1996. Publicada no Diário Oficial da União, em 23 de dezembro de 1996.
- _____. *Parâmetros curriculares nacionais*: Introdução aos parâmetros curriculares nacionais. Brasília: MEC/SEF, 1997.
- _____. *Parecer nº 097*, de 06 de abril de 1999. Conselho Pleno. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. Brasília, 2008.
- _____. *Resolução nº 02*, de 07 de abril de 1998. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental. Brasília, 2008. Publicada no D.O.U., de 15/04/1998, Seção I, p. 31.
- _____. *Resolução nº 04*, de 13 de julho de 2010. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. Diretrizes Curriculares Nacionais a Educação Básica. Brasília, 2010. Diário Oficial da União, Brasília, 14 de julho de 2010, Seção 1, p. 824.
- _____. *Resolução nº 07*, de 14 de dezembro de 2010. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental de Nove Anos. Brasília, 2010. Diário Oficial da União, Brasília, 15 de dezembro de 2010, Seção 1, p. 34.
- CARNEIRO, Moacir Alves. *LDB fácil: leitura crítico-compreensiva artigo a artigo*. São Paulo: Vozes, 2011.
- CARON, Lourdes. *Políticas e práticas curriculares: formação de professores de ensino religioso*. Tese (Doutorado em Educação: Currículo). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, 2007, 354 p.
- FONAPER. Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso. *Parâmetros curriculares nacionais ensino religioso*. São Paulo: Mundo Mirim, 2009, p. 47.
- JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *Formação docente no ensino religioso: espaço da profissionalização*. Tese pós-doutoral em Ciências da Religião (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). São Paulo: PUC/SP, 2011.
- _____. *Formação de professores para o ensino religioso: construção de uma identidade*. Tese de livre docência em Ciências da Religião (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). São Paulo: PUC/SP, 2011.
- NASCIMENTO, D. A. *Prática docente na educação superior: um estudo sobre a formação do professor de ensino religioso no curso de ciências da religião da UEPA*. 2009. 40 f. Monografia de Conclusão de Curso – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2009.
- OLIVEIRA, Lilian Blanck. *Formação de docentes para o Ensino Religioso: perspectivas e impulsos a partir da ética social de Martinho Lutero*. São Leopoldo: EST/IEPG, 2003.
- PALHETA, A. A. *A trajetória curricular do curso de licenciatura plena em ciências da religião da UEPA: Avanços e Desafios*. TCC. UEPA. Belém: 2007.
- PASSOS, João Décio. *Ensino religioso: construção de uma proposta*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- PARÁ. *Projeto Pedagógico de Licenciatura Plena em Educação Religiosa*. Belém: UEPA, 1998, 1999, 2001, 2003.

_____. *Relatório de evolução do curso de licenciatura plena em ciências da religião para fins de renovação de reconhecimento (2008)*. Belém: CCSE/UEPA, 2008.

SANTOS, Franklin Santana. *A tanatologia e a universidade*. In: INCONTRI, Dora; SANTOS, Franklin Santana (org.). *A arte de morrer – visões plurais: volume 1*. Bragança Paulista, SP: Comenius, 2009, p. 289-303.

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.

UFPA. Universidade Federal do Pará. *Resolução nº 1.351*, de 02 de janeiro de 1986. Conselho Superior de Ensino e Pesquisa. Universidade Federal do Pará, 1986.

_____. *Resolução nº 1.954*, de 19 de novembro de 1991. Conselho Superior de Ensino e Pesquisa. Universidade Federal do Pará, 1991.

_____. *Resolução nº 2.127*, de 18 de outubro de 1993. Conselho Superior de Ensino e Pesquisa. Universidade Federal do Pará, 1993.

DO CLUBE DE CINEMA DE BELO HORIZONTE AO CURSO SUPERIOR DE CINEMA DA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS: UM PROJETO EDUCACIONAL CINEMATOGRAFICO CATÓLICO

Geovano Moreira Chaves*

Resumo: *Em meados do século XX, o movimento cinematográfico brasileiro brasileiro viveu um intenso vigor criativo, sobretudo no que se refere à crítica e a difusão de estudos acerca de escolas e linguagens cinematográficas. No entanto, é sabido que estas críticas e estes estudos traziam consigo as posturas políticas e morais de seus integrantes, fato este que ocasionou diversos debates que ficaram registrados nas revistas de cinema produzidas no contexto. Neste sentido, pretendemos destacar neste trabalho a atuação do Clube de Cinema de Belo Horizonte (CCBH, 1959, 1963), ligado a Igreja Católica e “oriundo” da Ação Católica Brasileira, uma vez que, neste coneculube, reuniram-se Padres e católicos em geral que procuraram difundir uma concepção teórica e sistematizada de educação cinematográfica que ia de acordo com os posicionamentos políticos e as posturas morais difundidas pela encíclica papal “Vigilant Cura”, assinada pelo Papa Pio XII em 1936 e direcionada a atividade cinematográfica. Também é nosso propósito elucidar que, neste projeto educacional para o cinema, estes Padres conecclubistas, como Padre Guido Logger, Padre Humberto Didonet e Padre Edeimar Massote, podem ter sido os responsáveis pela fundação do primeiro curso de cinema em nível superior em território brasileiro, em 1962, na antiga Universidade Católica de Minas Gerais, hoje PUC-MINAS. Enfim, neste trabalho, procuramos demonstrar como se deu a trajetória educacional católica em Minas Gerais voltada para o específico cinematográfico, que vai do CCBH ao curso de cinema da UCMG.*

Palavras-chave: *História, Cinema, Cineclubes, Revistas de Cinema, Educação Cinematográfica.*

Introdução

Desde a década de 20, no Brasil, o cinema já era visto por muitos como um meio de se “educar” a população. Seja como divulgador ou veículo de propaganda da ideologia nacionalista, religiosa, seja no sentido de se tentar uma elevação de sua sofisticação esté-

* Doutorando em História e Culturas Políticas pela UFMG. Pesquisador bolsista CAPES. Email: geovanochaves@gmail.com

tica e de conteúdo, muitos procuraram atribuir sentido ao cinema, molda-lo de acordo com os interesses que lhes eram convenientes.

No que se refere à proposta de se educar o público para se ter deste modo uma visão sobre o cinema compartilhada, os cineclubes mineiros em questão adotaram esta proposta, visando assim tornar a visão sobre o cinema por eles tida como coerente, ou mesmo correta, uma visão mais geral. Os cineclubistas desta época se posicionaram, cada um a seu modo, como aqueles que tinham o domínio sobre o que de fato representava o cinema, e, por meio desta proposta educacional, tiveram como intenção construir, assim, uma visão comum do cinema e seus impactos no meio social de acordo com suas linhas de raciocínio.

1. O projeto de educação cinematográfica pelos cineclubes

Este projeto de educação cinematográfica pode ser considerado eficiente no âmbito dos clubes de cinema, especialmente no que diz respeito aos gostos e preferências cinematográficas dos atores sociais que foram formando uns aos outros, de geração em geração, numa rede que segundo Milene Silveira Gusmão “pressupôs a troca de saberes e a produção/reprodução de valores, crenças por meio de práticas compartilhadas” (GUSMÃO, 2008, p. 13). A autora admite o “projeto pedagógico” dos cineclubes do contexto quando argumenta que:

Nesses percursos compareceram sobremaneira as relações entre cinema, formação humanística e engajamento político, principalmente nas práticas intergeracionais entre os anos 1940 e 1960. Esse fator funcionou tanto como elemento articulador de grupos quanto como fonte de conhecimento e informação, configurando uma prática cultural que pode ser definida como “pedagógica”. (GUSMÃO, 2008, p. 13).

No caso do CCBH, esta proposta de educação cinematográfica vai das encíclicas papais à *intelligentsia* católica, como podemos notar claramente nas argumentações de René Ludmann. Para o intelectual cristão, “duma maneira geral, uma larga educação cinematográfica seria o meio mais positivo e mais seguro de libertar o homem contemporâneo do embrutecimento do cinema comercial” (LUDMANN, 1959, p. 45). Em seguida, Ludmann define como imagina uma educação cinematográfica, define o papel dos cineclubes e comenta o que entende por cultura cinematográfica:

Mas este novo tipo de cultura está em seu estado embrionário. Precisa de ser integrado pouco a pouco em todos os graus de ensino, mesmo no primário. Depois, tem de continuar nos cineclubes, que deveriam deixar de ser células fechadas, orientadas para a formação dos quadros dirigentes, e tornar-se cada vez mais o prolongamento da cultura escolar, como uma nova escola de adultos.

Por cultura cinematográfica, no entanto, um cristão entende mais do que estereis discussões estéticas sobre a qualidade duma imagem, o ritmo duma sequência ou a raridade dum ângulo de filmagem. Para ele, todos estes problemas são apenas “esnobismos”

de ociosos que falam e nada dizem (...). Hoje a espiritualidade não se pode isolar numa redoma com ar condicionado. Só uma vida interior forte e profunda eliminarão os bacilos que o cristão engole todos os dias. (LUDMANN, 1959, pp. 45-46).

Decorre daí que este grupo católico voltado para o cinema percebe a necessidade de uma educação cinematográfica, como proposta por Lauro de Oliveira, então secretário geral do Centro de Orientação Cinematográfica da Ação Católica. Sobre a necessidade de se educar o público, escreve:

É esta, a meu ver, a tarefa mais urgente e importante a ser executada pela Ação Católica Cinematográfica (...). Em 1952 o *Office Catholique Internactional Du Cinema (OCIC)*, que é o organismo máximo de ação católica cinematográfica no plano internacional (...) consideraram a formação cinematográfica dos meios dirigentes como medida eficaz para a educação do grande público. Nesse sentido se recomendava a introdução do ensino de cinema nos seminários e a realização de cursos para sacerdotes e dirigentes intelectuais cristãos, ao mesmo tempo que se procura despertar nos centros intelectuais legítimas vocações de cineastas católicos. Visando a formação das massas, recomendava-se o uso intensivo e divulgação (imprensa, rádio, televisão, campanha do bom filme, cine-forum, filme-forum, etc.), de modo a orientar positivamente o público para filmes de real valor humano e artístico. (APOSTOLADO CINEMATOGRAFICO, *Revista de Cultura Cinematográfica*, v.II, n.8, out./nov. 1958, p.64.)

Foram então disseminados cineclubes católicos por todo o país com estes objetivos, ou seja, uma educação cinematográfica com base nas propostas dos intelectuais cristãos, das encíclicas e do *OCIC*, visando uma vigilância as películas por meio de uma classificação moral, que muitas vezes levava em conta também uma vigilância política, uma vez que a Igreja tinha os seus respectivos adversários.

Foi então como um dos principais dirigentes do CCBH e crítico da *Revista de Cultura Cinematográfica* que o padre Guido Logger buscou justificar, com base em uma visão de moral partilhada pelos clérigos, os motivos pelos quais acreditava que a censura de determinados filmes se fazia coerente de acordo com os princípios postulados pelo cineclubismo católico como ramificação de um todo centrado na Ação Católica Brasileira.

Em 1953, registra-se a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e nesta reunião instituiu-se a criação do Centro de Orientações Cinematográficas, sob a presidência do Padre Guido Logger, tendo como objetivo principal, conforme a argumentação de Milene Silveira Gusmão, a formação de espectadores. (GUSMÃO, 2008, p.9). Esta ação da Igreja Católica, no entendimento da autora, “mobilizou recursos e pessoas para a implantação de uma política para a atividade cineclubista, que promoveu cursos e formou equipes para difundir seu modo de organização”. (GUSMÃO, 2008, p.9). Para isso, a autora salienta que a Igreja Católica investiu na publicação de livros e apostilas – no caso do CCBH, revistas. Milene Silveira Gusmão estima que chegou a cem o número de cineclubes sob comando da Ação Católica no Brasil. (GUSMÃO, 2008, p.9).

Segundo Vivian Malusá, a influência das encíclicas teve, por um longo período, muitos reflexos em todo o movimento cineclubista brasileiro, espalhando-se pelo país. (MALUSÁ, 2009).

Uma destas influências pode ser percebida por meio da atuação do CCBH, oriundo de outro cineclubista, a saber, o *Cine-Clube Ação Católica*, este, iniciado pelo sacerdote dominicano frei Francisco de Araújo, recém chegado da França e bastante entusiasmado pela atuação dos cineclubes daquela nação. (CINE-CLUBE. *Revista de Cultura cinematográfica*, v.2, n.12, set/out. 1957, p.35-38). O *Cine-Clube Ação Católica* passou por um período de crise em sua curta existência, porém, o surgimento da Ação Social Arquidiocesana (ASA) o ajudou a se recuperar. Sob os auspícios da ASA, o cineclubista passou a se denominar *Cine-Clube do Departamento da ASA*. Em 1959, o cineclubista recebeu a denominação que o tornaria reconhecido como um dos mais importantes cineclubes brasileiros do contexto: *Cine-Clube Belo Horizonte*. (RIBEIRO, 1997, p. 47).

Para José Alberto da Fonseca, o público do CCBH, a princípio, era formado por estudantes secundaristas, ligados ao movimento estudantil católico. Tal situação parece ter sido muito bem vista pelos dirigentes católicos, já que o CCBH, em seu início, chegou a ter mais de duzentos sócios, antes mesmo de ter um local específico. (RIBEIRO, 1997, p. 47).

No entanto, após este início, percebe-se que estes cineclubistas encontraram um local fixo para realizarem suas exposições, a saber, o salão Paroquial da Igreja de São José, que sempre recebia um grande público, como consta nos depoimentos dados à *Revista de Cultura Cinematográfica*, produzida pela União dos Propagandistas Católicos (UPC), com destacada contribuição dos cineclubistas do CCBH.

O primeiro diretor do CCBH foi José Alberto da Fonseca, que também era integrante da Juventude Operária Católica. A JOC, segundo seu primeiro diretor, foi criada para se contrapor ao radicalismo do Partido Comunista, sendo trazida para o Brasil pelo Frei Mateus Rocha, provincial dos dominicanos. (RIBEIRO, 1997, p. 47). Segundo Rodrigo Patto Sá Mota, o ideário anticomunista teve períodos de maior intensidade, sendo este, o início dos anos 60, uma época em que se evidenciou tal fato. (MOTA, 2002, p. 25).

Tendo por finalidade a formação de um público específico por intermédio de uma “educação cinematográfica”, o CCBH ofereceu à comunidade, além de sessões comentadas, cursos de educadores cinematográficos. Porém, os filmes eram exibidos com uma cotação moral (que ia de acordo com as orientações das encíclicas) e uma censura, em muitos casos, mais rigorosa que a censura oficial do Estado. (*Revista de Cultura Cinematográfica*, v.2, n.8, out./nov. 1958). A data de encerramento do CCBH não pode ainda ser precisada, mas sabe-se que a edição de sua última revista se deu em 1963.

A não continuidade do CCBH não significou, contudo, o desaparecimento do movimento cinematográfico católico em território mineiro. Ele iria continuar com a *Federação de Cine-Clubes de Minas Gerais*, com a *Escola Superior de Cinema* e com a militância católica em congressos nacionais de cineclubes. Além disso, o cineclubismo

católico mineiro contribuiu bastante para os debates futuros sobre estratégias de educação cinematográfica por meio de seu principal meio de divulgação de suas propostas, a saber, a *Revista de Cultura Cinematográfica*.

2. A revista de cultura cinematográfica

A *Revista de Cultura Cinematográfica*, produzida pela UPC – organismo católico que tinha como meta principal a divulgação das palavras do Papa em defesa de valores humanos (RIBEIRO, 1997, p. 95), com a colaboração dos dirigentes do CCBH e distribuição no cineclube, apresentou uma tiragem regular, obedecendo a uma razoável ordem bimestral de publicações. Teve ao todo 36 edições, distribuídas entre os anos de 1957 e 1963, com exceções breves de regularidade.

No que se refere ao seu conselho editorial, a revista sempre teve como diretor Flávio Horta, variando apenas os redatores chefes. Do número 4 ao 6, esta função foi realizada por Argemiro Ferreira; do 7 ao 10, por Mário Lúcio Brandão; no número 11, por Maria Soares da Costa Lage; do 12 ao 24, por Elísio Valverde; do número 25 ao 32, por José Alberto da Fonseca; do número 33 ao 35, por Sérgio Dayrell Porto; e, no último número, o 36, por Flávio Lopes Werneck.

A educação do público pode ser considerada o grande intento da *Revista de Cultura Cinematográfica*. Mesmo objetivando difundir o cinema enquanto arte e técnica – assim como a sua contemporânea, *Revista de Cinema*, produzida pelo CEC –, a preocupação com a formação do espectador, de acordo com os padrões morais da Igreja Católica, era a principal finalidade da revista, assim como também do cineclube. Em alguns editoriais da *Revista de Cultura Cinematográfica*, a título de ilustração, podemos observar com mais veemência as suas diretrizes, como exemplificados nos editoriais que seguem:

(...) Por aí se vê que a influência do cinema na sociedade pode ser no sentido do bem e do mal. A penetração dos maus filmes constitui um sério problema. É necessário grande vigilância, principalmente por parte dos bons católicos, que devem orientar os incautos e fazer forte combate às películas imorais, ou a quaisquer filmes, que possam inocular nas almas inocentes a semente da maldade. (EDITORIAL. *Revista de Cultura cinematográfica*. V.2. n.08, novembro de 1958, p.1.)

A *Revista de Cultura Cinematográfica* é uma publicação moral, guiada pela filosofia cristã, única, irretorquível, sem sofismas, portanto imperturbável. Nunca germinada de paixões políticas nem de exacerbação dos estados psíquicos, transitórios. (EDITORIAL. *Revista de Cultura Cinematográfica*. V.III, n.13, ago./set. 1959, p. 1-3.)

Até 1961, segundo José Américo Ribeiro, a revista seguia a orientação moralizante advinda das encíclicas *Vigilant Cura* (1936) e *Miranda Prorsus* (1957). Após 1961, o autor entende que “a revista se vale do espírito de renovação proposta pela encíclica *Mater et Magistra*, do Papa João XXIII, quando passa a destacar mais amplamente o tema da socialização”. (RIBEIRO, 1997, p. 151). Tal preocupação, para José Américo Ribeiro, é coinci-

dente com a proposta do governo João Goulart, que, segundo o autor, “foi defensor em seus discursos da necessidade de mudanças estruturais no sentido de se modificar a situação de injustiça social imperante no Brasil”. (RIBEIRO, 1997, p. 151).

O autor declara que esta mudança de postura, de acordo com as orientações das encíclicas no cineclube, corresponde à passagem de uma visão mais moralista, vinda das encíclicas *Vigilanti Cura* e *Miranda Prorsus*, para uma visão mais compromissada com o homem brasileiro, orientada pela encíclica *Mater et Magister*, de 1961, acompanhando as mudanças sociais ocorridas no Brasil na década de 1960. (RIBEIRO, 1997, p. 151).

Entendemos que a defesa da censura, de fato, não tem o mesmo espaço nas páginas da *Revista de Cultura Cinematográfica* após a encíclica *Mater et Magister*. Também há uma mudança de enfoque da *Revista* em relação ao cinema nacional, deixando de discutir a sua “existência” e passando a relevar seu comprometimento com a realidade nacional.

Deste modo, entendemos que a postura moralizante, de acordo com os princípios católicos, sobretudo no sentido de se educar o público de acordo com a concepção de moral que a Igreja defendia para a atividade cinematográfica, sempre se fez presente nas páginas da *Revista* produzida com a colaboração dos integrantes do CCBH. Mesmo com as mudanças de posturas orientadas pelas encíclicas papais, entendemos que a preocupação da *Revista* foi sempre a de orientar os leitores sobre a maneira de se assistir a uma película de acordo com os princípios morais da Igreja Católica, com o objetivo de reforçar seus valores por meio de uma “pedagogia cinematográfica”.

A mudança de enfoque no cineclube e na *Revista* se deve a mudança de posturas por parte das encíclicas – ou seja, ambos agiam conforme as diretrizes colocadas pela Igreja Católica, sempre em conformidade.

No entanto, acreditamos que, de modo algum nos textos presentes na *Revista*, os integrantes e críticos discordaram, criticaram ou contrariaram as determinações colocadas pelo setor da Igreja responsável por determinar a postura da mesma para com o cinema. Mesmo que a encíclica *Mater et Magister* tenha colocado em pauta, como problemática, questões mais voltadas para aspectos sociais, acreditamos que, ainda assim, temas peculiares da visão de mundo da Igreja Católica, como cotações morais, censura, assim como uma visão comum de passado, presente e futuro que ela (a Igreja) queria determinar como visão padrão, correta, estiveram presentes no cineclube e nas páginas da *Revista de Cultura Cinematográfica* mesmo após tal encíclica.

No capítulo intitulado “Apostolado Cinematográfico” da *Revista de Cultura Cinematográfica*, há uma conclamação de que

(...) a Igreja deve aplicar aos meios modernos de difusão do pensamento sua doutrina de verdade e vida. Situada fora do tempo, embora nunca perca o contacto com os problemas humanos para dar-lhes carácter de transcendência, não poderia a Igreja ignorar o fenômeno cinematográfico, que tem deixado em nosso século a marca de sua profunda

influência. (APOSTOLADO CINEMATOGRAFICO. *Revista de Cultura Cinematográfica*, v.II, n.8, out./nov. 1958, p. 61.)

Neste mesmo período, é sabido que, um dos grandes “adversários” da Igreja Católica, se não o maior, era a doutrina comunista, que inclusive vinha também fazendo uso do cinema, como o “cinemício”¹. No entanto, a representação do comunismo como inimigo máximo não derivava apenas do medo da conquista por parte dos “vermelhos” das classes trabalhadoras. De acordo com Rodrigo Patto Sá Motta, “a questão principal, na ótica dos responsáveis católicos, é que a doutrina comunista rivalizava e questionava os fundamentos básicos das instituições religiosas”. (MOTA, 2002, p. 20).

A organização do cineclubismo de orientação católica, em Belo Horizonte, na metade do século passado, vai ao encontro da intenção de criação da *Federação Nacional dos Cineclubes* e na organização de vários encontros nacionais, nos quais a dicotomia entre cineclubistas católicos e leigos foi marcantes, inclusive na defesa por parte dos católicos de se afastar dos encontros os militantes “vermelhos”. Nas páginas da *Revista*, encontramos as convocações para estes encontros nacionais de cineclubes, e, deste modo, destacamos o encontro de Aracaju,² uma vez que este visava estabelecer a *Federação Brasileira de Cine-clubes*. O que nos chamou a atenção nesta convocatória, presente nas páginas da *Revista* para este encontro, foram os seguintes dizeres:

(...) “A entidade (o cineclubes Aracaju) mandará convites às suas co-irmãs para que se façam representar, e é justamente para elas que escrevo esta nota. Peço que escolham bem seus representantes, pois aparecerão os vermelhos com vestimentas de anjos, querendo ir ao Congresso e quando lá chegarem fazer aquilo que sempre fizeram: anarquia. Estarão reunidos congressistas de todo o Brasil, elementos que sonham com uma união de classe que os torne mais fortes: não estarão reunidos pseudo-intelectuais que só entendem de anarquias.” (Pelos Cine-Clubes. *Revista de Cultura Cinematográfica*, v.III, n.13, ago./set. 1959, p. 55.)

O anticomunismo foi difundido no interior dos cineclubes católicos, muitas vezes de forma velada, mas presente, inclusive amparados por todo um discurso do “Apostolado Cinematográfico” e, assim como outras associações católicas, os cineclubes desta estirpe também contribuíram para a construção de um imaginário anticomunista no Brasil de meados dos anos 1950.

¹ Segundo Elysabeth Senra de Oliveira, os cinemícios eram comícios realizados em praça pública e promovidos pelo Partido Comunista. Estes cinemícios eram precedidos por filmes de propaganda política em que os problemas básicos da cidade eram mostrados ao público. Esta programação chega ao fim com a ilegalidade do Partido Comunista decretada na segunda metade da década de 40. OLIVEIRA, op.cit., p.47.

² Aconteceu em Aracaju – segundo a *Revista de Cultura Cinematográfica*, por se tratar do centenário da cidade. *Revista de Cultura Cinematográfica*, v.III, n.13, ago./set. 1959, p. 55.

Conclusão

Até o presente momento, a pesquisa que temos desenvolvido no curso de doutorado em História e Culturas Políticas da UFMG, levantou as informações destacadas neste texto. Podemos perceber, a partir deste e de outros trabalhos que inclusive citamos no texto, a riqueza e a importância que os cineclubes tiveram na formação de uma cultura cinematográfica no Brasil. Revistas de cinema, críticos de cinema (Paulo Emílio Sales Gomes, um dos mais importantes críticos de cinema do Brasil, admitiu que admirava bastante e mantinha contato com as revistas de cinema), profissionais que trabalham com o cinema em seus variados aspectos, cineastas (Glauber Rocha, por exemplo, admitiu que foi muito influenciado pela leitura das revistas de cinema produzidas em Belo Horizonte), entre outros aspectos, movimentaram uma intensa atividade cinematográfica no Brasil em meados do século passado.

No presente momento, estamos procurando mais informações sobre a possibilidade do primeiro curso de cinema a nível superior (acadêmico) no Brasil ter sido fundado pelos Padres citados oriundos dos cineclubes católicos. Para este texto, esperávamos contar com documentos que pudessem legitimar tal informação, uma vez que ainda só a temos verbalmente, no entanto, estes documentos ainda não chegaram as nossas mãos. Sendo assim, estamos planejando, para breve, entrevistas e acessos aos documentos que possam detalhar com mais precisão tal informação, e em uma próxima comunicação ou artigo, certamente poderemos dar com mais detalhes informações a respeito da criação da Escola de Cinema da Universidade Católica de Minas Geras e também da Faculdade de Cinema da Escola de Belas Artes da UFMG.

Referências

- BUTRUCE, Débora. Cineclubismo no Brasil: esboço de uma história. IN: *Acervo: revista do Arquivo Nacional*. v. 16, n. 1 (jan./jun.2003). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- CAMPELO, Thaís. Jhonatas Serrano, narrativas sobre o cinema. *Cadernos de Ciências Humanas. Especiaría*. Ilhéus: UESC, v. 10, n. 17, jan./jun. 2007.
- COUTINHO, Mário Alves; GOMES, Paulo Augusto (orgs.) *Presença do CEC – 50 anos de cinema em Belo Horizonte*. Belo Horizonte: Crisálida, 2001.
- GUSMÃO, M.S. *O desenvolvimento do cinema: algumas considerações sobre o papel dos cineclubes para a formação cultural*. IV ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Faculdade de Comunicação, UFBA, Salvador, BA. 28 a 30 de maio 2008.
- HEFFNER, H. Contribuições a uma história da crítica cinematográfica no Brasil. IN: *Acervo: revista do Arquivo Nacional*. v. 16, n. 1 (jan./jun.2003). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- LUDMANN, René. *Cinema, fé e moral*. Lisboa: Editora Aster, 1959.
- LUNARDELLI, F. *Quando éramos jovens: história do Clube de Cinema de Porto Alegre*. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS/EU da Secretaria Municipal de Cultura, 2000.

MALUSÁ, V. *A contribuição católica na formação de uma cultura cinematográfica no Brasil dos anos 50*. em: <http://www.mnemocine.com.br/cinema/historiatextos/cinematicatolico.htm>. Captado em: 25/08/2013.

MALUSÁ, Vivian. O cineclube do Centro Dom Vital: Católicos e cinema na capital paulista. In: *Estudos de cinema – SOCINE*. São Paulo: Anablume, 2006

MASCARELO, Fernando (org.) *História do cinema mundial*. Campinas: Editora Papirus, 2006.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o “perigo vermelho”: o anticomunismo no Brasil (1917-1964)*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

OLIVEIRA, Elysabeth Senra de. *Uma geração cinematográfica: intelectuais mineiros da década de 50*. São Paulo: Anablume, 2003.

RIBEIRO, José Américo. *O cinema em Belo Horizonte: do cineclubismo a produção cinematográfica nos anos 60*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

Revista de Cinema. Belo Horizonte, 1954-1957, Mensal & *Revista de Cinema*. Nova Série. Belo Horizonte, 1961-1964, Mensal. (28 edições, distribuídas entre os anos de 1954 e 1964).

Revista de Cultura Cinematográfica. Belo Horizonte: UPC e CCBH. Bimestral. (36 edições, distribuídas entre os anos de 1957 a 1963).

ESCOLA COMO ESPAÇO DE APRENDIZAGEM DE VIDA E CIDADANIA

Maria Helena Leviski Alves*

Resumo *Estudo qualitativo exploratório descritivo que tem como tema a escola, delimitado na possibilidade deste espaço se constituir em local de construção de vida e cidadania e que objetiva relatar a experiência vivenciada há 10 anos em escolas públicas municipais e estaduais com crianças e adolescentes. Este trabalho busca associar educação formal e construção de cidadania a partir do entendimento de que a escola pode se constituir em possibilidade de construção de seres capazes de fazer história, história de mudança qualitativa de uma realidade social, na qual todos nós estamos inseridos. Entende a escola como espaço de possibilidade onde pais, professores, alunos, funcionários e coletividade em geral se tornem parceiros de um projeto maior de construção de vida com qualidade para o maior número de pessoas que possamos alcançar. Compreende que para se alcançar este objetivo é preciso aliar aos já tradicionais conteúdos formalmente discutidos no espaço educacional, a discussão sobre possibilidades e potencialidades da espiritualidade e da religiosidade, na construção de uma vida mais fraterna e equânime. Da cultura e comportamentos que busquem a paz e o bem viver entre os diversos grupos que compõe o universo urbano, da poesia e do prazer como formas de nos tornamos mais e melhores. Reconhece a escola como espaço de possibilidade da vivência da aceitação e da tolerância, ancorados no conhecimento, valorização e vivência de conteúdos religiosos adequados e relacionados com as formas de ser e viver melhor.*

Palavras chave: *Escola. Cidadania. Espiritualidade.*

1. Introdução

Este estudo se constitui em um relato de experiência, vivenciado por alunos e professores do Curso de Enfermagem da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) em conjunto com alunos, professores e funcionários de uma escola de 2º grau da periferia de Curitiba, intermediados pelos trabalhadores da Unidade de Saúde responsável pelo território onde esta escola esta situada.

A experiência vivenciada faz parte de um estudo maior caracterizado como exploratório descritivo, que tem como tema a escola, delimitado na possibilidade deste

*Enfermeira. Mestre em Educação. Professora Adjunta Nível 3 dos Cursos de Enfermagem e Medicina da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Área de atuação Saúde Coletiva/ Saúde da Família. mlenna.leviski@gmail.com

espaço se constituir em local de construção de vida e cidadania e que objetiva relatar a experiência vivenciada há 10 anos em escolas públicas municipais e estaduais com crianças e adolescentes.

Justifica-se este estudo no fato de que há aproximadamente 05 anos, as políticas públicas, voltadas para a saúde e a educação, buscam a construção do entendimento da importância da vivência de uma cultura da paz entre crianças e adolescentes em nosso país. Pretendem alcançar este intento por meio da discussão de conceitos, crenças e valores sobre violência, uso e abuso de drogas ditas lícitas e/ou ilícitas, sexualidade, doenças sexualmente transmissíveis, Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (DST/AIDS), promoção da saúde e prevenção do risco.

2. Desenvolvimento

A discussão deste estudo inicia-se pelo refletir sobre o espaço escolar que via de regra foi e é associado muito mais com o aprender coisa da vida (de forma técnica e racional) e para vida muito mais do que aprender a viver e a ser cidadão. A cidadania aqui é entendida como a igualdade dos cidadãos perante a lei na defesa de seus direitos e no cumprimento de seus deveres (POEL, 2013, p.214) e pela natureza desta experiência, a busca dos direitos e a responsabilidade em assumir deveres, serão relacionadas diretamente com as questões de saúde e qualidade de vida.

2.1 A saúde como componente de qualidade de vida

Saúde em nossa memória e vivência esta associada com *consulta médica e medicamento*. O desafio neste momento é relacionar e identificar a escola como espaço de construção não só de coisas da e para a vida, mas como um local de construção da própria vida dos indivíduos e conseqüentemente dos agrupamentos sociais, constituídos por esses indivíduos, e mais, ultrapassar nosso conceito de que saúde é conseguida na maioria das vezes ao consultarmos um profissional especializado e *tomarmos* uma quantidade significativa de medicamentos, não que eles não tenham o seu valor e significativo por sinal, quando necessários, mais isto em outro espaço, em outra história...

Neste espaço queremos falar da história da construção, da troca, do olhar maior, do entendimento de que saúde apesar de ter sido compreendida pela ciência moderna em um primeiro momento como simplesmente ausência de doenças, posteriormente conceituada na década de 40, pós 2ª Guerra Mundial como *o completo bem estar físico, mental e social*, e este conceito ter sido perseguido por um longo tempo e se mostrado de difícil alcance, em face de sua complexidade de compreensão e vivência, a constituição cidadã brasileira de 1988, estabelece que saúde:

É a resultante das condições de alimentação, habitação, educação, renda, meio ambiente, trabalho, transporte, lazer liberdade, acesso e posse da terra e acesso aos serviços de

saúde. É assim antes de tudo, o resultado das formas de organização social da produção, as quais podem gerar grandes desigualdades nos níveis de vida (BRASIL, 1988).

Saúde, portanto na atualidade em nosso país esta relacionada aos modos de organização de vida de pessoas e coletividades, isto é, o que muitas das vezes não se constitui em uma escolha e sim em uma imposição resultante das políticas públicas que podem gerar desigualdade, exclusão e marginalidade, quando impedem o indivíduo de exercer a sua autonomia enquanto sujeito de sua própria vida.

2.3 A escola como espaço de aprendizagem de vida e cidadania

Poderíamos aqui trilhar pelo caminho da análise de conjuntura das políticas públicas vivida hoje nosso país, na área da saúde e da educação, o que seria uma tarefa hercúlea, mas não é por este rumo que queremos optar neste estudo. Queremos falar deste espaço muito especial que é a escola, enquanto possibilidade de construção de seres capazes de fazer história, história de mudança qualitativa de uma realidade social, na qual todos estamos inseridos. Que grande oportunidade a escola nos oferta quando assume a postura e cria espaços para saber ouvir, mas também não um ouvir qualquer e sim um escutar comprometido, que aproxime, que acolha, que se preocupe, partir de onde o outro se encontra para conjuntamente construir conhecimento significativo, de inclusão e equidade, de respeito ao coletivo e a diversidade, não reduzindo a identidade do outro à sua própria (VASCOCELOS, 1997).

Que espaço tão especial pode se tornar a escola se a compreendermos também como um local e um tempo onde é possível se educar para a saúde, mas não uma educação qualquer, ou melhor, não uma educação reducionista que encare o processo de educar para a saúde como uma imposição de verdades e conceitos que façam com que as pessoas do povo mudem alguns comportamentos prejudiciais à saúde segundo a lógica e a cultura dos profissionais e não das coletividades envolvidas. Não transformar este espaço e este tempo em simples repasse de informações técnicas, apostiladas, passíveis de serem decoradas, mas nunca utilizadas, nunca colocadas em prática por não fazerem parte do nosso cotidiano de vida. É preciso compreender que educar para a saúde é o auxílio mútuo e conjunto dos diversos atores no cenário do coletivo de vida das populações buscando compreender as causas, a essência e as raízes dos problemas mais próximos e relacionados diretamente com o cotidiano diário desta mesma população. Esta prática só é possível por meio da compreensão da educação em saúde como uma educação baseada no diálogo, ou seja, na troca de saberes. Um intercâmbio entre o saber científico e o popular em que cada um deles tem muito a ensinar e aprender (VASCONCELOS, 1997).

Vivenciar na escola a possibilidade de pais, professores, alunos, funcionários e coletividade se tornarem parceiros de um projeto maior de construção de cidadania, saúde e vida com qualidade para o maior número de pessoas que possamos alcançar.

Que local especial para discutirmos sexualidade com nossas crianças e adolescentes, mas não simplesmente a *educação sexual* baseada na anatomia e fisiologia dos aparelhos reprodutores femininos e masculinos, mas discutir e compreender a sexualidade como força propulsora de vida, tão necessária para todos nós. Poder falar do prazer, da ansiedade, da vontade e da necessidade de se sentir *tesão*, da delícia que é o *friozinho na barriga*, valorizar o rubor facial, o latejar das orelhas, o *joelho mole*, quando avistamos nem que seja de longe aquele *serzinho*, que em determinado momento representa todo o *nosso objeto de desejo*.

Que espaço tão propício para discutirmos sobre alimentação, assunto tão deturpado em nome da escravidão dos padrões atuais de beleza. Mas não simplesmente falar da pirâmide de alimentos, valores nutricionais, porções e calorias. Acrescer a estas informações indispensáveis, outras que digam respeito á beleza, ao colorido, ao sabor e ao prazer que deveriam nos causar os alimentos. Falar da comida, mas daquela que alimenta o corpo e sacia a alma. Quão importante para todos saber das propriedades dos alimentos... da doçura das frutas, da suavidade do leite, da desafiadora consistência da carne na maioria das vezes que dela degustamos, tão necessária em nossa primeira infância até para nos ajudar na estruturação e desenvolvimento da nossa personalidade, enfim pão e poesia, alimento do corpo e do espírito. Por outro lado quanto ganharíamos ao discutir com todos, os males advindos dos usos e abusos do álcool e de outras drogas socialmente aceitas. Quanto sofrimento, quanta desagregação, quantas doenças, quanto sofrimento poderiam ser evitados, quantas vidas poderiam ser poupadas.

A escola e a saúde mental, que dupla do barulho poderia aí ser formada, que bom espaço e vivência da aceitação e da tolerância, poderíamos edificar no território escolar, e então com um pouco mais de esforço *contaminar* a sociedade tão carente de valores solidários e fraternos. Quanto potencial poderíamos *descobrir* ou ajudar a *emergir* de nossas crianças e adolescentes se a escola tivesse disponibilidade, desejo e coragem para dar *espaço, tempo e voz* aos nossos *meninos e meninas*, que Brasil teríamos então!

Enfim a que perfeição chegaríamos se todas estas discussões fossem sustentados e enriquecidos pelo conhecimento e pelos valores espirituais e religiosos, mas aqui também não por um credo religiosos que julga e pune, que exclui e fraciona, que afasta e discrimina. Que importante seria se todos profissionais e coletividades conseguissem vivenciar valores de alteridade, de amor com e para o próximo de respeito ao diferente e ao coletivo, que contribuísse na construção de viver de mais partilha, mais fraterno e com mais compaixão e com-paixão pelas coisas do transcendente.

2.4 A enfermagem como profissão do cuidado e da educação para o cuidado

A Enfermagem, profissão responsável pelo desenvolvimento desta experiência, vem sendo definida e considerada como ciência que se ocupa do cuidado respeitando a sua característica fundamental de integralidade e lança para alcance deste objetivo das estratégias de coordenação e assistência, promoção da saúde e qualidade de vida e prote-

ção de indivíduos, famílias e coletividades. Ao assumir esta postura o trabalho do enfermeiro alcança patamares ampliados e diversificados que ultrapassam o fazer tradicional centrado no cuidado da doença, para uma prática de trabalho voltada para a identificação das necessidades de cuidados dos indivíduos e comunidades. Com esta prática o trabalho do enfermeiro/ enfermagem mostra-se cada vez mais como componente fundamental na prática de assistir e cuidar em saúde. A Enfermagem, porém não atua sozinha, seu valor destaca-se pela sua capacidade de articulação e trabalho multi e interdisciplinar o que imprime novamente a característica da integralidade do cuidado por ela prestado. Pelo seu perfil profissional o enfermeiro tem demonstrado cada vez mais competência de atuação em vários setores e várias abordagens. Esta competência lhe permite desenvolver ações de cuidado que vão do individual, ao coletivo não só em espaços institucionalizados de cuidado com a saúde, mas também em espaços diferenciados que comportem grupos sociais com perfis específicos, que vão desde os classicamente internados, passando pelas ações ambulatoriais, com destaque especial para a atenção primária em saúde, com famílias, indivíduos e coletividades, em seus territórios configurados como espaços concretos de vida e também população asilada e em instituições especificadas (ALVES, 2007).

Por último cabe ressaltar a importância das ações de Educação em Saúde, consideradas por muitos como a base do trabalho do Enfermeiro na busca da transformação dos perfis de morbimortalidade e da qualidade de vida das coletividades (BACKES et al, 2012).

2.5 As políticas públicas para a saúde do escolar

O Programa de Saúde na Escola, sob a responsabilidade dos Ministérios da Saúde e da Educação do nosso país, foi lançado em 2008, e tem como objetivos promover a qualidade de vida e prevenir o risco/ dano à saúde dos alunos bem como construir uma cultura de paz nas escolas brasileiras. Este programa está estruturado em 04 blocos distintos a partir do enfoque de desenvolvimento pondero estatural e clínico (físico e emocional), abordando como segundo bloco as questões que são o foco principal desta experiência, ou seja, promoção da saúde e prevenção do agravo, na construção de uma cultura de paz, combatendo as diferentes expressões de violência, álcool, fumo e outras drogas, educação sexual e reprodutiva, atividades físicas e práticas corporais. Complementa-se com a educação permanente e a capacitação de profissionais e de jovens, e finaliza com o monitoramento e avaliação da saúde dos estudantes, por meio de pesquisas relacionadas com o perfil dos estudantes brasileiros de escolas públicas e privadas em relação não só às questões sócio econômicas e culturais, mas principalmente às relacionadas com a saúde física e mental e as doenças sexualmente transmissíveis (BRASIL, 2013).

2.6 O desenho da experiência relatada

O recorte para este trabalho se relaciona com a experiência desenvolvida no primeiro semestre de 2013 aliando o trabalho dos alunos do 6º e 7º períodos do curso de Enfer-

magem da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, sob a responsabilidade de dupla de professoras, desta instituição de ensino superior, com as necessidades dos alunos de uma escola de 2º grau da periferia da cidade de Curitiba, em relação a discussão de conteúdos de Cidadania e Cultura da Paz, Meio Ambiente, Sexualidade e Doenças Sexualmente Transmissíveis, com a realização de atividades denominadas de Oficinas Educativas/ Ciclo de Palestras que envolveram 1.017 alunos das 6ª, 7ª e 8ª séries, 31 professores das diversas áreas de conhecimento e 10 funcionários do setor administrativo da escola em foco.

2.7 A caracterização dos sujeitos do trabalho

A PUCPR foi fundada em 14 de março de 1959, sua sede situa-se na cidade de Curitiba e oferece cursos também nos campi de São José dos Pinhais, Toledo, Londrina e Maringá. Oferece para a formação do seu corpo discente além das atividades tradicionais de ensino, oportunidades de pesquisa e extensão não só na modalidade de cursos, mas principalmente em atividades de intervenção em coletividades específicas. Oferece cursos nas modalidades de graduação, pós-graduação *lato sensu* (especialização) e *stricto sensu* (mestrado e doutorado), sendo uma instituição mantida e gerenciada pela Congregação Marista (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ, 2013).

O Curso de Enfermagem da PUCPR foi criado em 1953, com a denominação de Escola de Enfermagem Madre Léonie. Atualmente prioriza na formação profissional de seus alunos, futuros enfermeiros, que os mesmos desenvolvam aptidões, competências e habilidades, para atuação nos diferentes cenários da prática profissional, objetivando a assistência *integral* à saúde individual ou de grupos em todas as fases evolutivas da vida do ser humano. Estabelece com o Hospital Universitário Cajuru, Hospital de Caridade Santa Casa de Misericórdia de Curitiba, Hospital Nossa Senhora da Luz, Hospital e Maternidade Alto Maracanã, Hospital Infantil Pequeno Príncipe, Fazenda Experimental Gralha Azul e Unidades Municipais de Saúde, parcerias para o desenvolvimento de atividades que buscam delinear um perfil do egresso como *generalista* com prática *humanizadora*. Entende a humanização a partir das construções conceituais do Ministério da Saúde brasileiro como a necessidade de reconhecer no usuário dos serviços de saúde um sujeito de direitos, sendo que o principal deles é o direito à *informação/conhecimento*, para o exercício pleno da *autonomia* (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ, 2013).

A Unidade de Saúde responsável pelo território onde se situa a escola referência do desenvolvimento das atividades de Educação em Saúde foi inaugurada no ano de 1999, em sua área de abrangência vivem 14.000 pessoas divididas e 3.800 famílias aproximadamente. Deste contingente populacional, 80% residem em área de risco e são dependentes exclusivamente dos serviços do Sistema Único de saúde do nosso país. A população adscrita a este território possui as seguintes características: renda inferior a um salário mínimo ou sem renda, alta incidência de alcoolismo e drogadição, condições de higiene precária, habitação não regularizada, baixa escolaridade, alto índice de violência (contra a mulher,

criança e adulto jovem), desemprego e gravidez precoce, prostituição, a grande maioria sobrevive da coleta de material reciclável– única renda mensal e observa-se um grande acúmulo de lixo nas residências e nas ruas deste espaço urbano (CULIBABA, 2012).

3. Conclusões

Esta experiência propiciou aos alunos do ensino médio a oportunidade de aprofundar a discussão de temas fundamentais de viver em sociedade. Para os alunos do Curso de Enfermagem representou uma oportunidade de interferir diretamente no cotidiano de vida das pessoas, construindo coletivamente conhecimentos que possam mudar comportamentos e melhorar a qualidade de vida de todos. Representou a possibilidade assumir postura profissional de trabalhar com linhas gerais de teorias, metodologias ativas, construção de conhecimento significativo, a partir de uma realidade concreta de vida. Utilizando como princípio norteador das discussões que embasaram o processo de construção de conhecimento a possibilidade de agregação e respeito aos significados, as relações, aos valores e aos princípios que norteiam o viver daquela coletividade, buscando transformar em conjunto situações consideradas pelo grupo fator de vulnerabilização do mesmo.

Nas discussões destacou-se também a questão das crenças religiosas e espiritualidade, relacionando-as com o ser e o fazer em comunidade, com o intuito de não trazer respostas e comportamentos condicionados, prontos a serem reproduzidos, mas construir a partir do entendimento e vivência do grupo, para dar significado ao conhecimento, posturas a serem adotadas pelo grupo por meio da pactuação.

As maiores dificuldades encontradas neste trabalho foram o reconhecimento da falta de opções coletivas, para empoderamento destes jovens, a organização social e a herança cultural daquele território específico, que faz com que comportamentos sejam perpetuados, dificultando o rompimento da circularidade que faz com que a inequidade, o desrespeito ao diferente e a exclusão sejam ainda a marca da vida coletiva destes jovens, bem como a concorrência da criminalidade que hoje oferece a crianças e jovens, uma condição presente de vida, ilusória mas fascinante que ofusca o discernimento da brevidade do sonho e da própria possibilidade de continuidade da existência, levando com que muitos destes jovens percam a vida precocemente ou no enfrentamento com a polícia ou com os próprios aliciadores para a vida na criminalidade, ao serem seduzidos pela promessa imediata porém efêmera de felicidade.

As nossas maiores potencialidades relacionaram com a possibilidade de trabalho com o mundo Real, onde acontecem os conflitos e a oportunidade de trabalhar com o princípio presente em todas as tradições religiosas, que se traduz pela expressão, *não façam ao outro o que não querem que te façam*. Para os alunos de graduação destaca-se ainda a possibilidade de a partir das discussões de valores, do ser e do viver em sociedade, de como podemos viver mais e melhor, de como podemos propiciar vida com mais qualidade para o nosso entorno, de como podemos fazer diferente.

O ganho maior deste trabalho é compreender que o compromisso dos profissionais da área da saúde não é só técnico, mas principalmente social e humanizador, comprometido com a crença na *possibilidade de mudança* e para que este fim seja alcançado é necessário trabalhar com os diversos caminhos / verdades das tradições religiosas, que levam a uma grande verdade, afastando a questão do poder e do mando, aproximando conteúdos de equidade, diversidade e tolerância. Este pensar representa a utopia de um grupo de professoras e alunos do curso de enfermagem da PUCPR, trabalhadores da saúde e da educação das instituições envolvidas neste trabalho. Utopia não aqui entendida como o impossível, o tão longínquo que se tornar inalcançável, mas a utopia como aquele lugar que esta por vir a ser, esperando ser construído e vivenciado.

Por hora nos contentamos em partilhar esta experiência com vocês bem como a esperança de contribuir com um olhar para a saúde mais amplo, englobando todos os aspectos da nossa vida, entendendo o ser saudável como condição individual, mas também, muito e principalmente como um pressuposto coletivo, que depende da parceria para reconhecimento das necessidades e luta para alcance da satisfação das mesmas. Esperança que em um futuro não muito distante possamos desenvolver atividades que façam com que se reconheça na escola um espaço e na saúde um direito, e não somente conceitos científica e cartesianamente constituídos. Que se reconheça na escola um espaço de construção de posturas de vida, que derivem de questionamentos, interrogações, críticas, realidades vivenciadas, caminhos de soluções construídos a partir do entendimento e do conhecimento de todos.

Referências

- Alves, Luz Alcira Avila Rincon. Perfil gerencial do enfermeiro para atuar na atenção primária à saúde. In Santos, Álvaro da Silva da.; MIRANDA, Sônia Maria Rezende C. de. (Orgs.) **A enfermagem na gestão em atenção primária à saúde**. Barueri- São Paulo: Manole, 2007.
- BACKES, Dirce Stein.; BACKES, Marli Stein.; ERDMANN, Alacoque Lorenzini.;
- BÜSCHER, Andreas. O papel profissional do enfermeiro no Sistema Único de Saúde: da saúde comunitária à estratégia de saúde da família. **Ciência & Saúde Coletiva**, 17(1):223-230, 2012.
- BRASIL, Ministério da Saúde. Portal da Saúde/ SUS. **Saúde na escola**. Disponível em: http://portal.saude.gov.br/portal/saude/profissional/visualizar_texto.cfm?idtxt=29109. Acesso em mar./2013.
- BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Constituição da República Federativa de 1988**.
- CULIBABA, M. M. Capacitação na metodologia da saúde da família. 2012. Xx slides. Apresentação em *power point*.
- POEL, Francisco van der. **Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil**. Curitiba; Nossa Cultura, 2013. 1152 p.
- VASCONCELOS, Eymard Mourão. **Educação popular nos serviços de saúde**. 3. ed. ampl. São Paulo: Hucitec, 1997. 167 p.

O ENSINO RELIGIOSO: PODER SIMBÓLICO E A HOMOGENEIZAÇÃO DAS DIFERENÇAS

Francisco Luiz Gomes de Carvalho*

Resumo Esta comunicação apresenta o registro da presença do Ensino Religioso (ER) conforme entendido pelo sistema educacional adventista no Ensino Superior, bem como a análise fundamentada em uma abordagem crítica do lugar do (ER) no currículo do sistema educacional confessional em questão. Para tanto foi imprescindível utilizar uma fundamentação teórica balizada por Apple (2006), Boneti (2011), Bourdieu (1989), Goodson (2008) e Silva (2004). Tal análise foi implementada nos ditames de uma apropriação tópica (CATANI; CATANI; PEREIRA, 2001) e é resultante de uma pesquisa documental (GIL, 2010) cujos delineamentos nos possibilitaram apontar os impasses advindos da efetivação de um modelo de ER hermeticamente confessional e sinalizar a direção promissora para que tal disciplina avance no diálogo com as demandas educacionais da atualidade (SOARES, 2010; TEIXEIRA, 2011).

Palavras-chave: Ensino Religioso. Homogeneização. Poder Simbólico.

Introdução

Este texto é um recorte da Dissertação *O Ensino Religioso no Ensino Superior da Educação Adventista: presença e impasses* (CARVALHO, 2012) defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-SP. É imprescindível ratificar metodologicamente que os principais elementos que compõem este texto apresentam-se balizados por uma pesquisa documental. As principais fontes documentais pesquisadas regulam e normatizam as diversas atividades empreendidas no Centro Universitário de São Paulo, campus São Paulo. São elas: a) *Plano de Desenvolvimento Institucional* (PDI, 2009-2013); b) *Projeto Pedagógico Institucional* (PPI, 2011-2012), c) *Diretrizes Institucionais para o Ensino Religioso nos Cursos Superiores do UNASP* (UNASP, 034-2007), d) *Declaração da Filosofia Educacional Adventista do Sétimo Dia* (RASI, 2001), e) *Guia para o Desenvolvimento do Plano Mestre de Desenvolvimento Espiritual* (DEDSA, 2008). Foi de grande importância recorrer à *Pedagogia Adventista* (DSAIASD, 2009) para agregar informações, o que permitiu-nos ampliar o entendimento e aprofundar a operação analítica.

*Doutorando em Ciência da Religião (UFJF / FAPEMIG), Mestre em Ciência da Religião (PUC-SP / CNPQ), Graduado em Pedagogia (UNIP) e em Teologia (UNASP-SP).

A implementação da pesquisa documental foi permeada por uma postura questionadora ao se deparar com esses documentos, pois é fato que as fontes só falam mediante as perguntas feitas pelo pesquisador. Pois, o conhecimento que

[...] o historiador vier a adquirir dependerá evidentemente daquela ou daquelas perguntas que ele preferir aprofundar e essa escolha, por sua vez, será diretamente função da sua personalidade, da orientação do seu pensamento, do nível de sua cultura, a filosofia geral, enfim, que lhe assegurar as suas categorias mentais e os seus princípios de juízo (MARROU, 1975, p. 58).

Mediante observação das matrizes curriculares dos cursos de graduação do UNASP percebe-se a oferta comum a todos os cursos das seguintes disciplinas: Cosmovisão Bíblico-Cristã, Antropologia Cristã, Fundamentos do Cristianismo, Interpretação Bíblica da História¹. Como tais disciplinas são tidas como Ensino Religioso (ER) por esse sistema educacional confessional interessou-nos pesquisar como o ER é entendido por tal sistema de ensino, bem como identificar os prováveis impasses no magistério das disciplinas que compõem o Ensino Religioso.

Assim como caracterizar o modelo de ER ofertado no nível universitário do sistema educacional adventista foi fundamental para compreender a lógica inerente aplicada pela Denominação em sua missão veiculada na efetividade do projeto educacional, de igual importância é entender a estruturação e operacionalização curricular neste nível escolar para observarmos o lugar reservado ao ER, bem como verificar a presença de possíveis impasses advindos da formatação apresentada. Por isso, que as informações advindas da análise documental configuram-se como os principais elementos constitutivos deste texto. Cabe adicionar que uma abordagem crítica afirma-se como crivo reflexivo do texto. É conveniente indicar que este tópico apresenta em sua abordagem crítica uma fundamentação teórica devedora à área de estudos curriculares e da sociologia da educação, de modo que se fez uma apropriação tópica (CATANI; CATANI; PEREIRA, 2001) de autores renomados dessas áreas.

Nessa forma de apropriação, as aquisições conceituais dos autores podem ser mobilizadas, em diferentes graus de intensidade, para reforçar argumentos ou resultados obtidos e desenvolvidos em um quadro terminológico que não necessariamente se filia ao do autor (CASSAB, 2010, p. 243).

Além do mais, recorreremos a representantes da área de Ciências da Religião afinsinalizar a direção promissora para que tal disciplina avance no diálogo com as demandas educacionais da atualidade (SOARES, 2010; TEIXEIRA, 2011), mesmo estando balizada por um sistema hermeticamente confessional.

¹Para ler o documento na íntegra acesse:<<http://www.unasp.edu.br/catalogo-aluno-digital/ec-2010.pdf>>. Acesso em: 12 out. 2010.

1. A Educação Adventista no Brasil

Não se pode negar que as escolas confessionais exerceram grande influência na educação brasileira. A educação católica deteve por muito tempo o controle dos sistemas e estabelecimentos escolares, todavia, a partir da segunda metade do século XIX a situação começou a mudar com a chegada das missões protestantes estadunidenses.

Caracterizando-se fortemente pelo espírito de missão, a Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) ao implantar-se no Brasil desenvolveu interesse especial pela fundação de escolas como estratégia de expansão, formação de agentes denominacionais, como também para a manutenção identitária, uma típica atitude regida pelo binômio educação-evangelização.

Antes mesmo do final do século XIX as denominações protestantes históricas ou tradicionais já estavam estabelecidas no Brasil configuradas no chamado protestantismo de missão ou conversão (RAMALHO, 1976). Caracteristicamente marcada como protestantismo de missão, visto que considerava o Brasil como campo missionário devido à sua maioria populacional católica (SCHÜNEMANN, 2002, p. 182), a IASD tendo se instalado no Brasil estabeleceu escolas paroquiais de educação elementar avançando a duras provas na oferta educacional em outros níveis.

No bojo da empreitada missionária estadunidense no Brasil foi que a Educação Adventista² chegou ao Brasil. Patrocinado por uma Igreja recém-organizada (1863)³, Huldreich F. Graf chega ao Brasil e em contato com o jovem Guilherme Stein Júnior funda a primeira escola adventista no país, o Colégio Internacional de Curitiba, fundado em 1896 (AZEVEDO, 2004, p. 32). De acordo com Schünemann (2009, p.78) ao longo do desenvolvimento da educação adventista no Brasil, a mesma passa por três períodos sendo que, o terceiro começa no ano de 1971 e chega aos nossos dias. Neste período, o sistema educacional afirma-se na legalidade com foco em tornar-se visível na sociedade crescendo em número de escolas e atraindo discentes não-adventistas.

Para Stencil (2006, p. 164), a história da inserção e desenvolvimento da educação adventista no Brasil demonstra uma real tardança no estabelecimento de instituições de Ensino Superior, reportando ao ano de 1960 com a implantação do curso de Enfermagem no Instituto Adventista de Ensino (IAE) localizado em São Paulo.

A data de 26 de Maio de 1996 é considerada histórica para a expansão universitária adventista, quando, segundo Gross (1999, p. 31) foi encaminhado ao Conselho Nacional de Educação (CNE) o pedido de autorização de 21 cursos de Ensino Superior. Esta

²O estabelecimento de instituições educacionais, médicas e de publicações no meio da IASD é em muito resultante das orientações de Ellen G. White provindas de suas visões e sonhos. O papel de Ellen G. White no meio denominacional adventista é de grande relevância (CARVALHO, 2013).

³Oriunda do Movimento Milerita (1844), os adventista depois de um longo processo de discussões bíblicas, de estruturação hierárquica, situação legal, escolha do nome, finalmente se organizaram. A data áurea foi 20 a 23 de maio de 1863 (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 94).

iniciativa motivou em um segundo momento a organização do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP) de acordo com os parâmetros legais estabelecidos no artigo 12 do Decreto Lei 2.306/97⁴.

Desde o início as instituições educacionais adventistas foram marcadas pela oferta de educação centralizada nos valores do Cristianismo e orientada pela cosmovisão bíblico-cristã. Também indicamos que a mesma se apresenta como instrumento de propaganda religiosa, ou mesmo de doutrinação com vistas à conversão de adeptos, por isso que, desde os primórdios a Bíblia e as doutrinas adventistas tem lugar de prestígio garantido no currículo escolar nos mais diversos níveis de ensino.

2. O Ensino Religioso na Educação Adventista: nível universitário

Sem a pretensão de expor uma história das disciplinas de ER na educação adventista, este texto apresenta os objetivos do ER no Ensino Superior da educação adventista, bem como a disposição e sequência das disciplinas na matriz curricular, além de empreender uma problematização que considera os impasses observados na efetivação pedagógica das disciplinas confessionais num modelo educacional hermeticamente confessional.

É primoroso antecipar ao leitor que a inclusão no currículo escolar de certas disciplinas atende inequivocamente às finalidades específicas das instituições educacionais explícita ou implicitamente postuladas oficialmente, de forma que isto implica em entender que existe uma reciprocidade de influências entre as disciplinas escolares e a cultura institucional (SAVIANI, 2009).

Por mais que a centralidade da pesquisa esteja nas disciplinas confessionais tidas por ER que são oferecidas no nível educacional universitário adventista, entendemos que elas se apresentam como um elemento a mais dentro da diversidade instrumental empregada para explicitação da confessionalidade institucional na consecução dos objetivos evangelísticos pretendidos pela mantenedora. É nítida a preocupação com a implantação de um currículo “plenamente adventista”, no qual a Bíblia constitua a base de todo o currículo e os escritos de Ellen G. White sejam permanente fonte de leitura e orientação, a fim de que o “modo de vida adventista” seja ensinado (AZEVEDO, 2003).

Se a pretensão é orientar o ambiente e as atividades com a finalidade de influenciar os estudantes com a cosmovisão bíblico-cristã, isto certamente é percebido desde a “[...] elaboração de rotinas da sala de aula e outras atividades relacionadas ao lazer, à cultura e ao estudo da Bíblia” (DSAIASD, 2009, p. 49). Desta maneira, e além dos objetivos educacionais gerais espera-se que o estudante ao completar o Ensino Superior em uma instituição adventista seja capaz de entre outras coisas:

⁴Para ler o Decreto Lei nº2.306 de 19 de Agosto de 1997 na íntegra acesse: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/D2306.htm>. Acesso em: 12 Out. de 2010. Revogado pelo Decreto nº 5.773 de 2006. Para ler acesse: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/D3860.htm>. Acesso em: 12 out. 2010.

[...] entregar-se a Deus e, como consequência, viver uma vida de acordo com Sua vontade, apoiando a mensagem e a missão da igreja [...] responder ao chamado de Deus na seleção e exercício de uma carreira ou profissão, contribuindo para o desenvolvimento de uma sociedade livre, justa e produtiva (RASI, 2001, p. 06).

Assim que, a oferta do ER neste nível educacional figura como uma resposta efetiva às preocupações denominacionais a respeito de um currículo que veicule a mensagem, as crenças, os valores como também sua ideologia religiosa. Pois é especialmente conhecido que “a Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) patrocina e opera o maior sistema particular de educação no mundo, com uma mesma filosofia, em harmonia com o modelo organizacional da igreja (PDI, 2009-2013, p. 4)”.

Propugna-se que a mantenedora do sistema educacional preza por uma educação fundamentada em valores essenciais para a formação dos estudantes, por isso que há uma valorização da “[...] educação baseada em princípios cristãos, éticos e sociais, que são vistos como essenciais na formação de crianças e jovens” (PDI, 2009-2013, p. 4).

É imprescindível apresentar as bases para a oferta das disciplinas de ER no Ensino Superior da educação adventista, as mesmas estão fundamentadas no pressuposto de que o ser humano é marcadamente caracterizado pela necessidade inerente pelo transcendente, de modo que a religião e a religiosidade são componentes fundamentais da identidade humana.

[...] Por causa disso – e tendo como pressuposto a necessidade humana pelo transcendente – o sistema educacional adventista, em todas as faixas etárias, pratica de maneira intencional uma educação não apenas acadêmica, mas integral, abrangendo os aspectos cognitivos, sociais, emocionais e espirituais (UNASP, 034-2007, p. 01).

No que tange à justificativa e objetivo das aulas de ER no Ensino Superior da educação adventista, assevera-se que essas aulas devem fundamentalmente “[...] possibilitar e encorajar a prática do cristianismo” (UNASP, 034-2007, p. 02). Se por um lado, intenta-se uma riqueza metodológica no magistério das disciplinas de ER, por outro o que se busca ao fim e ao cabo é patentemente unívoco:

Nas discussões das diversas temáticas, será necessário argumentar sobre a validade e consistência da cosmovisão cristã, a qual deve ser apresentada como abrangente e completa, além de verdadeira e confiável (UNASP, 034-2007, p. 02).

Se o objetivo principal do sistema educacional adventista ao ofertar as disciplinas de ER tornou-se conhecido, indicamos a existência da preocupação referente à implementação das estratégias, posto que o ambiente universitário se diferencia e configura-se como lugar privilegiado de ensino. Nesta direção, se afirma que “[...] considerando que a Universidade não é Templo, estas aulas requerem metodologia e estratégias diferenciadas daquelas praticadas numa classe bíblica no Ensino Básico ou na Igreja” (UNASP, 034-2007, p. 03).

No que se refere à prática docente, orienta-se o docente de ER para que assuma uma postura que o caracterize como agente evangelizador na sala de aula. Pois, o que se espera de fato é que “[...] que cada professor e professora de Ensino Religioso do Ensino Superior assumam uma postura de pastor/pastora do rebanho” (UNASP, 034-2007, p. 03). Tal postura se mostra essencial para uma prática docente que em suas relações pedagógicas com os estudantes almeja supremamente conduzi-los “[...] a decisões de cunho ético, moral, religioso e espiritual” (UNASP, 034-2007, p. 03). O que corrobora para vislumbrar uma instrução religiosa que conjuga a verdade intelectual a metas comportamentais (KNIGHT, 2010).

Evidentemente que não nos propusemos nesta pesquisa a inventariar a gênese dos conteúdos programáticos, nem mesmo assinalar o seu progressivo desenvolvimento, todavia, é indispensável mencionar que os mesmos apresentam-se intrinsecamente relacionados e fontalizados com as doutrinas da mantenedora. De maneira que seja estabelecido o entendimento segundo o qual, seja perceptível e aplicado que:

Doutrinas, fatos bíblicos, descobertas arqueológicas, correlações do pensamento bíblico com a filosofia grega, as implicações dos distintos pontos de linguagem, e assim por diante, certamente fazem parte da “substância” do ensino religioso (KNIGHT, 2010, p. 174).

Propugna-se que os conteúdos programáticos selecionados devem enfatizar os objetivos específicos de cada área de conhecimento, mas sem perder de vista os “[...] valores e ideologias, [...] conceitos, procedimentos e atitudes que se deseja ver no desenvolvimento integral do educando” (DSAIASD, 2009, p. 68). Assim, fica nítido o comprometimento da seleção dos conteúdos com a cosmovisão pregada e defendida pela instituição educacional.

A nomenclatura que abarca as disciplinas confessionais apresenta-se de forma confusa nos documentos que balizam a educação adventista, de modo que em alguns momentos é tida por “aula de Bíblia”, “aula de religião”, “ensino da Bíblia” ou mesmo “ensino religioso”. Todavia, o que se espera mesmo é a integração de outros tópicos do currículo com a cosmovisão cristã com contornos de marcas denominacionais pregadas e defendidas pela mantenedora, de maneira que especialmente as disciplinas confessionais

[...] possam preparar o caminho para essa integração na mente dos estudantes enfatizando a cosmovisão cristã e o que esta perspectiva significa para o restante de sua educação (KNIGHT, 2010, p. 176).

Essas disciplinas são tidas como ER e apresentam-se ordenadamente dispostas em uma sequência arranjada de modo a possibilitar o êxito no cumprimento das finalidades que as dirigem (UNASP, 2007-034, p. 03-05).

Sendo que a Bíblia, a natureza e a racionalidade humana constituem as principais fontes de conhecimento consideradas pela filosofia educacional adventista é preciso compreender que alguns conhecimentos são privilegiados na organização e seleção do

programa de estudos no nível universitário adventista, o que implica em saber que também neste nível educacional o “[...] currículo escolar está relacionado diretamente às questões do conhecimento, provocando desse modo a seleção, organização, institucionalização e dinamização das atividades, valores, competências [...]” (DSAIASD, 2009, p. 67).

A leitura atenta do documento (UNASP, 034-2007) oferece evidências de que no sistema educacional adventista, independente do nível escolar a filosofia denominacional demanda a busca pelo objetivo comum pretendido que é a evangelização. Por isso que,

As aulas de Ensino Religioso Superior visam um ensino que transforma. Afinal, embora na academia, estamos engajados num mesmo objetivo: Levar nossos estudantes aos pés de Jesus Cristo (UNASP, 034-2007, p. 03).

Se por um lado há um claro arcabouço estruturado que emoldura o Ensino Religioso no Ensino Superior da educação adventista, por outro lado fica evidente uma constatação acerca da realidade tocante ao objetivo maior pretendido com as disciplinas confessionais, de modo que se afirma conforme observação que, “[...] na maioria das vezes, os estudantes universitários não abandonam sua filiação religiosa, mas demonstram simpatia pelos temas e práticas religiosas aprendidas no UNASP” (UNASP, 034-2007, p. 03).

No entanto, ressalta-se que a efetividade do magistério do ER neste contexto não pode ser aferida apenas pelo coeficiente das adesões, mas especialmente pela significatividade creditada na vida dos estudantes universitários.

Ou seja, a fé adquirida como fruto das aulas de Ensino Religioso nem sempre pode ser avaliada em termos de adesão declarada à IASD (batismo), embora essa fé, acreditamos, dê um novo e melhor sentido à vida deles (UNASP, 034-2007, p. 03).

Ficou patente na observação acerca dos objetivos pretendidos pelo sistema educacional adventista a intenção evangelizadora quando oferta disciplinas de ER no Ensino Superior, de modo que fica perceptível ao pesquisador atento que as práticas pedagógicas do ER se configuram como catequéticas com a finalidade de divulgar as crenças doutrinárias e a ideologia religiosa da mantenedora. Pois é comum atestar que “a prática catequética faz parte da vida das confissões religiosas quando elas se sustentam na transmissão de seus princípios de fé, de suas doutrinas e dogmas” (PASSOS, 2007, p. 56).

De certa forma, o que subjaz nestas práticas catequéticas é uma elaborada estratégia proselitista que, além compor o núcleo evangelizador intenciona difundir por meio dos conteúdos a serem transmitidos os elementos distintivos da identidade confessional da instituição. Assim que, é plausível cogitar que o ER aqui assinalado é baseado primordialmente nos princípios eclesiais, mesmo que contenha princípios educacionais. Tanto que, indubitavelmente afirmamos que, “a intencionalidade proselitista, ainda que disfarçada sob os princípios humanistas, é que de fato efetiva essas práticas [...]” (PASSOS, 2007, p. 57).

Como na filosofia educacional adventista, “salvação” e “educação” se apresentam como conceitos intercambiáveis, visto que orientam o empreendimento denominacional com vertente enraizada no binômio educação/evangelização é imperioso atestar, o que Suárez (2005) afirma quando constata que nas instituições educacionais adventistas

[...] a educação é essencialmente religiosa, e encontra sua razão de ser quando visa, como resultado primário, conduzir os estudantes a um relacionamento sadio com Deus, a fim de servi-Lo, assim como às pessoas, nesta Terra e no Reino de Deus, para usar a expressão escatológica (SUÁREZ, 2005, p. 66, 67).

Considerações finais

De certa forma, as disciplinas escolares constituem um conjunto peculiar de conhecimentos dispostos especificamente para fins de ensino, o que direciona tais disciplinas a apresentarem-se como “[...] *corpus* de conhecimentos, providos de uma lógica interna, articulados em torno de alguns temas específicos, organizados em planos sucessivos claramente distintos [...]” (CHERVEL, 1990, p. 203).

É importante desvendar os caracteres da operacionalização da educação adventista no nível universitário para entender que, este modelo educacional confessional contém uma propriedade simbólica, de maneira que suas instituições educacionais de uma forma ou outra preservam e distribuem o seu próprio *capital cultural* contribuindo assim para a criação e recriação de formas de consciência que vinculadas aos princípios da filosofia educacional adventista pretendem atuar de maneira subjacente na vida dos estudantes (APPLE, 2006).

Nesta perspectiva educacional de marcas adventistas assume-se que “[...] um currículo equilibrado atenderá as necessidades de desenvolvimento nos domínios espirituais, mentais, físicos, sociais e vocacionais” (RASI, 2001, p. 03). O ideal a ser alcançado com a disposição ordenadamente arranjada das disciplinas de ER no currículo, conforme se apresenta no nível universitário da educação adventista é lançar as bases para que todas as áreas de estudo sejam examinadas do ponto de vista de uma cosmovisão bíblica com vistas a promover a *integração da fé e ensino*.

No sistema educacional adventista o currículo fundamenta-se em aspectos de sua própria filosofia educacional e intenta especialmente abranger “[...] objetivos educacionais, o programa de estudos (conteúdos), metodologia adotada, processo avaliativo e todos os demais atos curriculares cotidianos” (DSAIASD, 2009, p. 52).

Tornou-se evidente ao longo deste texto que o currículo não é componente neutro e desinteressado no amplo processo educacional, pois no processo de organização e seleção de conteúdos programáticos recorre-se às fontes da filosofia institucional, a fim de que os valores, crenças e ideologia sejam difundidos de forma consensuais. Sobre esta realidade, Silva (2004, p. 46) afirma que “a seleção que constitui o currículo é resultado de

um processo que reflete os interesses particulares das classes e grupos”. Não podemos deixar de indicar que no currículo estão envolvidas as questões de poder, pois:

Selecionar é uma operação de poder. Privilegiar um tipo de conhecimento é uma operação de poder. Destacar, entre as múltiplas possibilidades, uma identidade ou subjetividade como sendo a ideal é uma operação de poder (SILVA, 2004, p. 16).

É inevitável assinalar que neste sistema de ensino a construção curricular, bem como a seleção e organização de conteúdos encontram sua centralidade direcionada por uma *relação de poder*, segundo a qual a instituição se utiliza de diversos dispositivos e recursos simbólicos que se configuram como elementos mediadores no processo de imposição e domínio pretendido pela máxima da evangelização no contexto educacional.

A compreensão das relações de poder no contexto educacional é cada vez mais importante na composição dos sistemas interpretativos, devido à enorme contribuição para a leitura da realidade, pois ao mesmo tempo que se apresentam de forma oculta demarcam e fornecem os padrões de conduta dos educadores, os princípios seletivos dos conteúdos, além de patentear as próprias matrizes paradigmáticas educacionais. Estar atento à detecção das relações de poder na escola é considerar

[...] o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras do direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material [...] (FOUCAULT, 1979, p. 182).

Desta maneira, é seguro afirmar que também “a escola atua ideologicamente através de seu currículo, [...] de uma forma mais direta, através das matérias mais suscetíveis ao transporte de crenças explicitas [...]” (SILVA, 2004, p. 31).

De fato, é possível entrever que se no contexto educacional em que a confessionalidade é expressa de forma muito hermética sem reciprocidade dialogal entre os mais distintos grupos religiosos e suas tradições, há indícios suficientes para o estabelecimento mesmo que não assumido e planejado de formas discriminatórias. Pois, os mecanismos seletivos utilizados para a composição dos conteúdos das disciplinas escolares, a postura docente, os ideais evangelizadores institucionais podem apresentar os contornos de uma *homogeneização da diferença* (BONETI, 2011), que pode se manifestar na vivência das relações sociais da escola.

De modo especificamente orquestrado, as instituições educacionais confessionais fundamentam-se nas premissas defendidas a respeito da legitimidade da confessionalidade no atendimento à sua clientela conferindo às diferenças culturais e religiosas portadas pelos estudantes um lugar apenas no universo do direito, mas que não se efetiva. Assim, a recepção das diferenças no espaço escolar é tomada com base na cultura etnocêntrica da instituição escolar, que por sua vez promove um processo de homogeneização das diferenças como condição de convivência dentro da escola.

É o caso da prática escolar: partindo do pressuposto de que todas as pessoas que chegam à escola são iguais em termos culturais e de condição social requer delas um comportamento uniforme, aprendizado uniforme e a absorção de um conteúdo também uniforme (BONETI, 2011, p. 71).

A uniformidade do conhecimento apresentada nas disciplinas de ER do Ensino Superior da educação adventista aliada às características ideológicas institucionais, à fundamentação teórica e procedimentos de ensino presentes neste sistema de ensino coadjuva no assinalamento de que, especialmente no contexto educacional confessional

[...] existe uma verdade única e universal, entendida como o centro, e é a partir dela que se institui parâmetros de verdade, os quais a escola utiliza para designar o certo ou errado (BONETI, 2011, p. 69).

Será que as múltiplas diferenças que compõem a dimensão sócio-histórica da humanidade em seu contexto glocal são apreciadas pelo currículo ou pelas disciplinas de ER na educação adventista? Visto que imersos em um contexto tão complexo, quanto variado e conflituoso é de se esperar que as práticas pedagógicas empreendidas nas salas de aula se apresentem permeadas por uma sensibilidade que considere os elementos deste contexto. Neste sentido, Moreira e Candau (2008) deixam-nos a seguinte interrogativa:

[...] como as diferenças derivadas de dinâmicas sociais como classe social, gênero, etnia, sexualidade, cultura e religião têm “contaminado” nosso currículo, tanto o currículo formal quanto o currículo oculto? (p. 29).

É verdade que as disciplinas de ER do Ensino Superior da educação adventista apresentam alguns indícios de encaminhamentos para uma efetividade de reconhecimento da diversidade religiosa, do diálogo intercultural e religioso, no entanto, esses indícios são tênues e figuram esmaecidos nas formulações constantes das diretrizes e inexistentes nas ementas disciplinares. Afinal, a concepção curricular é assinaladamente religiosa, o que inevitavelmente hierarquiza alguns conhecimentos em detrimentos de outros, de forma que as diferenças são tratadas desigualmente.

Nessa hierarquia, legitimam-se saberes socialmente reconhecidos e estigmatizam-se saberes populares. Nessa hierarquia, silenciam-se as vozes de muitos indivíduos e grupos sociais e classificam-se seus saberes como indignos de entrarem na sala de aula e de serem ensinados e aprendidos. Nessa hierarquia, reforçam-se relações de poder favoráveis à manutenção das desigualdades e das diferenças que caracterizam nossa estrutura social (MOREIRA; CANDAU, 2008, p. 25).

Os valores, crenças e ideologias que constituem o centro da cultura escolar no sistema educacional confessional exercem a força de atribuição de valor de verdade na relação com as diferenças sociais, culturais e religiosas gerando subjetivações que, de uma forma ou outra lançam as bases para a manifestação de constrangimentos. Pois, “[...] a escola fundamentada na cultura institucionalizada, parte do pressuposto de que a verdade está nela própria [...] e se fecha para o mundo exterior” (BONETI, 2011, p. 77).

Em um sistema de ensino confessional, cuja racionalidade se apresenta como meio de efetivação das demandas identitárias da mantenedora, o ER no nível universitário adventista além de explicitar uma hierarquização dos conhecimentos em um contexto de assimetria nas relações pedagógicas, concede aos estudantes apenas a possibilidade de uma contestação puramente simbólica, que por sua vez não debate os princípios fundamentais, nem mesmo as *relações de poder*.

Tendo entendido as conjunturas institucionais nas quais se efetiva o ER de propósitos evangelizadores com lugar privilegiado no currículo escolar percebe-se cada vez mais transparente a instauração de relações de domínio subjacente de poder simbólico. O *poder simbólico* apresenta-se como pedra fundamental na construção de uma dominação simbólica, pois transporta violência de forma dissimulada e transfigurada. Referente à caracterização deste poder, Bourdieu (1989) afirma que

[...] é uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada por outras formas de poder [...] que garante uma verdadeira transubstanciação das relações de força fazer ignorar-reconhecer a violência que elas encerram objetivamente e transformando-as assim em poder simbólico, capaz de produzir efeitos reais sem dispêndio aparente de energia (p. 15).

Ao analisarmos o lugar do ER no currículo do Ensino Superior do sistema educacional adventista, foi possível indicar que a seleção dos conteúdos, hierarquização dos saberes e uniformização do conhecimento contribuem para a caracterização de um *poder simbólico* (BOURDIEU, 1989) que dissimulado e transfigurado nas relações pedagógicas assimétricas se subterfugia na *homogeneização das diferenças* (BONETI, 2011).

Acreditamos que, de certa forma e em alguma medida a educação adventista pode incluir dentre seus objetivos pretendidos na oferta do ER, além da explicitação de elementos da fé denominacional a meta de no estudo da religião e da religiosidade ressaltar seu valor teórico, social, político e pedagógico para a formação do cidadão. Afinal de contas, a vida no mundo globalizado desafia a convivência entre os diferentes exigindo cada vez mais do ser humano visão e postura que harmonize visão crítica, tolerância e relacionamento com as alteridades (PASSOS, 2007). Por isso, que mesmo no contexto educacional confessional o ER pode apresentar o respeito às alteridades, ser componente curricular de ligação dos saberes, além de sedimentar a visão de globalidade da pessoa humana que se relaciona com o semelhante e com a natureza.

Os principais contributos de um ER que contemple o reconhecimento da alteridade religiosa e a dignidade humana em seus direitos repousam no respeito à diversidade religiosa, na potencialização da perspectiva dialogal, na superação do fundamentalismo religioso e no rompimento com a incultura religiosa dos estudantes (TEIXEIRA, 2011). Acreditamos que os estudos advindos da área de conhecimento das Ciências da Religião podem contribuir enormemente para a implementação de um ER cujos horizontes contemplem muito mais que a visão estreita de vinculação e propaganda religiosa, pois

As Ciências da Religião podem oferecer base teórica e metodológica para a abordagem da dimensão religiosa em seus diversos aspectos e manifestações, articulando-a de forma integrada com a discussão sobre a educação (PASSOS, 2007, p. 65).

Em sua pesquisa acerca das metas apropriadas para o ER na educação adventista, Knight (2010) mesmo preso aos parâmetros denominacionais, em raro lampejo aponta uma direção promissora para que tal disciplina avance no diálogo com as perspectivas educacionais da atualidade ao afirmar que:

A função intelectual do ensino religioso é de vital importância para os jovens. Ela não deve, contudo, degenerar-se numa forma de doutrinação que tenta contornar o julgamento crítico do estudante para obter a aceitação de certo ponto de vista (KNIGHT, 2010, p. 176).

Referências

- APPLE, Michael W. Ideologia e currículo. 3ª ed. Porto Alegre: ArtMed, 2006.
- AZEVEDO, Roberto C. Plano Brasil 2010: plano decenal de educação da Divisão Sul Americana. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária, 2003.
- _____. O ensino adventista de nível fundamental no Brasil. In: TIMM, Alberto R. (org.). A educação adventista no Brasil: uma história de aventuras e milagres. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2004.
- BONETI, Lindomar Wessler. A homogeneização da diferença e as violências nas escolas. In: EYNG, Ana Maria (org.). Violências nas escolas: perspectivas históricas e políticas. Ijuí: Ed. Unijuí, 2011, pp. 67-88.
- BOURDIEU, P. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.
- CARVALHO, Francisco Luiz Gomes de. O ensino religioso no ensino superior da educação adventista: presença e impasses. São Paulo, 2012, 247p.
- _____. Ellen G. White e a Igreja Adventista do Sétimo Dia: carisma e dominação carismática. Estudos de Religião, 27/1(123-136) jan/jun 2013. Disponível em:
<<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/issue/current>>. Acesso jul 2013
- CASSAB, Mariana. A produção em história das disciplinas escolares pela escrita de pesquisadores brasileiros. Revista brasileira de História da educação. n. 23, mai./ago., 2010, p. 225-251. Disponível em: <<http://www.rbhe.sbhe.org.br/index.php/rbhe/issue/view/4/showToc>>. Acesso: mai 2012
- CATANI, Afrânio M.; CATANI, Denice B.; PEREIRA, Gilson R. de M. As apropriações da obra de Pierre Bourdieu no campo educacional brasileiro., através de periódicos da área. Revista Brasileira de Educação, n.17, mai./ago., 2001, p. 63-85.
- CHERVEL, André. História das disciplinas escolares: reflexões sobre um campo de pesquisa. Teoria e Educação, Porto Alegre, Panonica, nº 2, p. 177-229, 1991.
- DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO DA DIVISÃO SUL-AMERICANA (DEDSA). Guia para o desenvolvimento do plano mestre de desenvolvimento espiritual na educação adventista. Brasília: 2008. Disponível em: <<http://www.portaladventista.org/educacao/downloads/revista-pt.pdf>>. Acesso em: 25 mai. 2012.

- DIVISÃO SUL-AMERICANA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA – (DSAIASD). *Pedagogia adventista*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GIL, Antônio C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 5ª ed. São Paulo: Atlas, 2010.
- GOODSON, Ivor. *F Currículo: teoria e história*. 10ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- GROSS, Renato. *Ensino superior*. In: TIMM, Albert R. (Ed.). *Instituto adventista de ensino: 15 anos de história*. Engenheiro Coelho, SP Impr. Univ. Adventista, 1999.
- KNIGHT, GR. *Mitos na educação adventista: um estudo interpretativo da educação nos escritos de Ellen G. White*. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2010.
- MARROU, Henri-Irenée. *Do conhecimento histórico*. SP: Martins Fontes, 1975.
- MOREIRA, Antônio Flávio B.; CANDAU, Vera Maria. *Indagação sobre currículo: currículo, conhecimento e cultura*. Organização do documento Jeanet Beauchamp, Sandra Denise Pagel, Aricélia Ribeiro do Nascimento. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2008.
- PASSOS, J.D. *Ensino Religioso: construção de uma proposta*, SP: Paulinas, 2007.
- PDI - PLANO DE DESENVOLVIMENTO INSTITUCIONAL - (PDI, 2009 2013). Disponível em: <<http://www.unasp.edu.br/secretariageral/LegislacaoUNASP.html>>. Acesso em: 10 out. 2010.
- PPI – PROJETO PEDAGÓGICO INSTITUCIONAL - (PPI, 2011-2012). Disponível em: <<http://www.unasp.edu.br/secretariageral/LegislacaoUNASP.html>>.. Acesso em: 10. out. 2010.
- RAMALHO, Jether P. *Prática educativa e sociedade: um estudo de sociologia da educação*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1976.
- RASI, Humberto. *Declaração da filosofia educacional adventista do sétimo dia*. EUA: Andrews University, 2001.
- SAVIANI, Nereide. *Saber escolar, currículo e didática: problemas da unidade conteúdo/métodos no processo pedagógico*. 5ª ed. Campinas, SP: A. Associados, 2009.
- SCHÜNEMANN, Haller E. S. *O tempo do fim: uma história social da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil*. Tese de Doutorado. Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo, 2002, 421p.
- _____. *O papel das imigrações no crescimento da Igreja Adventista do Sétimo Dia*. *Estudos de Religião*. v. 23, n. 37, jul./dez. 2009, p. 146-170. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/issue/view/129>>. Acesso em: 10 jan. 2012.
- SCHWARZ, Richard W.; GREENLEAF, Floyd. *Portadores de luz: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia*. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2009.
- SILVA, Tomaz. T. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- SOARES, Afonso L. *Religião & educação: da ciência da religião ao ensino religioso*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- STENCEL, Renato. *História da educação superior adventista: Brasil, 1969-1999*. Tese de Doutorado: UMESP 2006. Em: <<https://www.unimep.br/phpg/bibdig/aluno/visualiza.php?cod=219>> Acesso: 13/05/11

SUÁREZ, Adolfo S. A influência da educação escolar adventista na identidade e na fé de adolescentes. Dissertação de Mestrado. Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo 2005.

TEIXEIRA, F. O ensino do religioso e as c. da religião. Horizonte (BH), 9, 2011(821-838). Em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/issue/view/151/showToc>>. Acesso: 15/07/2012.

UNASP, 034-2007. Diretrizes institucionais para o Ensino Religioso nos cursos superiores do UNASP. Disponível em:<<http://www.unasp.edu.br/secretariageral/LegislacaoUNASP.html>>. Acesso: 23/3/2011.

GT 7: ESPIRITUALIDADE E MÍSTICA

Coordenadoras: Prof. Dr^a. Ceci Baptista Mariani – PUC Campinas, SP;
Prof. Dr^a. Maria José Caldeira do Amaral – PUC-SP, 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 TEOLOGIA APOFÁTICA DE VLADIMIR LOSSKIJ: PERCURSO DE UMA ESPIRITUALIDADE DA IMAGEM

Prof. Dr. Márcio Luiz Fernandes*

Resumo: *Propõe-se a discussão da obra “Teologia mística da igreja do Oriente” de Vladimir Losskij com o objetivo de compreender como se faz teologia a partir da perspectiva oriental. O modo de fazer teologia de Losskij tem na categoria teológica do apofatismo seu ponto central. Este é o método com o qual o teólogo submete e analisa cada tema teológico à luz do mistério trinitário de Deus. A partir, então, da reflexão sobre a teologia trinitária, a cristologia e a eclesiologia, no presente trabalho, procura-se evidenciar as consequências epistemológicas do pensamento de Losskij para a elaboração de uma teologia e espiritualidade da imagem. Espera-se, portanto, que a leitura e o exame bibliográfico-crítico de um teólogo considerado o cavaleiro da ortodoxia possa contribuir para que a teologia continue a ser, no mundo contemporâneo, sapiencial, espiritual e querigmática.*

Palavras-chave: *Vladimir Losskij. Teologia apofática. Epistemologia. Ortodoxia cristã.*

Introdução

Neste texto procuramos fazer uma reflexão sobre o teólogo da Igreja ortodoxa Vladimir Losskij¹ a partir da obra *Teologia mística da Igreja do Oriente*. Sabemos da importância deste autor, citado na encíclica *Fides et Ratio* do Papa João Paulo II como modelo para pensar as relações entre a fé e a razão. O texto de Losskij nos ajuda a compreender melhor o modo de fazer teologia a partir da perspectiva oriental. A teologia, segundo este autor, tem as marcas da transtemporalidade porque tem a qualidade de fazer o ser humano pensar e contemplar aquilo que está além da cortina da história e de elevar o pensamento para o espaço onde reina o silêncio e o amor. Para Losskij a teologia e o conhecimento de Deus Trindade é o “resultado da decantação apofática pela negação de todas as apropriações: bondade, sabedoria, vida, amor” (LOSSKY, 1982, p. 58).

*Professor Doutor do Mestrado em Teologia da PUCPR. Pós-doutorando no Departamento de Psicologia Clínica da USP.

¹ Queremos advertir o leitor a respeito da dupla transliteração do sobrenome do teólogo russo. A correta transliteração do russo é “Losskij” e é esta que vem utilizada também pelo Autor. Algumas editoras transcrevem o mesmo sobrenome como Lossky – como é o caso, por exemplo, da edição em língua espanhola – e esta escolha foi respeitada nas citações das obras do teólogo russo feitas nas notas do presente artigo.

1. Teologia mística

O significado da expressão *teologia mística* para a tradição da Igreja oriental vem logo sublinhado por Losskij na introdução do seu livro. Ele põe em evidência o laço íntimo entre tradição doutrinal, experiência e espiritualidade. Assim, a relação entre teologia e mística tem diversos níveis de significação. Há diversos níveis de significado da mística para Losskij, a saber: 1. Teologia mística como uma espiritualidade que expressa uma atitude doutrinal; 2. A experiência mística como uma purificação pessoal do conteúdo da fé comum; 3. A mística como experiência íntima da verdade dada; 4. A experiência mística como a perfeição e o cume de toda a teologia, ou simplesmente como a teologia por excelência; 5. A teologia cristã como uma via que deve servir a um fruir que excede a todo o conhecimento, cujo fim último é a união com Deus, ou deificação apresentada pelos padres gregos.

O interesse de Losskij no seu já clássico escrito intitulado “*Teologia mística da Igreja do Oriente*” será o de traçar um mapa do itinerário das lutas dogmáticas da Igreja e ajudar o leitor a reconhecer a convergência entre a tradição doutrinal e a vivência dos mistérios da fé. Todo desenvolvimento das lutas dogmáticas, diz o nosso autor, “aparecem dominadas pela preocupação constante que a Igreja teve em salvar, em cada momento de sua história, a possibilidade de que os cristãos alcancem a plenitude da união mística” (LOSSKY, 1982, p.9). Este juízo extraordinário foi silenciado no Ocidente. De fato, as lutas teológicas em geral nos são apresentadas como fruto de um debate teórico, próximas a um conjunto de leis e como expressão do desenvolvimento da história das ideias.

Há em Losskij a percepção desta redução e, assim, as doutrinas teológicas elaboradas no seio dessas disputas são pensadas como elementos que constituem a base da espiritualidade cristã. Tais doutrinas teológicas têm “direta relação com o fim vital que deviam ajudar a alcançar: a união com Deus” (LOSSKY, 1982, p. 10) e, portanto, constituem a base da experiência mística. Falar, então, de mística e espiritualidade como a seiva dos conteúdos e doutrinas teológicas não significa mistificar a realidade, mas encontrar um método para conhecer o dogma a partir das vivências religiosas e da tutela da fé dos simples. Sem isso, o dogma passa a ser considerado exterior e abstrato e a vida espiritual, que deveria ser princípio do crescimento da pessoa humana na graça, torna-se alienação.

No segundo capítulo de seu livro, ao tratar das “trevas divinas”, Losskij afirma:

Contemplando os objetos analisamos suas propriedades e isso nos permite formar os conceitos. No entanto, essa análise jamais poderá esgotar o conteúdo dos objetos de nossa percepção, pois sempre restará um resíduo irracional que lhe escapa e que não poderá ser expresso em conceitos; é o fundo incognoscível das coisas o que constitui sua verdadeira essência indefinível (LOSSKY, 1982, p. 10).

A contemplação dos objetos que escapa à nossa pobre análise aparece como algo inerente à dinâmica da realidade na sua totalidade e não só como algo que se refere a Deus. Há sempre este resíduo que excede nossa compreensão, mas serve como estímulo

à nossa constante busca. Para Losskij a experiência de Deus é fruto da atitude apofática. Esta perspectiva pode se revelar um pouco estranha à forma como a teologia ocidental trata o tema. Temos no Ocidente a tendência expressa na fórmula *fides quaerens intellectum* de Santo Anselmo que revela a procura do ser humano em compreender o mistério. Para o Oriente cristão a verdadeira teologia é de fundo apofático e, portanto, é aquela que aponta para uma via de união mística com Deus cuja natureza sempre nos resulta incognoscível. Por esta razão - afirma Losskij - nós não podemos pensar Deus na sua essência e nos seus segredos porque nossas palavras e pensamentos não podem aprisionar o infinito a partir de conceitos. Por isso, seguindo o pensamento dos padres gregos, é necessário exercitar um conhecimento de Deus a partir da via negativa que nos leva a contemplação de Deus.

A união não pode ser pensada como um simples processo de conscientização tal como frequentemente se entende no Ocidente. Para a teologia oriental a união representa a própria deificação. Toda a experiência de Deus está informada pela insuficiência de nossas palavras. Desse modo, a teologia deve ser menos uma busca dos conhecimentos positivos acerca do ser divino e, ao contrário, ser a aproximação à experiência daquilo que ultrapassa todo o entendimento e leva o ser humano à contemplação. Aqui temos a teologia negativa onde predomina a contemplação dos mistérios da revelação, a união mística e a comunhão com Deus que se revela na história. A inevitável consequência é que a atitude do crente deverá ser a transformação da própria mente para que possa alcançar a contemplação e a união com Deus.

A via escolhida pela teologia negativa é da união mística com Deus diferente da atitude própria do Ocidente onde se acentua o conhecimento. Em Losskij a via apofática não consiste em uma operação intelectual e, é antes de tudo, uma purificação existencial. A atitude apofática torna-se a expressão da busca e do desejo do homem de unir-se com Deus.

2. O apofatismo como método para a teologia

O pensamento de Losskij e suas principais intuições sobre o modo de fazer teologia tem na categoria teológica do apofatismo o ponto central. Cada teologia está escrita sobre a areia e deve contar sempre com os instrumentos frágeis das expressões e conceitos que sempre serão inadequadas para exprimir o mistério.

Crer, para Losskij, significa reconhecer perfeitamente Deus como Deus e interpretar, sem reservas, o nosso ser como um ser-para-Deus. A fé implica uma disponibilidade incondicional diante de Deus, uma confiança sem limites nas Suas promessas e uma aceitação de todos os caminhos que conduzem ao Reino de Deus, mesmo os mais difíceis e incompreensíveis. A fé é o modo concreto de existir para o Reino.

Losskij aponta para o significado que tem refletir sobre o Deus-Trindade para a Igreja do Oriente. É uma mística pessoal cuja finalidade não é alcançar a essência, a natureza e tampouco a pessoa de Deus, mas de proporcionar a subida na direção da união da

pessoa com a Santíssima Trindade. Não se trata somente da contemplação que confere a alma humana a serenidade para poder iniciar o processo de elevação. Losskij insiste em recordar que:

O mistério da Trindade não se faz acessível mais que à ignorância que se eleva acima de tudo o que pode conter os conceitos filosóficos. Todavia, essa ignorância, não somente doutra, mas também caritativa, volta a descer até os conceitos a fim de modelá-los e transformar as expressões da sabedoria humana em instrumentos da sabedoria de Deus, que é a loucura para os gregos (LOSSKY, 1982, p. 38).

O conceito de revelação, proposto nesta reflexão trinitária abre para o ser humano um abismo entre a verdade anunciada e as verdades da especulação filosófica, desse modo, o evento da revelação em Cristo não tem a função de colmar o abismo da limitação do pensamento humano e sim transformar a especulação racional na contemplação dos mistérios da Trindade. O exercício da ciência teológica não é uma atividade neutra, fria e distante da existência do homem de fé, mas deve ser um exercício de purificação dos conceitos. Para Losskij o importante é aplicar o apofatismo como uma atitude espiritual com relação a todos os temas teológicos.

Seria possível, então, descrever as características da atitude apofática como caminho para a elaboração de uma teologia mais existencial? A resposta parece ser positiva pois tal atitude permite a abertura necessária e disposição “não para apreender o mistério mas para ser por esse totalmente possuído” (LOSSKY, 1999, p. 31).

Trata-se de uma disposição espiritual que freia toda a presunção da pessoa em tentar adaptar os mistérios de Deus ao pensamento humano; depois é também uma atitude existencial pois não há teologia separada da experiência do homem crente. No capítulo XII, já na conclusão do livro, o apofatismo cristão é apresentado por Losskij como a característica essencial da Igreja do Oriente:

A atitude apofática na qual se pode ver o caráter fundamental de todo o pensamento teológico da tradição oriental, é uma homenagem constante dada ao Espírito Santo, que supre todas as insuficiências, faz superar todas as limitações, confere ao conhecimento do Incognoscível a plenitude da experiência, transforma as trevas divinas em luz na qual nos comunicamos com Deus (LOSSKY, 1982, p. 177).

A teologia não é simplesmente a reflexão sobre um fato passado, mas de preferência a reflexão sobre uma experiência atual que se fundamenta num fato passado. Sem experiência a teologia não tem razão de ser. As categorias teológicas do Oriente cristão servem, pois, para validar e justificar semelhante posição. Os três primeiros capítulos, portanto, da *Teologia mística da Igreja do Oriente* tratam de evidenciar o modo como o apofatismo pregado pelos padres gregos desemboca e repousa na Trindade.

No IV capítulo do livro *Teologia mística da Igreja do Oriente* Losskij reflete sobre as “energias incriadas”. As energias incriadas são a manifestação exterior da Trindade, atributos dinâmicos e concretos. Porém para Losskij as energias não são atributos conceituais

a respeito de Deus como muitas vezes apareceu nos manuais elaborados no Ocidente. Para Losskij toda a energia provém do Pai, comunicando-se pelo Filho no Espírito Santo. A Trindade se manifesta no mundo pelas energias, entretanto, será necessário “reter um traço importante: a pessoa do Espírito Santo permanece não manifesta, não tem sua imagem em outro”.

Os dogmas sobre as energias não podem ser concebidos de modo abstrato, mas relacionados a uma realidade de ordem religiosa que se expressa por meio da linguagem antinômica (LOSSKY, 1982). Ora, tanto o espírito apofático quanto a linguagem antinômica atravessam todos os assuntos da teologia oriental desde Deus Pai, Jesus Cristo, a Igreja e o ser humano. O aprofundamento do tema das energias incriadas é fundamental para compreender bem a teologia mística oriental e poder distingui-la da perspectiva ocidental.

Já no quinto capítulo Losskij trata do tema do “ser criado”. Para o cavaleiro da ortodoxia a passagem de uma reflexão sobre a Revelação Trinitária àquele da noção do ser criado é tão exigente e difícil quanto refletir sobre o fundamento e o fim supremo da teologia. Tanto o mistério de Deus quanto o mistério da criação exigem fé para serem compreendidos. Em geral, esquecemo-nos de que a criação do mundo não é uma verdade de ordem filosófica, mas um artigo de fé. No desenvolvimento desta ideia Losskij indaga sobre o significado da criação *ex nihilo* como uma ação que dá lugar a algo fora do próprio Deus que é absolutamente novo. E, desse modo, para Losskij o universo criado

[...] não se apresentará como no pensamento platônico com o aspecto pálido e frágil de uma péssima réplica de Deus, mas aparecerá como um ente absolutamente novo, como a criação novamente saída das mãos de Deus do Gênesis ‘que viu que aquilo era bom’, um universo criado e querido por Deus e que foi a alegria de sua Sabedoria, uma ordenação musical, um hino maravilhosamente composto pela força onipotente, nas palavras de São Gregório de Nissa. (LOSSKY, 1982, p. 71)

Losskij desenvolve a ideia de que a criação é uma obra comum da Trindade: o Pai como causa primordial; o Filho como a causa operadora e o Espírito como a causa que aperfeiçoa. Losskij salienta ainda que a ação comum da Trindade – na dupla economia do Verbo e do Espírito – confere às criaturas não apenas o ser, mas a faculdade de serem conforme o bem e desejar a perfeição. Assim, a criação *ex nihilo* dá início a uma realidade dinâmica que tem seu ponto de apoio e fundamento na ação da Trindade. Segundo salienta Zak é justamente aqui que se encontra o fundamento para a elaboração de uma teologia da imagem:

Losskij não explica como se deve conceber o ato da criação por meio do *Logos*, mas, fiel à teologia de São Paulo e à tradição dos Padres da Igreja, observa que entre o *Logos* e as criaturas há certa semelhança que se pode entrever na identidade representativa deles, ou seja, no seu ser-imagem de um outro para além de si. As criaturas, em sua estrutura mais profunda, estão marcadas pela tensão em direção aos *logoi* superiores que, obviamente, não podem deixar de ser imagens de um único *Logos* divino. Portanto, as criaturas possuem uma identidade intrinsecamente icônica da segunda hipóstase: Imagem

(eikon) perfeita – que aparece na ordem da economia de Deus – da essência comum, conferida ao Filho pelo Pai, na ordem da Trindade imanente. (ZAK, 2012, p. 102)

O capítulo VI do livro traz o título Imagem e Semelhança. E é neste capítulo que o teólogo russo universaliza o conceito de imagem de Deus em paralelo com o conceito de corpo de Cristo. Os fundamentos da renúncia de si são colocados no horizonte do dogma trinitário, pois Losskij é consciente de que sem a humildade, sem a libertação dos próprios preconceitos, sem um processo de conversão e sem esvaziar-se não será possível realizar a comunhão: “O princípio fundamental do ascetismo consiste na renúncia livre da vontade própria, ao simulacro da liberdade individual, para retomar a verdadeira liberdade, a da pessoa, que é a imagem de Deus própria de cada um” (LOSSKY, 1982, p.90). Desse modo, compreende-se que para Losskij o homem é imagem que deve buscar realizar na sua vida a semelhança, ou seja, ser pessoa. E é justamente por isso que Losskij insiste em dizer que uma pessoa que se afirma como indivíduo e quer viver isolado, fechando-se nos seus interesses particulares, está destinada a não realizar-se. A pessoa se dilata infinitamente quando renuncia a seu mundo particular.

Depois de examinar os elementos de teologia da tradição oriental que servem como fundamento para a doutrina da união com Deus e haver descrito os pólos constitutivos desta relação por meio do ensino sobre o Ser incriado e o ser criado, Losskij dedica o capítulo VII à Economia do Filho onde aparecem alguns significativos elementos que nos seduzem quando nos aproximamos da teologia oriental.

A primeira anotação é quanto à perfeita síntese realizada por Losskij sobre a obra salvífica de Jesus Cristo no trecho seguinte:

Só Deus pode devolver aos homens a possibilidade da deificação, libertando-os ao mesmo tempo da morte e do cativo do pecado. O que o homem deveria alcançar elevando-se até Deus, é realizado pelo próprio Deus descendo até os homens. Por esta razão, a tríplice barreira que nos separa de Deus (morte, pecado, natureza), insuperável para os homens, será salva por Deus na ordem inversa, começando pela união das naturezas separadas e terminando com a vitória sobre a morte. (LOSSKY, 1982, p. 101).

A segunda observação é sobre a admirável visão sobre a providência apresentada por Losskij:

Pois bem, a providência significa as determinações da vontade divina em relação com a liberdade humana baseadas na previsão dos atos livres da criatura. É uma vontade sempre saudável que sabe produzir um maior proveito para os homens em todas as vicissitudes de suas fugas, com a condição de que o homem saiba reconhecer a vontade de Deus. Pode-se dizer com uma desculpável inexatidão que Deus cede à sua vontade, em sua providência, frente a liberdade dos homens e atua em virtude desta liberdade, coordena suas ações com os atos dos seres criados, a fim de governar o universo caído cumprindo sua vontade sem violentar a liberdade das criaturas. (LOSSKY, 1982, p. 103).

Por fim, o trecho no qual Losskij fala a respeito da *Kenosis* de Cristo e do grito de abandono na cruz revela a importância dos temas do sofrimento, da angústia, da renúncia

cia e da morte que representam categorias guias para a sua obra teológica: “Por isso o último grito de angústia mortal de Cristo na cruz era uma manifestação de sua verdadeira humanidade que experimentava voluntariamente a morte como um despojamento final, como o resultado da kenosis divina” (LOSSKY, 1982, p. 109).

No capítulo VIII do livro *Teologia mística da Igreja do Oriente* Losskij fala sobre a Economia do Espírito Santo e, por conseguinte, trata de Pentecostes como o evento que, na tradição mística do Oriente, confere às pessoas humanas a presença do Espírito Santo: “...esta pessoa divina desconhecida, que não tem sua imagem em outra hipóstase, se manifestará nas pessoas deificadas: pois a multidão dos santos serão a sua imagem” (LOSSKY, 1982). Sabe-se, por outro lado, das lacunas encontradas na reflexão da teologia Ocidental sobre a peculiaridade da ação do Espírito Santo. O teólogo Artigas (1972), durante o Concílio Vaticano II, procurou aprofundar a compreensão do horizonte espiritual do homem e da libertação do mundo a partir do Espírito no contexto da teologia ocidental e indicou a necessidade para a Igreja – banhada pela renovação acontecida no Concílio Vaticano II – de refletir teologicamente sobre a Pessoa do Espírito Santo e, ao mesmo tempo, reconhecer a sua presença e atuação. A teologia ocidental no seu excessivo intelectualismo deixou de refletir - tal como vem sublinhado nas páginas de Losskij - a respeito do mistério da economia do Espírito Santo:

A pneumatologia oferece um sugestivo e inexplorado campo de trabalho ao teólogo. Primeiramente, por aquilo que se refere ao Espírito Santo como Pessoa e em relação com o mistério trinitário; a teologia ocidental pecou tradicionalmente de excesso de intelectualismo na exposição deste mistério. Quem sabe seria útil uma abertura a certos valores da teologia oriental, mais atenta ao aspecto econômico do mistério, do início ao fim o único que a Bíblia testemunha diretamente. Certamente o Espírito Santo opera conforme a seu ser íntimo e, neste sentido, sempre será relativamente útil à especulação sobre o mistério trinitário, sobre a personalidade das divinas Pessoas, sobre o Espírito Santo como relação divina que fundamenta a dimensão comunicativa do homem. E também ajudará a não objetivar demais a divindade nas instituições humanas, por meio da liberdade do Espírito. O Ocidente cristão, católico e protestante, privilegiou a cristologia e desfigurou a missão do Espírito Santo, de maneira idealista-psicologista, ou também jurídica ou institucional. Em ambos os casos se desconhece algo importante no campo da pneumatologia e a relação complementar das missões do Filho e do Espírito. (ARTIGAS, 1975, p. 399)

Dois aspectos da Igreja é o título do IX capítulo da *Teologia mística da Igreja do Oriente*. O aspecto marcante da reflexão de Losskij neste capítulo está na forma com a qual elabora uma visão de Igreja na qual procura manter em estreita conexão o princípio cristológico e pneumatológico. A correlação feita por Losskij entre a vida em Cristo e a vida sacramental é algo novo, sobretudo, pela forma dinâmica de conceber a graça na espiritualidade oriental:

A vida sacramental, a vida em Cristo, se apresentará como uma luta incessante para adquirir a graça, que deve transfigurar a natureza, luta na qual as ascensões e quedas se

alternam, sem que as condições objetivas da salvação sejam jamais retiradas do homem. (LOSSKY, 1982, p. 133)

A atenção volta-se para a seguinte equação: vida sacramental = vida em Cristo. O ponto de destaque é a configuração de cada pessoa com Cristo, cuja perfeição se realiza justamente no abandono da natureza comum para adquirir a graça que nos é concedida pelo Espírito Santo. Segundo Zak (2012, p. 136) o significado da economia do Filho de Deus está no fato de ter criado “por meio da deificação da sua humanidade, uma natureza humana renovada, e, juntamente, em haver criado os pressupostos da deificação da natureza de cada homem”.

Por sua vez, para Losskij, o fundamento da renúncia de si não se baseia sobre uma moral de esforço ou de humilhação, senão que aparece fundamentado em uma ontologia trinitária que estabelece claramente a distinção entre a natureza e pessoa:

Não convêm buscar o pessoal, pois a perfeição da pessoa se realiza no abandono total, na renúncia de si mesmo. Toda a pessoa que busca afirmar-se não chega mais que à fragmentação da natureza, ao ser particular, individual, que cumpre uma ordem contrária aquela de Cristo. (LOSSKY, 1982, p. 135)

Já os capítulos X e XI são dedicados respectivamente à reflexão sobre a via da união – que é o objetivo final da teologia ortodoxa - e a luz divina que, por sua vez se transforma no princípio da própria consciência humana pois, por meio da luz divina, podemos conhecer a Deus e, por conseguinte, a nós mesmos. Estes são temas tipicamente orientais. E o teólogo russo, por fim, conclui seu livro com um título muito sugestivo: *o Festim do Reino* inspirado no poema atribuído a São João Crisóstomo e lido durante o período pascal para expressar a plenitude escatológica, meta ao qual almeja chegar o cristianismo oriental.

Nesta conclusão o autor russo nos oferece uma síntese do percurso mostrando como se relacionam a tradição espiritual e doutrinal com a tradição espiritual. Afirma-se, enfim, que fora da experiência vivida (*fides qua*) não se pode penetrar profundamente nos conteúdos dos dogmas. O objetivo, portanto, era mostrar que para a igreja do Oriente cristão, falar de teologia mística significa compreender que a doutrina e a experiência condicionam-se reciprocamente. É o contexto escatológico, com a enfática declaração final a respeito da relação entre a consciência da plenitude do Espírito Santo dada a cada membro da igreja e o festim da fé na ressurreição, o fator determinante, pois se revela um modo de fazer teologia onde “a escatologia é uma dimensão de toda a teologia”.

Conclusão

O objetivo deste artigo foi o de oferecer uma primeira visão sobre a importância de conhecer a obra de Vladimir Losskij sobre a teologia mística. O fecho para esta apresentação pode ser uma reflexão na qual se sugere a aplicação do apofatismo, como purifi-

cação existencial, com a finalidade de manter a paixão por uma teologia em consonância com a existência e as preocupações do homem e mulher de fé. A perspectiva escatológica e pneumatológica sublinhada por Losskij nas páginas do seu livro *Teologia mística da Igreja do Oriente* poderá inspirar o nosso modo de fazer teologia em uma perspectiva mais sapiencial, querigmática e espiritual:

A pneumatologia me parece uma peça importante para a antropologia cristã: tudo existe enquanto pneumático e para chegar a ser pneumatóforo. Aqui temos um elemento chave para compreender a pessoa humana como criada pelo Espírito, pessoa livre e espiritual, destinada à comunhão. Da mesma forma isto ajudará a melhor compreensão da Igreja dentro e fora do catolicismo... Se há esperança para a Igreja, não será certamente pela nostalgia de um túmulo vazio: a escatologia temporalizada (consequentemente realizada) parece-nos superada para ser entusiasmante. Se há esperança para o cristão não será tampouco pelo novo empenho de autenticar a própria existência, centrada substancialmente no eu e no agora sufocantes. Nossa esperança, nossa única esperança, é que nossa fé chegue finalmente a converter-se em pobreza; e, também, que o cristão e a Igreja deixem de autodefender-se para começar a servir. Nossa esperança é que, em uma renovada compreensão e vivência do dom do Espírito, apareça de novo no mundo o sentido do homem e das coisas, das contradições e das vicissitudes da história, desta contínua luta do ser humano em meio as contradições da vida. E então, será possível que no final de nossa noite de combate, cansados e coxos, despertemos e tenhamos de reconhecer que, sem saber, estávamos na casa de Deus. Ora, porque onde está o Espírito ali – e somente ali - encontra-se a liberdade. (ARTIGAS, 1975, p. 399)

Referências

- ARTIGAS, Luis. El Espíritu Santo en la escatología paulina según la teología protestante de nuestro siglo: desde Albert Schweitzer hasta Karl Barth. Vitória: ESET, 1975.
- LOSSKY, Vladimir. A immagine e somiglianza di Dio. Bologna: EDB, 1999.
- LOSSKY, Vladimir. Teología mística de la iglesia de oriente. Barcelona: Herder, 1982.
- ZAK, Lubomir. Trindade e imagem: aspectos da teologia mística de Vladimir Losskij. São Paulo: Ave Maria, 2012.

ESSENCIALISMO UNIVERSAL: UMA ABORDAGEM DA MÍSTICA EM EVELYN UNDERHILL

Azize Maria Yared de Medeiros*

Resumo: Evelyn Underhill foi uma das primeiras pesquisadoras inglesas da mística no início do século XX, cujo livro principal, *Mysticism*, é ainda hoje considerado um dos mais completos trabalhos já publicados sobre o tema. Esta comunicação pretende, de forma breve, examinar os esforços e argumentos de Underhill para mostrar a mística como uma experiência essencialmente universal. Serão acrescentados elementos de sua obra *The Essentials of Mysticism*, como complemento da questão aqui discutida. O trabalho de Underhill se inclui entre os principais exemplos de uma abordagem universalista, também chamada perenealista, que afirma ter a mística uma essência universal única, em contraposição ao contextualismo, que admite ser a experiência mediada pela cultura do sujeito experimentador. Investiga-se de que forma suas alegações poderiam contestar as críticas dos contextualistas, que negam qualquer possibilidade de existir uma experiência universal. A leitura das obras de Underhill contribui para uma melhor compreensão das discussões contemporâneas sobre a experiência mística. Do mesmo modo, ao analisar seus argumentos, é possível não só identificar o conceito de mística oferecido pela autora, como apresentar um rico detalhamento linguístico e filosófico das experiências e dos sujeitos que as vivenciam.

Palavras-chave: Mística. Experiência. Universalismo. Contextualismo.

Introdução

Tanto cientistas da religião quanto teólogos, filósofos e historiadores admitem a complexidade de um estudo sobre a mística. Não apenas razões de ordem metodológica exigem cuidadosa análise, mas o próprio campo de estudo e sua nada fácil relação com a religião sugerem dificuldades conceituais.

A constatação da ocorrência de fenômenos místicos fora das tradições religiosas, classificados na categoria “mística profana”, contribuiu para tornar a discussão em torno do tema ainda mais acirrada. Diferentes abordagens, como a filosófica, a teológica, a psicológica e a comparativista, partem de pressupostos específicos, o que acaba acarretando certo reducionismo, sem eliminar muitas das dúvidas surgidas ao longo da pesquisa e que permanecem em aberto.

Segundo Michel de Certeau (2006), a mística só se tornou um substantivo e um campo de estudo a partir do século XVII; o mesmo autor enfatiza a importância da linguagem no estudo da mística, pois o principal material a ser investigado são os relatos dos

próprios místicos. A peculiaridade dessa experiência deu origem a algumas obras clássicas, que são leitura obrigatória para qualquer pesquisador interessado no tema.

As obras de Evelyn Underhill, tema específico deste estudo, fazem parte do acervo que precisa ser conhecido e analisado na história da mística. Do mesmo modo, torna-se imprescindível que qualquer pesquisa sobre a mística do século XX comece necessariamente com William James.

1. Evelyn Underhill: uma breve nota biográfica

Underhill nasceu em 1875 e faleceu em 1941. Inglesa de família anglicana, católica, filósofa, tornou-se escritora bastante conhecida por seu pacifismo e extensa pesquisa sobre a mística. Seu livro mais conhecido, *Mysticism*, foi publicado pela primeira vez em 1911 e teve muitas reimpressões, exatamente por ter atraído os mais variados tipos de leitores. Sua prosa leve e de fácil compreensão tornou o livro bastante popular. Além de novelas de ficção e poesia, Underhill escreveu 39 livros, a maior parte sobre questões religiosas, e 350 artigos, ensaios e resenhas.¹

Recebeu sua educação, praticamente toda, em casa, com exceção de três anos em uma escola particular; e, mais tarde, no *King's College of Women*, do qual, em 1913, tornou-se membro honorário. Em 1927 passou a ser membro do próprio *King's College*, sendo a agraciada com o título honorário de *Doctorate of Divinity* da *Aberdeen University*. Tornou-se a primeira mulher a proferir uma série de palestras sobre religião no *Manchester College* em *Oxford*, as quais, mais tarde foram publicadas com o título *The life of the Spirit and the Life of Today* (1922).

Underhill viajou muito pela Europa, pesquisando em mosteiros, museus e bibliotecas; esteve em países como França, Suíça e Itália.

Recebeu forte influência neoplatônica e, não obstante ser agnóstica no início, ao longo de sua vida, apesar das reações familiares opostas (seu marido era protestante), foi se posicionando abertamente pelo cristianismo católico, embora suas pesquisas mencionem também o sufismo, budismo, hinduísmo e outras crenças religiosas.

O barão Friedrich von Hügel, seu diretor espiritual, exerceu profunda ascendência sobre ela. Era anglo-católico, autor do livro *Mystical Element of Religion* (1908), a quem ela se refere como sendo “*a constant source of stimulus and encouragement*”. (UNDERHILL, 1974, p. xiv)².

¹Informações obtidas em Evelyn Underhill Association, www.evelynunderhill.org, acesso em: 7/4/2013, às 18h30min.

² “Uma fonte constante de estímulo e encorajamento”. (Tradução da autora).

2. Mysticism: do que se trata

É importante registrar que no prefácio da primeira edição de *Mysticism*, escrito pela própria Underhill em 1910, ela prevê a reação crítica dos “especialistas”, por ter tratado suas respectivas áreas de forma tão elementar e superficial. Salienta, contudo, que seu livro não foi escrito para especialistas, nem para teólogos ou filósofos. Alerta: “*philosophers are earnestly advised to pass over the first two chapters, and theologians to practise the same charity in respect of the section dealing with their science*”.³ E solicita que aqueles que são bastante versados no assunto em pauta tenham com ela a indulgência que todo adulto de bom coração deve ter com relação aos esforços dos mais jovens.

A autora deixa bem claro, no prefácio, não ser seu objetivo elaborar uma obra profunda de teologia ou filosofia. Posicionamento bastante responsável e honesto diante daqueles que a acusam de apenas organizar um esboço histórico.

Underhill tem plena consciência da enormidade de sua tarefa. Ela mesma sugere aos iniciantes no assunto que leiam primeiramente o apêndice, para se familiarizarem com as questões cronológicas e com os inúmeros nomes de santos e místicos citados ao longo do trabalho. A bibliografia trazida no livro é muito abrangente e também de extrema importância para o leitor.

Trata-se de uma obra extensa (519 páginas) que, sem nenhum exagero, é considerada atualmente um clássico na área de estudos religiosos, especificamente no que se refere à mística.

No prefácio já é possível vislumbrar alguns sinais de universalismo e, portanto, ter clara percepção dos caminhos que a autora irá trilhar, pois afirma que a mística se ocupa com o indivíduo, não do modo como ele se relaciona com a civilização do seu tempo, mas como ele se posiciona em relação a verdades que são eternas.

Underhill enfatiza, ainda no prefácio, a necessidade de esclarecer o conceito de mística e a maneira como ele é compreendido em seu trabalho. Explica a polissemia do termo e assegura que mística é “*one of the most abused words of English language*”,⁴ afirmando, ademais, que a palavra mística é utilizada com sentidos diferentes e restritos, tanto pela religião quanto pela poesia e filosofia. É um termo que tem sido reivindicado, segundo ela, por todo tipo de ocultismo, por um transcendentalismo difuso, por um simbolismo insípido, por sentimentalismos religiosos e estéticos e por uma péssima metafísica. Underhill, ao definir o termo em um sentido mais geral, diz que a mística é a expressão de uma tendência inata do espírito humano em direção a uma completa harmonia com a

³ “Filósofos são sinceramente aconselhados a pular os primeiros dois capítulos e teólogos a praticar a mesma caridade no que se refere à seção que trata de sua ciência”. UNDERHILL, (1974, p. xiii). (Tradução da autora).

⁴ “Uma das palavras mais abusadas da língua inglesa”. UNDERHILL (1974, p. xiv). (Tradução da autora).

ordem transcendente, qualquer que seja o fundamento teológico sob o qual essa ordem é compreendida. Como se verá adiante, a harmonia a que ela se refere será descrita como a experiência unitiva com Deus: estar na presença de Deus ou entrar na presença de Deus.

O livro *Mysticism* (1974) divide-se em duas partes e, embora cada uma delas seja completa em si mesma, de certo modo se complementam. A primeira parte, chamada O Fato Místico (*The Mystic Fact*), compõe-se de sete capítulos, que proporcionam uma introdução geral ao tema “mística”. A segunda, mais longa, intitulada O Caminho Místico (*The Mystic Way*), compõe-se de dez capítulos, e contém um estudo detalhado da natureza e desenvolvimento da consciência espiritual ou mística humana. Apresenta pontos de vista da metafísica, da psicologia e do simbolismo.

3. As características da mística segundo Underhill

Quatro são as características da mística trabalhadas por Underhill:⁵

- a. a mística é ativa e prática;
- b. seu objetivo é totalmente transcendente e espiritual;
- c. seu método é o amor, sendo sempre guiada pelo coração;
- d. acarreta uma definida experiência psicológica do eu como um todo.

E, a elas, a autora acrescenta uma conseqüente proposição: que a mística nunca é uma busca em si mesma.⁶

A verdadeira mística, portanto, segundo a autora, não é passiva e teórica, ou meramente especulativa. De fato, uma das críticas a ela atribuída é sua explícita demonstração de repúdio às místicas especulativas.⁷ Para Underhill, a mística é um processo vital, orgânico; é algo que envolve o *Self* como um todo, não algo sobre o qual o intelecto possa apresentar uma opinião. Seu objetivo é inteiramente espiritual e transcendental, visto que o verdadeiro místico não está, de forma nenhuma, interessado no mundo visível. No entanto, jamais negligencia seus deveres com os outros, embora seu coração esteja sempre ancorado no Imutável. Este, o Imutável, é, para o místico, não simplesmente a única realidade existente, mas também um objeto de amor vivo e pessoal, jamais um objeto a ser investigado. Ele direciona todo o seu ser a um retorno para casa, mas sempre sob a orientação do coração.

⁵ Ver UNDERHILL, 1974, p. 82-90.

⁶ No original: “True mysticism is never self-seeking”, op. cit., p. 92.

⁷ Ver McGinn, 2012, p. 394.

A autora acrescenta, finalmente, que a união com o Imutável é uma forma definitiva de ampliar a vida, torná-la maior e mais significativa, algo que não se conquista nem pela realização intelectual, nem pelos desejos emocionais. Estes, embora presentes, não são suficientes. A experiência unitiva com o Absoluto só pode ser obtida por meio de um processo espiritual e psicológico árduo – o chamado caminho místico, que promove um refazer completo de caráter e a liberação de um novo ou latente estado de consciência. Algo que impõe ao *Self* a condição muitas vezes erroneamente denominada êxtase, mas que seria melhor chamada estado unitivo. E assim Underhill sintetiza a mística:

Mysticism, then, is not an opinion: it is not a philosophy. It has nothing in common with the pursuit of occult knowledge. On the one hand it is not merely the power of contemplating Eternity: on the other, it is not to be identified with any kind of religious queerness. It is the name of that organic process which involves the perfect consummation of the Love of God: the achievement here and now of the immortal heritage of man. Or, if you like it better – for this means exactly the same thing – it is the art of establishing his conscious relation with the Absolute. (UNDERHILL, 1974, p. 81).⁸

No que se refere a William James, as quatro características da mística descritas por ele em seu livro *The Varieties of Religious Experience* (JAMES, 2004): inefabilidade, qualidade noética, transitoriedade e passividade, normalmente aceitas por seus pares como um modo metodologicamente acessível e sintético de conhecer as experiências com o divino, foram rejeitadas por Underhill, por considerá-las reducionistas e incapazes de, realmente, proporcionar a compreensão dos verdadeiros caminhos percorridos pelos místicos.

Como afirma McGinn (2012), o interesse de Underhill estava centrado no “processo vital do místico”. Para ela, a mística não é meramente uma atitude da mente e do coração, mas se manifesta como uma forma de vida orgânica. Envolve, segundo ela, a organização do Eu como um todo, consciente e inconsciente, estimulado pelo desejo de transcendência.

3.1. O Essencial da Mística

Em seu livro *The Essentials of Mysticism* (1999), Underhill reforça seus argumentos com relação à universalidade da experiência mística.

A pesquisadora lista e descreve exatamente o que considera essencial na mística, ou seja, algumas características que aparecem repetidamente nos relatos das experiências, sejam elas ocidentais ou orientais, de indivíduos letrados ou não. Além da primeira, a consciência da divindade, há também o estágio da contemplação ou iluminação. A autora refe-

⁸ “Mística, portanto, não é uma opinião: não é uma filosofia. Não tem nada em comum com a busca de conhecimento ocultista. Por um lado não é meramente o poder de contemplar a Eternidade; por outro, não deve ser identificada com nenhum tipo de religião estranha. É o nome daquele processo orgânico que envolve a perfeita consumação do amor de Deus: a conquista aqui e agora da herança imortal do homem. Ou, se você preferir - porque isto significa exatamente a mesma coisa – é a arte de estabelecer sua consciente relação com o Absoluto”. (Tradução da autora).

re-se ao momento da unidade, onde o sujeito se percebe como parte de um todo indissolúvel. Todas as descrições relatam um idêntico estado de consciência da eternidade e do sentido da vida em Deus. A certeza da não separação é também a certeza de que não se trata de uma mera percepção mental, mas de uma experiência real. O verdadeiro objetivo da experiência mística, portanto, reside nesse contato intuitivo com a realidade última.

De acordo com Underhill (1999), algumas das descrições de contemplativos cristãos são difíceis de distinguir das descrições dos hindus vedantas. As variações simbólicas são grandes e mutáveis, mas a experiência sempre permanece.

O que se pode considerar uma experiência mística real apresenta, como inquestionável característica, o fato de a pessoa, como afirma Underhill (1999, p. 9), “[...] *is an overwhelming consciousness of God and of one’s soul [...] and of a personal self capable of communion with Him*”⁹

O verdadeiro místico é aquele, diz-nos a autora, que não reivindica nenhuma promessa e não faz exigências. Ele segue porque precisa. Nunca descansa dessa busca por Deus, que ele acredita ser a realização do seu mais alto dever; e permanece buscando sem nenhuma certeza de obter sucesso.

3.2. As etapas do caminho místico

O caminho do místico se apresenta, para Underhill (1974), em cinco etapas: o despertar do Eu (Self), a purificação do Eu (Self), a iluminação, a noite escura da alma e a vida unitiva.

O despertar do Eu pode ocorrer por meio de uma conversão, mas não necessariamente. Identificar esse despertar com uma conversão religiosa, como ordinariamente compreendida, é um equívoco. A aceitação de doutrinas e crenças teológicas anteriormente rejeitadas e subitamente aceitas não é a mesma coisa. Talvez, afirma a autora, o processo mecânico possa ser o mesmo, mas o material envolvido e os resultados obtidos pertencem a outra ordem de realidade. Em termos psicológicos, observa-se um distúrbio no equilíbrio do Eu que provoca uma mudança de estado de consciência do sujeito para níveis mais elevados, com uma conseqüente alteração do seu centro de interesse, que agora converge para algo novo: o inevitável início de algum tipo de processo de transcendência.

Algumas vezes, no entanto, de modo excepcional, a emergência de uma consciência mística pode acontecer de forma gradual, sem nenhuma crise definida.

A purificação do Eu ocorre de forma espontânea para o verdadeiro místico. Na busca da perfeita união com o Absoluto, surge a necessidade de libertar-se de tudo que

⁹ “[...] ter a esmagadora consciência de Deus, da própria alma [...] e da capacidade de esse eu pessoal entrar em comunhão com Ele”. (Tradução da autora).

fazia parte do antigo Eu e que não se harmoniza com a nova realidade: ilusão e imperfeição de qualquer tipo. Pensamentos e desejos falsos criaram um falso universo, uma realidade distorcida. Esse momento de pura lucidez é acompanhado de desconforto e conflitos. A construção do novo Eu, de um novo caráter, exige atitudes ascéticas e, na maioria das vezes, dolorosas. Mas a persistência resulta da consciência de seus objetivos, ou seja, de concretizar essa união com o Absoluto.

A iluminação é o terreno onde se encontram os místicos, poetas e músicos, pois somente a expressão estética, a música e o lirismo podem expressar a visão da bondade, verdade e beleza apreendidas pelo coração. Os artistas compartilham o mesmo espaço, a mesma experiência. Há uma alegre apreensão intuitiva do Absoluto, mas ainda não acontece a união. A certeza do Absoluto ou a sensação da presença de Deus é acompanhada da consciência de estar ao mesmo tempo imerso e lidando com duas realidades.

A noite escura da alma antecede a união definitiva com Deus. No estágio anterior, o místico pode viver momentos de puro êxtase, pode ouvir vozes e ter visões, apesar de não, necessariamente, acontecer com todos da mesma forma. Mas todos atravessam um período de oscilações de estados de puro prazer e alegria para estados de dor e sofrimento. Isso acontece, nos diz Underhill (1974), em função da consciência da separação. O sujeito tem a percepção do Absoluto e de sua incompatibilidade com Ele. No ápice da iluminação, o indivíduo acredita ter atingido o objetivo final de sua busca. Todavia, sua psique se exaure, há grande instabilidade do Eu e o processo de iluminação começa a se fragmentar, dando espaço para o lado obscuro de sua consciência, mantendo o Eu preso a um estado de negação e miséria. Ocorrem sentimentos de desolação, solidão e abandono por parte de Deus e dos homens. No entanto, os processos de rápidas oscilações de consciência entre alegria e dor parecem ocorrer no início do período de iluminação do caminho místico.

A vida unitiva pode ser estudada de duas formas, de acordo com a autora: as comparações e elucidaciones das descrições dos próprios místicos no que se refere à sua experiência de transcendência; e o testemunho derivado de suas vidas e do contato com níveis profundos de poder vital. Os místicos que atingiram tal estágio são pessoas aguçadamente intuitivas e dolorosamente práticas; pessoas que, cada uma a seu modo, provocaram grandes transformações morais e sociais na humanidade.

Em seu esforço para revelar o significado da vida unitiva, os místicos se utilizam de duas formas simbólicas de expressão: a **deificação**, que seria a transmutação do Eu em Deus, a expressão metafísica em busca de transcendência; e o **casamento espiritual** de sua alma com Deus, a expressão da subjetividade, da revelação da intimidade. A linguagem utilizada é variável, por representar muito mais a experiência subjetiva do que o fato objetivo. Porém, essa experiência mostra um Eu refeito, transformado, livre de stress e dotado de um determinado poder que agora se encontra inteiramente disponível para novos propósitos. Há certamente uma transformação da personalidade do místico. Ele se

percebe apto para substituir sua antiga consciência egocêntrica por uma consciência mais ampla. O egocentrismo se dissolve completamente no Divino e é por ele substituído.

Aqui cessa sua longa busca pela realidade transcendente. Sua união com Deus foi finalmente concretizada:

[...] that his self, though intact, is wholly penetrated – as a sponge by the sea – by the Ocean of Life and Love to which he has attained. “I live, yet not I but God in me”. He is conscious that he is now at length cleansed of the last stains of separation, and has become, in a mysterious manner, “that which he beholds”. (UNDERHILL, 1974, p. 415-416).¹⁰

Underhill (1974, p. 448) acreditava que o caminho místico, ao atingir seu objetivo final de união com Deus, significaria “*the crown of human evolution*” (o coroamento da evolução humana), a realização da vida, a libertação da personalidade do mundo das aparências e a entrada desse sujeito transformado em uma vida livre e criativa do que é o Real.

4. Conclusão: “das cavernas da ilusão à entrada na consciência transcendental do mundo”

Com essa frase sugestiva, que se utilizou como subtítulo, Underhill (1974, p. 444) inicia a conclusão de seu longo trabalho sobre mística. Embora alguns autores prefiram ignorá-la, McGinn (2012) reconhece seus esforços na recuperação de muitos místicos pouco estudados e até mesmo desconhecidos, mas sugere que seu trabalho é mais jornalístico do que erudito. Sem dúvida, os esforços de Underhill em defender uma unidade dos caminhos místicos, ignorando as diferenças culturais e religiosas, ou considerando-as secundárias em relação à mística em si, contribuíram para manter afastados alguns pesquisadores e os leitores com interesses estritamente acadêmicos. No entanto, o público em geral soube reconhecer suas contribuições, e o valor atribuído à mística em suas pesquisas é bastante reconhecido.

Como se afirmou no início deste trabalho, Underhill não se propôs a escrever para teólogos ou filósofos, embora soubesse que seria alvo de muitas críticas. Seu objetivo principal era pontuar a importância da mística não só para o mundo religioso; era também destacar questões relacionadas ao próprio desenvolvimento da humanidade.

Suas conclusões referentes à mística como parte essencial da evolução da humanidade não diferem de Teilhard Chardin (2006), que postulava ser a mística o objetivo final da evolução humana; ou Henri Bergson (1978), que acreditava ser a humanidade capaz de adquirir consciência mística, que para ele significava uma participação na essência divina. Do mesmo modo, Sergio da Mata (2008), em sua análise sobre Troeltsch,

¹⁰ [...] o seu eu, apesar de intacto, foi totalmente penetrado - como uma esponja pelo mar – pelo Oceano da Vida e do Amor o qual ele alcançou. “Eu vivo, não mais eu, mas Deus em mim”. Ele está consciente de que agora está totalmente purificado das últimas manchas da separação, e se torna, de uma maneira misteriosa, “aquilo que ele contempla”. (Tradução da autora).

mostra que este teólogo alemão acreditava que a mística, em meio à desenfreada secularização, seria um dos possíveis caminhos para o futuro da religião no Ocidente.

É preciso estar atento ao fato de que tanto Underhill quanto James, Bergson e Troeltsch viveram em um período (primeiras décadas do século XX) de grandes transformações sociais, políticas, econômicas e de acelerada profusão científica; período em que as religiões pareciam fadadas a desaparecer, pelo crescente desencantamento do mundo e acentuada secularização, símbolos de uma modernidade seduzida pelo incremento das descobertas científicas, pelo início de um individualismo, que já se mostrava bastante intenso, e por sinais de encolhimento do campo religioso.

Underhill acreditava que os verdadeiros místicos passavam pelos mesmos estágios, independentemente de serem hinduístas, sufis, cristãos católicos ou protestantes. Sua certeza de que há uma essência única nas experiências e que as divergências de linguagem não interferem na compreensão do fenômeno como sendo único a transforma em uma das pioneiras do universalismo. Tal abordagem foi amplamente defendida por Aldous Huxley (1994) em sua obra *Filosofia Perene*.

Ao ignorar que a linguagem não é apenas uma junção de signos, mas é a própria vida e modo de ser de um povo, e que a linguagem já traz contida em si diferenças pessoais, sociais e culturais, permitiu que seu trabalho fosse colocado entre os textos populares, sem credibilidade acadêmica, tornando-se alvo fácil de ataque dos contextualistas.¹¹ Estes acreditam que, ao descrever sua experiência, a expressão do místico já se encontra mediada pela cultura. A própria linguagem, de acordo com os contextualistas, que, nesse sentido, parecem estar em sintonia com as análises cereteunianas (2006), já implica interpretação.

Todavia persiste, todavia, no mundo contemporâneo a polêmica sobre a possibilidade de afirmação da existência de uma experiência pura anterior à linguagem, pois o próprio reconhecimento subjetivo da experiência já é mediado pela linguagem. Trata-se de uma discussão epistemológica ainda não resolvida. No entanto, não deixa de ser extremamente intrigante que pessoas de lugares e épocas diferentes e interesses diversos tenham experiências com características tão semelhantes. Independentemente de uma discussão epistemológica mais aprofundada, não seria exagero afirmar que o anseio pela transcendência é universal.

Talvez tenha sido em nome da fé e da história religiosa que Underhill ousou divergir de James, sugerindo cautela contra a psicologização da religião (com base em novos conhecimentos derivados de pesquisas neurofisiológicas) e mostrou conhecer Bergson em profundidade.

No entanto, apesar das críticas, não se deve depreciar o vasto levantamento teórico, informações e argumentos bastante valiosos de Underhill no que se refere à pesquisa sobre a mística e o estado dessa questão na primeira década do século passado.

¹¹ Ver KATZ, S.T. (Org.). *Mysticism and philosophical analysis*. New York: Oxford University Press, 1978.

Referências

BERGSON, H. As duas Fontes da Moral e da Religião. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

CERTEAU, M. A Invenção do Cotidiano. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. La fábula mística (siglos XVI – XVII). Traducción de Laia Colell Aparicio. Madrid: Ediciones Siruela, S.A., 2006.

CHARDIN, T. Em Outras Palavras. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

_____. O Fenômeno Humano. Apresentação Paulo Evaristo Arns. Tradução de José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 2006.

JAMES, W. The Varieties of Religious Experience – a study in human nature. New York: Barnes & Noble Classics, 2004.

KATZ, S.T. (Org.). Mysticism and philosophical analysis. New York: Oxford University Press, 1978.

MATA, S. Religião e Modernidade em Ernst Troeltsch. São Paulo: Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, v. 20, n. 2, Nov. 2008.

MCGINN, B. As Fundações da Mística: das origens ao século V. Tradução de Luís Malta Louceiro. São Paulo, Paulus, 2012.

UNDERHILL, E. Mysticism – a study in the nature and development of man's spiritual consciousness. New York: New American Library, 1974.

_____. The essentials of mysticism and other essays. Oxford: Oneworld Publications, 1999.

UM EXPERIMENTO MAIÊUTICO DE INTERPRETAÇÃO DO DENOMINADOR IRRACIONAL DA RELIGIÃO

José Altran*

Resumo: *O polêmico embate da fenomenologia com as ciências empíricas percorreu agitados caminhos durante a construção de identidade das Ciências da Religião. A pergunta pelo sui generis da experiência religiosa, por vezes tida como imprescindível à autonomia disciplinar, e por vezes tida como desnecessária ou mesmo danosa à construção de conhecimento científico na área, e trabalhada por vias quase dicotômicas, permanece em aberto quanto à sua resposta, quanto à sua relevância e mesmo quanto à sua possibilidade de resolução. Tomando como base a hipótese sustentada por Rudolf Otto e mesmo por opositores de que o transcendente, se existe, é irracional, a presente comunicação propõe uma tentativa de apontá-lo através do recurso filosófico da maiêutica, uma vez que a ela compete justamente desconstruir paradigmas racionais e observar o que dali emerge. Tomando como base a estrutura de “Teeteto”, diálogo de Platão sob a voz da personagem Sócrates, procura-se aqui lançar perguntas referentes a axiomas da fenomenologia clássica a fim de experimentar as possibilidades do método socrático frente a tão delicada questão.*

Palavras-chave: *Teeteto. sagrado. maiêutica. numinoso.*

Introdução

Muitas polarizações combativas tomam palco no universo acadêmico em busca de critérios epistemológicos e metodológicos para fundamentar o que pode ser caracterizado como legítimo na construção de conhecimento para a sociedade. Essa dinâmica é largamente discutida na filosofia da ciência e apresentada com propriedade por teóricos como Thomas Kuhn ao apontar como tais atores se estruturam coletivamente: “Considero “paradigmas” as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência.” (KUHN, 2011, p. 13). Para fugir de especulações com propósitos pouco úteis ou questionáveis e de métodos de aproximação igualmente inconsistentes, devemos delinear o melhor possível nossos objetos, mas encontraremos dificuldades ao atribuir um conceito unânime para algo presente no contexto de qualquer disciplina das

* Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); bolsista CNPq; altran@gmail.com

ciências humanas, tendo em vista nossa fatídica insuficiência cognitiva¹ e o caráter social e cultural que permeia qualquer enunciado pela nossa própria condição de agentes noéticos construídos pelo meio². Este fato, que só com muita ingenuidade pode ser negado, é um obstáculo a ser enfrentado – e, primeiramente, aceito – por todo propositor de conhecimento com pretensões universalistas. Frente a essa realidade, situa-se com especial complexidade e fragilidade questões fundamentais para a área de ciências da religião por conta das peculiaridades de seu objeto. Uma vez que tem-se consensualmente que religião é um fenômeno único, que se distingue de diversas outras mobilizações sociais norteadas por uma ideologia, pergunta-se, afinal, o que ela tem por particular. A distinção imediata para qualquer um, pode-se dizer, é evidente. Porém, quando colocada em termos – como pede a prática normativa –, surgem uma série de impasses. Aparentemente a resposta mora no perímetro que circunda a ideia de fé em objetos pertencentes à categoria do “sobrenatural”. Mas o que seria, afinal, esta instância? E, como pergunta ainda mais delicada, que elementos pertencem a ela? Verificar a existência empírica de tais elementos, seja para confirmá-la, seja para negá-la, é empresa ainda mais complexa e ultrapassa os recursos da disciplina em questão, sendo prudente dispensar – duplamente – tal presunção. Porém, o fato de que elas existem no imaginário de nossos sujeitos confere-lhes um tipo de existência relevante que não pode ser ignorada, sob o risco de desrespeitarmos não só tais indivíduos, principais atores e fontes de nosso fazer acadêmico, como um desvio frente aos próprios pilares científicos que pedem refutabilidade.

Levanta-se a questão de até que ponto esta disciplina é autônoma, e de até que ponto a interdisciplinaridade que ela promove torna-a realmente única e suficiente frente à inconclusividade do termo “religião”. Longe de adentrar tão complexa questão, a posição neste artigo é a de que é obrigação intelectual de todo e qualquer pesquisador recorrer a diversas áreas do saber quando assim pede seu objeto: sendo consensual que a experiência humana se dá em incontáveis instâncias, há de se convir que fracionar ferramentas promissoras por fins catedráticos é fracionar a resposta final. Esta abertura a diversas ciências não é, portanto, algo que particulariza o cientista da religião por mérito da própria disciplina, mas por mérito do próprio pesquisador, e que também o particularizará quando a investigação incidir em temas fora desta esfera. Isso posto, enquanto o caráter instrumentário múltiplo das ciências da religião é recurso imprescindível a ser valorizado, não perpetua-se como o legitimador identitário da disciplina enquanto se pretende autônoma tanto da teologia, quanto da filosofia, quanto das ciências sociais³. Importante

¹ Refere-se à inaptidão de encontrarmos enunciados universais através da razão, condição natural a ser aceita enquanto nos percebemos seres locais e limitados em nossas faculdades frente à contingência.

² Esta ideia indica que nossas próprias percepções e pulsões são inevitavelmente produtos sociais moldados pela infinidade de variáveis do cenário em questão, como bastante estudado na sociologia do conhecimento.

³ Esta é uma questão antiga, polêmica e amplamente debatida sob várias vozes. Para uma rica discussão, ler a obra citada nas referências (PASSOS, 2013).

ressaltar que seria equivocado defender que pra munir de utilidade qualquer pesquisa necessitamos desta abrangência trabalhosa, afinal, se o objetivo do pesquisador é, por exemplo, investigar a repercussão econômica da inserção de uma igreja neopentecostal em determinada região urbana, não precisamos buscar os pilares teológicos que norteiam o fiel. As pesquisas podem – e com frequência devem - ser direcionadas para um ângulo bem específico de todo o espectro que a prática religiosa acarreta, ou das raízes históricas que a estruturaram. Por outro lado, quando pretendemos entender o fenômeno da fé em sua raiz – que é imprescindível para uma série de outras propostas investigativas -, a problemática pergunta referida anteriormente emerge como necessária e não podemos nos esquivar de tentativas sob uma expectativa demarcatória de que a metodologia perfeita há de nascer pronta.

1. A voz dos sujeitos religiosos na pesquisa científica

Uma preocupação inquestionavelmente crucial na investigação acadêmica de religiões diz respeito ao risco de considerar universalmente verdadeira uma conclusão puramente pessoal acerca da natureza subjetiva do fenômeno que a caracteriza, perigo que sempre ronda a disciplina. A esta ameaça à neutralidade científica – ou ao máximo que podemos chegar dela, tendo em vista nossa insuficiência - chamarei de *barranco confessional*. Justificada por esta prudente reserva está uma série de resistências por parte dos empiristas a aproximações fenomenológicas no estudo em questão, a considerar que uma defesa que extrapola o julgamento razoável está sempre a sondar as conclusões – axiológicas ou não - às quais um pesquisador chegará quanto a sua própria crença caso tome-a por objeto. Pede-se de requisito investigativo um distanciamento metodológico prévio por parte do profissional, e partindo deste critério desconfia-se de qualquer pesquisa que aborde – seja de forma favorável ou contrária – uma religião pela qual o estudioso tenha especial interesse.

Certamente uma das afirmativas mais polêmicas e contestadas da fenomenologia clássica vem de Rudolf Otto em seu conhecido livro “O Sagrado – os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional”. Logo nos capítulos iniciais, antes de aprofundar sua teoria, no intuito de distanciar aproximações demasiado empíricas ou pouco familiarizadas com seu objeto, ele lança, com notável ousadia:

Convidamos o leitor a evocar um momento de forte excitação religiosa, caracterizada o menos possível por elementos não-religiosos. Solicita-se que quem não possa fazê-lo ou não experimente tais momentos não continue lendo. Pois quem conseguir lembrar-se das suas sensações que experimentou na puberdade, de prisão de ventre ou de sentimentos sociais, mas não de sentimentos especificamente religiosos, com tal pessoa é difícil fazer ciência da religião. Nós até a desculparemos, se aplicar o quanto puder os princípios explicativos que conhece, interpretando, por exemplo, “estética” como prazer dos sentidos e “religião” como função de impulsos gregários, de padrões sociais ou como algo ainda mais primitivo. Só que o conhecedor da experiência muito especial da estéti-

ca dispensará de bom grado as teorias de tal pessoa, e o indivíduo religioso, mais ainda. (OTTO, p. 40)

O que o teólogo luterano quer dizer no trecho, a grosso modo, é que ser religioso, ou ao menos admitir – e familiarizar-se com - a particularidade sensorial da experiência religiosa, é requisito indispensável ao pesquisador. Uma espécie de privilégio epistêmico é reivindicada aqui: analisar relatos de vivências místicas sem o pesquisador ser em alguma escala sujeito empírico desta categoria é desperdício de tempo e resultará em análise que deve ser desmerecida. Intimida-se qualquer aproximação que seja distante ou estritamente teórica e funde-se nas dimensões “laicas” do método científico. É de se esperar que isso seja lido por algumas audiências como uma exigência puramente teológica e tendenciosa, sobretudo quando é qualidade dos partidários da ciência uma especial atenção à danosa emergência do *barranco confessional*. Esta suspeita é reforçada pelo fato de que, na mesma obra, e por várias vezes, Otto não guarda reservas ao fazer uma defesa aberta de sua própria religião, o cristianismo: “evidencia-se sua superioridade sobre outras formas de espiritualidade (...) Ele é mais religião, religião *mais consumada* que outras, na medida em que aquilo que religião implica nele se tornou *actus purus*” (OTTO, 2007, p. 95) ou “o que constitui um sinal fundamental da sua superioridade sobre outros níveis e formas de religião, embora não seja a única característica a conferir-lhe esta posição” (OTTO, 2007, p. 33).⁴

O rigor metodológico exigido pelos excluídos da discussão se acentua e a discordância entre as distintas abordagens se agrava quando consideramos que o *sui generis* proposto por Otto, ou por Mircea Eliade e outros expoentes da fenomenologia clássica da religião tem por característica ser inefável. Se é indizível, não tem contornos racionalizáveis, portanto não pode ser contestável “em essência”, e nem por isso deixaria de fazer parte da realidade. Aos olhos do cientista moderno, tal determinação é uma esquivia oportunista empregada por seus opositores, pois transforma seus enunciados centrais em propostas não-verificáveis ao invés de simplesmente não-verificadas, a não satisfazer os critérios popperianos de legitimação do conhecimento e clamam universalidade simplesmente empregando poder retórico dúbio.

Em suma, conclui-se que atribuir ao religioso voz na pesquisa – seja como fonte material a ser interpretada ou como o próprio pesquisador – é aval bastante problemático. Porém, enquanto a ressalva é coerente, nem sempre as soluções pragmáticas propostas o são. Em primeiro lugar, qualquer objeto escolhido para investigação jamais será desinteressante para o indivíduo, e reconhecer esta condição inescapável perfaz honestidade intelectual. Dentre as inúmeras possibilidades que temos nesta disciplina – e em qualquer outra -, não só o foco em uma religião, bem como o referencial teórico empregado - e em partes a hipótese a ser posta em cheque - serão inevitavelmente arbitrários e,

⁴ Para maiores críticas a esse respeito, ler o artigo incluído nas referências (USARSKI, 2004).

portanto, selecionadas por predileções. A única alternativa disponível – e cômica, poderíamos dizer - seria determinarmos estes dois pilares por meio de um sorteio, o que provavelmente seria inaceitável para um cientista da religião e, por que não, ainda assim permeado de circunstancialidade fugidia mas contingente. É possível que atribuir ao acaso a escolha de objeto, referencial e método seja medida ainda capaz de gerar resultados válidos – ainda, nunca ignorando que o desenrolar da pesquisa definitivamente mitigará esta aleatoriedade -, mas parece uma realidade bem distante da prática acadêmica que temos hoje, e menos frutífera se considerarmos – como parece justo considerar - o interesse pela descoberta um agente dinamizador de insights e investigações.

Alternativamente, propõe-se uma série de recursos metodológicos a configurar distanciamento do objeto a ser trabalhado, no sentido de neutralizar premissas prévias, como a regulação precisa da “Balança da Razão” alguma vez alegorizada por Leibniz: supõe-se que um legítimo profissional estaria apto a cumprir a demanda de colocar em *tabula rasa* suas motivações. Mas, nos permitindo desconsiderar por alguns instantes que neutralidade é inalcançável - e somente permitindo por exercício filosófico na argumentação imediata, uma vez que epistemologicamente jamais devemos ignorar nossa eterna condição de propositores de conhecimento na desgraça⁵ -, e mesmo caso nos contentemos com um abstrato índice “ideal” de imparcialidade para fins práticos a conceder credibilidade a um enunciado, a verificabilidade continuaria relativa e a incoerência que insiste em conferir privilégios epistêmicos – sob a égide de uma universalidade - perduraria. Por mais que o discurso procure convencer as audiências de que o pesquisador “configurou” sua lente numa postura de distanciamento satisfatória, não passará de uma declaração não-verificável, senão a partir daquele próprio indivíduo, e portanto não veiculável como pede a ciência. Talvez ele realmente tenha sustentado com afinco esta busca por neutralidade, e talvez realmente não tenha deixado emergir intenções confessionais ou partidárias consideráveis. Talvez - mas nunca saberemos. Igualmente, o apartidarismo que a sobriedade dos enunciados alcançados por vezes aparenta evidenciar não é veredicto por si só: tanto a imparcialidade aparente pode transparecer um cuidado honestamente sustentado, quanto ser mérito retórico a ocultar intencionalidade – e, novamente, nunca saberemos. Uma vez que não há metodologia a mapear – que dirá anular – todas cargas metateóricas latentes, se o que atesta um distanciamento metodológico é meramente a declaração do cientista que sob esta condição o fez, nada lhe confere mais credibilidade que a declaração cuidadosa de um religioso, pois não há verificabilidade empírica de intenções além de interpretações e especulações, uma vez que só se dá na mente do próprio pesquisador. Discordar desta evidente equivalência e exigir hierarquia normativa parece-me, ousado dizer, assimetria disfarçada de neutralidade (científica) que, ao mesmo tempo, traz contra si as mesmas críticas uma vez direcionadas contra Otto por parte deste mesmo paradigma.

⁵ A expressão “conhecimento na desgraça” faz referência ao pensamento de Blaise Pascal e se refere à inevitável condição de insuficiência cognitiva em que o ser humano se encontra desde o mito da Queda. Para uma análise aprofundada, ler a obra incluída nas referências (PONDÉ, 2004).

O argumento crucial contra alegações de objetividade não-contingente não é que elas são autoritárias (embora frequentemente o sejam), mas que são vazias e obscurantistas (...) independente de quem as profere. (...) um objetivismo politicamente seletivo depende, como tais defesas comumente o fazem, da pressuposição de um privilégio normativo e/ou epistêmico anterior, ou seja, de assimetria. (SMITH, 2002, p. 40-41)

Essa relação assimétrica evidencia raízes múltiplas quanto a seu propósito e justificação na dicotomia retratada, e toma mais fôlego num polo provavelmente por conta do prestígio atribuído à ciência atualmente – como província do senso crítico, da razão – contra o demérito intelectual atribuído à religião enquanto supostamente distante da razão e próxima da emoção⁶. De antemão, para a comunidade acadêmica, a neutralidade do pesquisador enquanto cientista parece implícita, enquanto a neutralidade dele como conhecedor da experiência mística parece improvável – e aproveitando o emaranhado desta incoerência, resulta aparentemente livre uma disputa de poderes institucionais coroados pelo paradigma vigente. Admitir tal mecanismo seria a única resposta a algumas exigências que visam excluir religiosos como participantes do debate, enquanto mulheres sociólogas podem estudar feminismo e índios podem estudar os índios⁷. O propósito desses levantamentos é justificar a proposta a seguir apontando que, embora devamos atentar para o *barranco confessional* sempre à espreita no fazer das ciências da religião, promessas de distanciamento metodológico não alcançam uma neutralidade satisfatória quando falamos da mística, e que portanto o caminho sensato talvez não seja conferir privilégio epistêmico ao cientista e calar a voz do religioso, mas experimentar novos métodos de aproximação a essa voz.

2. Quase-verdades destacadas de evidentes-enganos pelo *cercamento*⁸

Propõe-se aqui a compatibilidade da maiêutica com métodos investigativos de busca das raízes místicas do fenômeno religião questionando o sujeito que declara as ter experimentado. Enquanto a obra de referência a seguir considerada se propõe descritiva, mapear a prática socrática nos auxiliará a ali reconhecer ou organizar estruturas metodológicas. Dada a abrangência da discussão acerca do *sui generis* da religião e a objetividade do presente artigo, nos concentraremos na proposta lançada por Rudolf Otto. O teólogo luterano busca apontar o melhor possível, através de uma série inquisições geralmente excludentes, o que seria, afinal, este elemento que, segundo ele, é central a toda experiência efetivamente religiosa. O

⁶ Já em sua época, Eliade aborda a seu modo essa questão, que será retomada e descrita como um “complexo de inferioridade” dos pesquisadores e pesquisadoras em ciências da religião (PONDÉ, 2008, p. 40).

⁷ Esta questão é debatida no mesmo livro sugerido na nota de rodapé anterior (PONDÉ, 2008, p. 52-63).

⁸ No presente artigo esse termo se refere a todo método investigativo que procura suscitar epifanias no sujeito acerca de algo indescritível, fazendo uso de aproximações não descritivas, comumente interrogativas, consecutivas, e de caráter refutador.

próprio subtítulo de sua obra magna indica sua ideia, fazendo uma distinção pontual entre o que é racional e o que é irracional em tal fenômeno. Faz-se importante deixarmos claro aqui – como deixa Otto em sua argumentação – o sentido no qual o termo “irracional” está sendo empregado: “Trata-se (o racional) de conceitos claros e nítidos, acessíveis ao pensamento, à análise pensante, podendo inclusive ser definidos” (OTTO, 2007, p. 33), “(o irracional) foge ao acesso racional no sentido acima utilizado (...) na medida em que foge totalmente à apreensão conceitual.” (OTTO, 2007, P. 37). Ainda assim, uma vez que este termo pode ter uma conotação negativa, tendo em vista o prestígio que a racionalidade adquire na pesquisa científica, e como não queremos propor que o componente irracional diz respeito a compreensões deficientes da experiência religiosa, usaremos o termo “inefável” daqui em diante. Otto se refere àquelas sensações indizíveis típicas dos relatos místicos. Importante ressaltar também que não tomaremos como referência o termo “sagrado”, pois este, segundo o autor, seria composto por uma parcela indizível e posteriormente acrescida de elementos racionais. O livro propõe um termo para trabalhar com a fração inteiramente inefável do fenômeno místico: o *numinoso*. Embora inapreensível conceitualmente, podemos fazer esta “presença sobrenatural” emergir mais acessível à nossa percepção:

“Somente se pode levar o ouvinte a entendê-la conduzindo-o mediante exposição àquele ponto da sua própria psique onde então ela surgirá e se tornará consciente. (...) não é ensinável em sentido estrito, mas apenas estimulável, despertável – como tudo aquilo que provém “do espírito”. (OTTO, 2007, p. 39)

Em síntese, a ideia de Otto é a de que, enquanto o *sui generis* da religião é de natureza indizível, pode ser percebido na vivência religiosa quando se flagra no sujeito em contato numinoso sentimentos bem particulares⁹ - sua natureza sendo trazida a uma compreensão intuitiva através de uma metodologia de *cercamento*.

No outro continente teórico a ser levantado, temos Sócrates, filósofo ateniense a partir do qual uma série de transformações tomaram palco na progressiva história do pensamento, o que é evidenciado pelo próprio termo “pré-socráticos”, apontando-o como importante divisor de águas, sobretudo ao transferir o foco de interesse intelectual da natureza para o homem¹⁰. Muito embora não tenha deixado registros escritos, é referido por uma série de pensadores importantes que trouxeram até os tempos atuais seu legado, sobretudo seu discípulo Platão. Este último traz no diálogo “Teeteto” seu mestre como um dos interlocutores. Há inúmeros e aparentemente insolúveis debates sobre a autoria das frases a ele atribuídas: seria a obra relato verídico de uma conversação, ou seria, enfim, aquele Sócrates uma personagem criada por seu famoso aluno e, portanto, o próprio Platão? Esta

⁹ Otto teorizará longamente estes sentimentos, sob o termo “*aspectos do numinoso*”. Alguns serão mencionados adiante (OTTO, 2007, p. 40–96).

¹⁰ Um aprofundamento rico sobre esta curiosa figura – o que extrapolaria o artigo - aparece nas obras de Gregory Vlastos, indicadas nas referências (VLASTOS, 1991).

dúvida não precisa ser aqui solucionada, pois o que nos importa é a tão conhecida maiêutica – o “parto das ideias” - como recurso filosófico conhecido e estudado, não sua autoria. No texto em questão, a personagem Sócrates a descreve fazendo uso de uma metáfora:

Não é, também, provável e, inclusive, necessário que as parteiras saibam melhor do que quaisquer outras pessoas quem está grávida e quem não está? (...) utilizando remédios e encantamentos, são capazes de suscitar as dores do parto e, se o desejarem, aliviá-las, além de realizar o parto de mulheres que para isso encontram dificuldades; acrescentem-se que causam aborto, quando o julgam aconselhável. (...) Notaste também, em relação a elas, que são as mais hábeis casamenteiras, já que possuem extraordinário conhecimento sobre uniões entre homem e mulher do ponto de vista da geração das melhores crianças possíveis? (...) Contudo, o trabalho delas é menos importante que o meu, pois as mulheres não dão à luz, numa oportunidade, crianças reais e, em outra, meras imagens que são difíceis de distinguir do real, como meus pacientes. (...) Tudo o que é verdadeiro acerca da arte do parto também o é com relação à minha. A diferença entre uma e outra está em que a minha é praticada em homens, não em mulheres, e no cuidado de suas almas em dores do parto, e não de seus corpos. Mas o que há de mais expressivo na minha arte é sua capacidade de testar, de todas as maneiras possíveis, se o intelecto do jovem está gerando uma imagem, uma falsidade, ou uma genuína verdade. (...) Minha arte é capaz tanto de despertar essas dores quanto de fazê-las cessar. (...) sou o filho de uma parteira e possuo eu próprio os dons de uma. Esforça-te para responder as perguntas que faço à medida que as faço. E se, após ter eu examinado o que dizes, acontecer de eu concluir que se trata de mero simulacro e não de algo real, o que me levará a toma-lo de ti e descartá-lo, não te zangues como mães se zangam quando são despojadas de seu primogênito. (53-56)

Resumidamente, a maiêutica consiste em se aproximar da verdade não através de assertivas, mas através de indagações consecutivas que perfazem um julgamento sobre as afirmativas lançadas, muito provavelmente – alguns diriam inevitavelmente - culminando em sua negação como enunciados universalmente válidos. O interlocutor responde uma pergunta, e o filósofo, aplicando o método, questiona esta resposta até que ela se mostre frágil e cobre do questionado uma nova tentativa – sobre a qual novas indagações serão colocadas. Sócrates alegoriza o método dizendo que certos indivíduos estão “grávidos” de conhecimento e que cabe a ele ajudar no parto. O auxílio se dá em três etapas: (a) é preciso, primeiro, identificar se o homem realmente está gestando algum “ovo”; (b) a seguir, é preciso ajudá-lo a parir, recorrendo à sua insistente argumentação e provocativa retórica; (c) finalmente, é preciso verificar se aquilo que nasceu é um ovo podre, ou um ovo em condições de vingar.

Neste diálogo platônico, o filósofo conversa com Teeteto, jovem ateniense de qualidades morais e intelectuais notáveis, lançando uma série de questionamentos que se ramificam de uma pergunta central: *o que é o conhecimento?* No decorrer do texto, o rapaz faz três tentativas centrais de definição - todas, entretanto, são refutadas por Sócrates através da maiêutica e não se chega em uma resposta satisfatória, encerrando assim o diálogo. O ponto que merece atenção aqui é que, embora não se tenha chegado à resposta

sobre a “*episteme da episteme*”, notamos que algo se alcançou: ovos podres foram tirados do entremeio entre o engano e a verdade. Não é desnecessário argumentarmos que isto é evidentemente um progresso, pois algumas audiências científicas poderiam considerar que o único resultado aceitável seria um resposta pontual, a perder de vista que a própria ciência, para justificar suas falhas, coloca-se como eternamente em construção e refutável – a conferir-lhe inclusive um quê de nobreza por tal modéstia. O conhecimento seguro se dá por passos, e muitas vezes a própria exclusão de afirmativas equivocadas - na verificação empírica a mostrar-se incoerente com a teoria física que se procura comprovar a partir de tal experimento, por exemplo - parece prática muito mais legitimadora da ciência que o próprio projeto de confirmabilidade já criticado por Karl Popper¹¹. Assim, identificar uma ideia presente no sujeito, ajudá-la a vir à tona e *cerca-la* por questionamentos para lapidá-la até onde for possível são contribuições valiosas que a maiêutica tem a trazer para a construção de conhecimento em nossa área.

3. “Gravidez” de sagrado

Já tendo sido argumentado acima que a voz do sujeito religioso não deve ser sumariamente excluída do mapeamento essencialista, e tendo sido apresentada a proposta investigativa do *cercamento*, a associação entre a maiêutica e o *sui generis* fica evidente. Voltemos a Otto e à sua polêmica afirmação citada anteriormente, onde se declara que apenas aqueles indivíduos que já vivenciaram uma experiência numinosa – e que, portanto, a guardam dentro de seu repertório pessoal - podem fazer ciências da religião – ou seja, versar intelectualmente sobre tal fenômeno. Em semelhança a Sócrates, o que Otto sugere é que apenas é possível compreender aquilo que as palavras parecem incapazes de descrever – mas que é possível perceber – caso o sujeito já o tenha consigo. A experiência mística insere no indivíduo sua própria resposta, uma que não nasce a partir de enunciados conceituais transmitidos por outrem – como sempre parece querer a ciência – e só então ele poderá exteriorizar tal compreensão, mesmo que não de forma conceitual “dura” – o que “racionalizaria” o “irracional” pela linguagem -, mas talvez por outras vias. Sob a permissão de uma licença poética, podemos resumir o raciocínio dizendo: “*o numinoso engravida*”.

Lembremos de algumas frases socráticas em “Teeteto”: “E patenteia-se que o realizam (a compreensão) não porque tenham algum dia aprendido algo de mim, mas porque descobriram em si mesmos muitas belas coisas as quais deram à luz.” (PLATÃO, 2007, p. 54), “Porém, em alguns casos, Teeteto, quando a mim não parecem exatamente grávidos, e percebo que não têm necessidade de mim (...), intuo com êxito com quem podem associar-se proveitosamente.” (PLATÃO, 2007, p. 55). Segundo Sócrates (e Otto), algumas pessoas têm a resposta dentro de si, outras, mero simulacro. E o que diferencia uma da outra, no que concerne o numinoso, é sua vivência interior. Interessante é notar que aquilo que

¹¹ Como é trabalhado no importante “A lógica da pesquisa científica”, apontado nas referências (POPPER, 2007).

o teólogo cobra do cientista da religião, afinal, é justamente uma empiria, ainda que uma espécie individual e não verificável exteriormente. Claro que não podemos equivalê-la àquela rigorosamente quista pelo método científico, mas de certo modo é uma posição que ironicamente concorda com o proposto pelos opositores da fenomenologia e que, por sua vez, insistem que confiabilidade metodológica para este objeto é justamente estar “distante” dele – destoando do que se cobra frente a *todos os demais* objetos.

Também é possível considerar que encontramos uma maiêutica implícita na própria estrutura argumentativa da obra de Otto. Embora não se dê em diálogo, mas se apresente como um texto descritivo, quando o autor propõe os aspectos do numinoso, o faz sob uma estrutura de *cercamento* como artifício mais adequado para transmitir ao leitor sua ideia, numa espécie de inquisição monológica que demonstra que esses próprios sentimentos são, em essência, inefáveis. Podemos dividir em três categorias os recursos de aproximação empregados. O primeiro consiste em acrescentar ao discurso uma série de expressões em outras línguas - como o alemão, grego, latim, inglês, sânscrito, judaico -, porque vê que os termos que ele têm disponíveis no idioma utilizado¹² não são suficientes para se chegar na pré-teorização satisfatória que pretende, frente aos limites impostos pela gramática, antes daqueles evidentemente intransponíveis pela natureza inefável do objeto. Enquanto não se espera que algum deles seja categórico, espera-se “afunilar” a indicação por meio da carga semântica que vocábulos bem escolhidos deste acervo suscitaria. É uma forma de aproximar a compreensão do numinoso através de recursos verbais. Obedecendo semelhante movimento, corresponde à segunda categoria suas tentativas de destacar sentimentos conhecidos – consagrados por termos razoavelmente consensuais -, pedindo ao leitor que considere-o, mas que posteriormente retire o componente racional embutido na palavra para resultar em algo mais próximo da sensação indizível procurada. Por exemplo, sobre o aspecto *fascinans*:

As noções e os conceitos racionais paralelos a este aspecto irracional fascinante, que o esquematizam, são amor, misericórdia, compaixão, caridade: todos esses são aspectos “naturais” da experiência psíquica, só que pensados de forma consumada. Por mais importantes que sejam esses aspectos para a experiência religiosa do enlevo beatífico [*Seligkeit*], entretanto, eles de forma alguma a esgotam (...) em termos estritamente racionais ou éticos, ainda não esgota o elemento profundamente *arrepicante* encerrado no mistério da divindade, e “atitude misericordiosa” [*gnädige Gesinnung*] ainda não esgota o elemento profundamente *prodigioso* [*wundervoll*] do beatífico mistério contido na experiência de divindade. (OTTO, 2007, p. 69)

O terceiro recurso acaba pondo em uso os outros dois, e compreende perguntas contínuas – mesmo que no texto se apresentem como afirmativas – sempre direcionadas ao leitor-sujeito que vivenciou a experiência mística, a fim de fazer emergir de sua psique “cercada” a compreensão daquela ideia, dinâmica evidentemente maiêutica. Isto fica claro em vários momentos, sobretudo quando Otto procura diferenciar os aspectos do numinoso de

¹² Estamos tomando como base a edição de 2007 em português da Editora Vozes, traduzida por Walter O. Schlupp.

sentimentos aparentados, mas distintos e “profanos”. Talvez não esteja evidente o diálogo implícito em tais afirmativas – e sequer poderia, visto que o leitor não pode responder à medida que o autor escreve -, mas basta perceber que a expectativa do teólogo é que, lançando conceitos racionais próximos ao sentimento procurado e, na sequência, dizendo *o que este não é* dentre as prováveis interpretações imediatas do interlocutor, ele “responda” a investigação com uma compreensão. Tal estrutura maiêutica pode ser superficialmente indicada pelo esquema “pertence àquele determinado campo de sentimentos” (hipóteses emergem no leitor) “mas embora sejam do mesmo campo, é diferente daquele que você sente frente à situação A” (algumas hipóteses são automaticamente refutadas) “e análogo àquele que sente na situação B, mas não idêntico” (hipóteses mais estritas surgem), e assim sucessivamente, onde sempre parece se fazer presente a pergunta: “entendeu ao que me refiro?”. Tentemos esclarecer melhor uma etapa acima enunciada com um exemplo quanto ao *tremendum*: “O termo latino *tremor* em si significa apenas medo ou temor (...) É uma designação bastante próxima daquilo a que queremos nos referir, mas que não passa de uma analogia para uma reação emocional muito específica” (OTTO, 2007, p. 45). Ou:

Não é do temor natural nem de um suposto e generalizado “medo do mundo” [*Weltangst*] que a religião nasceu. Isso porque o assombro [*das Grauen*] não é medo comum, natural, mas já é a primeira excitação e pressentimento do misterioso, ainda que inicialmente na forma bruta do “inquietantemente misterioso” [*Unheimliches*], uma primeira valoração segundo uma categoria fora dos âmbitos naturais costumeiros e que não desemboca no natural (...) a qual inicialmente se manifesta apenas em espasmos e de forma bastante rudimentar, mas que também nessas condições aponta para uma função totalmente própria e nova de o espírito humano vivenciar e valorar. (OTTO, 2007, p. 47)

O tempo todo Otto parece estar perguntando ao indivíduo com vivência mística se ele entende a qual domínio de sensações já experimentadas o numinoso pertence, e imediatamente lança réplicas – numa espécie de “ato dialógico insular” – a refutar uma série de respostas que o leitor poderia dar, incentivando-o a continuar procurando o “ovo” desta auto percepção. Quando partimos desta forma de enxergar a obra, uma metodologia embrionária aparece para esclarecer acerca do inefável o sujeito “grávido de numinoso” – ou, para o cientista da religião, deixar que ele nos esclareça. Talvez o argumento do último parágrafo pareça confuso, mas é reforçado por alguns relatos colhidos em campo na ocasião de outra pesquisa¹³. Quando adeptos da ayahuasca¹⁴ eram convidados a descrever os aspectos sensoriais mais evidentes do transe, os ensaios descritivos eram muito semelhantes ao que Otto procurou fazer no livro, não só quanto a alguns aspectos propostos, mas sobretudo quanto à forma discursiva: eram praticamente idênticos ao esquema criado acima e, quase que por regra, terminavam na mesma pergunta: “entendeu ao que me refiro?”. Na dificuldade de descrever

¹³ Disponível no endereço <http://www.soter.org.br/documentos/documento-KZ1fPkPE1wTdvk.pdf>, e mencionada nas referências (ALTRAN, 2012, p. 1010-1033).

¹⁴ Chá sacramental que acarreta alterações de consciência mediante ingestão, considerado sagrado por tribos amazônicas e por igrejas diversas que o empregam de forma ritual sob outras matrizes religiosas, como o Santo Daime e a Barquinha.

aquela experiência (que estamos considerando “mística” aqui), o melhor recurso encontrado eram frases encadeadas buscando uma aproximação semântica pela negação.

Relevante acrescentar que é curiosamente comum - ao menos na experiência do autor deste artigo - que ao apresentar a teoria de Otto a um sujeito que acredita ter vivenciado algo místico, ele discorde de uma série de aspectos do numinoso, mas declare compreender perfeitamente os outros, apesar da imprecisão descritiva. Devemos, é claro, sempre considerar que para encaixar tal subjetividade em certos moldes, basta querer – e não é constatação empírica em última instância -, mas ainda assim a homogeneidade de respostas é algo notável, a indicar que a aproximação do autor realmente alcança um resultado satisfatório de compreensão: a negação de enunciados insuficientes minimiza a insuficiência. E observemos que, enquanto o exemplo aqui posto demonstra a maiêutica aplicada pelo pesquisador sobre o sujeito religioso, talvez também mostre eficácia caso o pesquisador seja o próprio sujeito, se lançando a uma experiência tida como mística – não é algo tão improvável de estimular, se pensarmos em meditação profunda ou plantas de poder do xamanismo – e aplicando uma maiêutica monológica semelhante à de Otto. Naturalmente uma série de precauções metodológicas e epistêmicas será exigida para esquivarmos do *barranco confessional*, e mesmo para dar mais concretude e direcionamento à ideia, ficando aqui apenas a sugestão, uma vez que, desta forma, na coleta do relato, se saltaria uma etapa do mecanismo racionalizador da linguagem e se buscaria um inefável menos distorcido pela circunstancialidade e imprecisão cognitiva.

Conclusão

Mediante essas considerações, é possível esboçar metodologias investigativas embrionárias. Em síntese, consideramos que (a) apenas o indivíduo “grávido” de inefável pode compreendê-lo, (b) não pode ser descrito conceitualmente, mas percebido por “epifanias”, (c) estas podem ser suscitadas por questionamentos a cercar-lhe, e (d) a maiêutica é recurso promissor para tal. Portanto, ao entrevistar um sujeito sobre sua vivência mística, ao invés de procurarmos encaixar seu relato em descrições, é preferível deixarmos que ele próprio arrisque-as, cabendo ao pesquisador cerca-lo de perguntas ao invés de afirmar sob a voz dele. Importante ter como diretriz a recusa a expressões tipicamente religiosas – posto que racionais -, além de questionar e comparar com sensações naturais as múltiplas compreensões conceituais que podem derivar da tentativa descritiva arriscada. A nortejar o questionário deve estar uma insistência exaustiva em eliminar quanto possível as aproximações racionais, ou ao menos as mais claramente locais, do fenômeno. Pelo mesmo motivo, preferir tanto pra pergunta maiêutica quanto pra resposta uma linguagem menos formal e culturalmente determinada, e como possivelmente defenderia o próprio Platão, abrir espaço para a metáfora e recursos semânticos. Com sorte - e com a comparação de mais variados sujeitos e seus relatos -, este método abriria caminho menos turvo para inclusive postular as tais bases comuns da experiência religiosa, tão especuladas na fenomenologia, caso existam. Encerrando aqui as sugestões, demais caminhos metodológicos ficam a cargo do pesquisador, e de reflexões vindouras.

Algo já indicado no título deste artigo mas que pede para ser reforçado é o caráter experimental desta proposta, e o reconhecimento de que aqui concentra-se basicamente a ideia primitiva de um método a ser refinado com o tempo. É provável que muitas críticas à aproximação sugerida sejam lançadas pelo leitor, e também em relação a vários trechos da argumentação que busca justificar e legitimar a tentativa e toca questões muito abrangentes. As incentivamos e as recebemos com sincera gratidão, desde que, é claro, nasçam de um posicionamento lógico e honesto, e não de imposições epistemológicas arbitrárias sustentadas por hierarquizações acadêmicas que dispensam o mesmo rigor quando direcionadas ao próprio paradigma ou quando sequer se aceite toma-lo como objeto de discussão - e, sobretudo, quando o próprio exercício de contestação é tratado pejorativamente como subversão. É válido aqui fazer menção à epistemologia da controversia como aval investigativo e incentivo a tentativas dissonantes, tendo em vista a incompletude de nosso instrumental cognitivo, e sobretudo tomando por base o material de Marcelo Dascal e Barbara Smith indicado nas referências.

A maiêutica, portanto, parece uma alternativa interessante a ser desenvolvida como recurso metodológico de aproximação investigativa do inefável através do *cercamento*, uma vez que, na impossibilidade descritiva direta – que não é fundamento suficiente para negar sua existência no mundo concreto ou sua importância no imaginário do sujeito -, a eliminação de proposições contraditórias ou claramente doutrinárias já configura um avanço. Insistiu-se aqui, também – ou “retomou” -, na importância da demarcação do *sui generis* religioso para a autonomia e abrangência disciplinar, bem como no risco de opor ao *barranco confessional* um mero privilégio epistêmico “ateísta” que, de certo modo, aparenta não passar de uma outra versão de deslize confessional. Por fim, uma vez que uma postura controversa parece ser mandatória aqui, nunca é excessivo insistir numa cultura de justo aproveitamento do paradigma que também se freie quando sua defesa irrestrita ganha mais importância que tentativas de superar – e, antes, reconhecer – as perguntas não-respondidas e os limites atuais de nosso fazer acadêmico. Afinal, na emergência de lacunas, se o propósito quisto com mais zelo pelo pesquisador é defender que o paradigma dominante deve a todo custo ser mantido em condição de ciência normal, conclui-se que para fazer jus à coerência metateórica de sua própria “fé”, ele deve abdicar de todo o conhecimento acumulado pela humanidade ao longo dos milênios e retornar ao paradigma historicamente mais primitivo – que outrora foi dominante – e, inescapavelmente, descartar aquele que tanto se empenha a fazer perseverar.

Referências

- ALTRAN, José. Enlevo e Remissão na Ayahuasca sob a Ótica do Numinoso. Anais do Congresso da SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v. 1, n. 1 (2012-), p. 1010-1033, 2012.
- DASCAL, Marcelo. Epistemologia, controvérsias e pragmática. Revista da SBHC, São Paulo, n. 12, p. 73-98, 1994

_____, The controversy about ideas and the ideas about controversy. In: GIL, Fernando (org.). *Controvérsias Científicas e Filosóficas*. Lisboa: Editora Fragmentos, 1990. p. 61-100.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.

HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado - os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013.

PLATÃO. *Diálogos – Teeteto*. Bauru: Edipro, 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, 2008. p. 11-66

_____, *Conhecimento na Desgraça - ensaio de epistemologia pascaliana*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 2007.

SMITH, Barbara Herrnstein. *Crença e Resistência - a dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

USARSKI, Frank. *Os Enganos sobre o Sagrado - uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave*. REVER (PUCSP), São Paulo, v. 4, nº 4, p. 73-95, 2004.

VLASTOS, Gregory. *Socrates – ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____, *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

O SENTIDO DA VIDA NA ARTICULAÇÃO DA EXPERIÊNCIA DE DEUS

Rita de Cássia Rosada Lemos*

Resumo: No contexto contemporâneo, marcado pelo virtual como sendo o real e pela globalização que propicia a derrubada das fronteiras sociais e culturais, constatamos uma pluralidade crescente de significados sobre um mesmo assunto. Situação similar acontece com os símbolos religiosos. Em outra época, dizia-se, ver já remetia a uma compreensão consensual de seu significado. Hoje nos deparamos com a transitoriedade de definição das coisas. Nesta mudança de época, o ser humano, em suas relações, é afetado, ocasionando até mesmo uma crise do sentido da vida. O vocábulo experiência, tão caro à teologia, não está imune a esta realidade. Emerge a necessidade de que a Teologia fale da experiência e a partir da experiência de Deus; pois ela é o cerne da fé viva e pessoal. A experiência profunda da vida contempla a totalidade das dimensões da existência e estrutura as relações, concomitantemente, a vida possui caráter de enraizamento e eterna criatividade, por isto é experiência fundamentada e orientada em Deus. De gênero feminino, a experiência se conjuga com a ternura e a bondade. Resulta que, experimentar o Mistério da vida, que é Deus, é experimentar o sentido da vida. Esta apresentação se dará em três partes: experiência na compreensão bíblica, experiência na compreensão teológica cristã e, para concluir, experiência do sentido da vida é experiência de Deus.

Palavras-chave: Experiência – Deus – Ser humano – Relação

Introdução

No contexto contemporâneo em que estamos inseridos, marcado pelo virtual que é tido como o real e pela globalização que propicia a derrubada das fronteiras sociais e culturais, constatamos uma pluralidade crescente de significados sobre um mesmo termo ou assunto, e corremos o sério risco de sermos ininteligíveis ao nosso interlocutor.

Situação similar acontece com os símbolos. Em outra época, ver já remetia a uma compreensão consensual de seu significado. Hoje, nos deparamos com a transitoriedade de definição das coisas ¹. Nesta mudança de época todo o ser humano em suas relações é afetado, provocando, até mesmo, uma crise do sentido de sua vida. Em momento de infla-

*Doutoranda em Teologia sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: ritalemos3@yahoo.com.br.

¹Este pensamento é confirmado pela crescente publicação de dicionários temáticos e pela presença do Glossário em livros cujo objetivo do autor é de tornar suas ideias inteligíveis.

ção e certa desordem das expressões cristãs, torna-se decisivo enraizá-las na vida concreta e cotidiana do homem e da mulher de hoje, a partir da experiência pessoal.

O vocábulo experiência, tão caro à teologia, não está imune a esta realidade. Assim, emerge a necessidade de que a Teologia fale da experiência e a partir da experiência de Deus. Com dupla aprendizagem: pela impossibilidade de uma definição, racional e exata, aprender que a experiência não é totalmente abarcada pelas palavras. E pelo seu caráter de permanência na vida, pois é o cerne da fé viva e pessoal, sempre se colocar como aprendiz, independente de suas tendências, correntes e mudanças epocais. É mister afirmar que uma profunda experiência da vida ensina que a resposta humana jamais consegue exaurir a proposta divina.

A radicalidade de Deus, em Jesus Cristo, permite, sem perder sua identidade, fazer-se carne e história; daí se poder falar de Jesus, no eixo experiencial, tanto na vida do ser humano, como na vida de Jesus. Viver essa articulação possibilita apreender que experimentar Deus não é pensar sobre Deus, mas sentir Deus com a totalidade do ser, pois Deus emerge como o sentido da vida (cf. BOFF, 2002, p. 9-10).

Temos presente que o termo experiência sofreu impactos históricos importantes, e para não perder o objetivo – o sentido da vida na articulação da experiência de Deus – a abordagem se centrará em três pontos: experiência na compreensão bíblica, na compreensão teológica cristã e, a experiência do sentido da vida é experiência de Deus.

Experiência na compreensão bíblica

A etimologia da palavra experiência nos remete a *empeiria* no grego, *experientia* no latim, que falam de tentar, comprovar, assegurar-se, percorrer o objeto em todos os sentidos. Ainda em latim, experiência provém do verbo *experior*, que significa sair de, ter vivência pelo andar em direção a, ao redor de, isto é, conhecer, ver o mundo e a vida em diversos ângulos, estar orientado para fora de si (cf. VAZ, 1986, p. 244). Portanto, experiência evoca caráter de relação e de tomada de consciência, provocando uma certeza fundada numa evidência específica.

A experiência demanda relações, e esta por sua vez, estrutura a experiência da vida humana. A relação no ser humano se exterioriza tanto em forma de linguagem, com os outros, consigo mesmo, com as coisas e com Deus, como, em forma simbólica, capaz de receber, modificar e recriar o sentido da existência com os outros no mundo.

Desde o ventre materno o ser humano constata a necessidade de criar relação com outro ser, a fim de viver de forma integrada. Ser de relação, o ser humano encontra-se inserido numa rede de relações que compõe o seu mundo. Trata-se de um dinamismo vital, onde não é só um elemento a mais nesse mundo, mas é um ser ativo, capaz de compreender e transformar as relações históricas e de distanciar-se do seu mundo e voltar-se sobre si. Como ser que compreende é ser ativo, construtor da sua história; ser de relação aberta, isto

é, o ser humano não é obra terminada, nem dirigido por instintos determinados. Como ser que se distancia do seu mundo e de si mesmo é o ser que se coloca ativamente à pergunta pela sua configuração livre no mundo: a pergunta pelo sentido profundo da vida. Assim, para o homem e para a mulher, a relação não é obsoleta nem secundária.

Relação e relacionar são duas palavras aplicadas a todo ser humano. Homem e mulher falam a partir de alguém ou de algo. Consequentemente, o eu não é ponto final, nem uma ilha. É um ser de relação interior e exterior. Pela relação, a pessoa se dá a conhecer e conhece o mundo, um processo a partir de dentro que irrompe para relações de fora. Movimento contínuo, progressivo ou regressivo. É processo, por isto não é conceito. É chamado permanente: para o melhor, o diferente, marcado pela esperança e solidariedade, por que habitado pelo Mistério, Deus. Esta ótica é um modo de compreender e direcionar a história de vida e, sobretudo, uma forma de se posicionar em relação a ela. Situação histórica, ordinária, que faz emergir a concepção de vida como experiência, uma concepção que parte da busca pela profundidade da própria vida.

Na perspectiva bíblica, a vida humana se concentra na relação existencial com Deus e esta se manifesta como geradora de relações humanas e como critério de leitura dos acontecimentos da vida. Desde o primeiro capítulo do livro do Gênesis a Sagrada Escritura ensina que a experiência humana acontece em parceria: um protagonismo divino e humano. Uma experiência relacional-dialógica onde estão envolvidos Deus e o ser humano, na história. No dizer de um rabino: “A questão essencial da Bíblia é a questão ética da relação, quer dizer o lugar do UM (Deus) face ao outro (ser humano)” (HADDAD, 2002, p. 294). Daí afirmar que a experiência cria o espaço humano para a relação; pois “toda experiência da vida é dual” (HADDAD, 2002, p. 295).

Para o povo da Bíblia, o mundo não é, em primeiro lugar, um espetáculo a ser contemplado, para ser compreendido; é uma história a ser vivida. O hebreu não tem a preocupação de acumular informações, nem de obter conhecimento com clareza e distinção; o que procura é um ensinamento, e um ensinamento nos fatos. Israel não definiu o mundo, mas estava encarregado dele, como de um jardim. Esse povo não vivia procurando contemplar o Bem supremo, antes, buscava escutar, amar e servir ao Deus que lhe falava pelos acontecimentos. Buscava praticar o direito aos olhos do Senhor e andar nos seus caminhos. “Iahweh nosso Deus falou-nos no Horeb: ‘Já permanestes bastante nesta montanha. Voltai-vos e parti!’” (Dt 1, 6-7a). Sedento de justiça, o orante suplica “à frente dos meus olhos está o teu amor, e estou caminhando na tua verdade.” (Sl 26,2-3).

A experiência espiritual bíblica se concretiza ao longo da história, sujeita às condições históricas, com matizes próprios de cada tempo, com expressões concretas, formando verdadeiras correntes espirituais. A fé de Abraão, pai dos crentes, evoca o modelo perfeito da fé através de toda a história da revelação divina. Abraão, que sai sem saber para onde (cf. Gn 12,1; Hb 11,8-10); que “espera contra toda a esperança” (Rm 4,16). Desde então, a experiência de Israel será alimentada pela lembrança dos fatos históricos que lhe dão a certeza

da fidelidade e do amor de Javé. A espiritualidade profética traz a marca da fé e da fidelidade ao projeto de Deus. Jeremias revela sua intimidade com Javé, já ao questionar sua vocação (cf. Jer 1, 4-8). Oséias relata a experiência profunda do amor humano: o amor misericordioso de Deus. E utiliza a simbologia nupcial para descrever o amor infinito do Mistério divino por seu povo. “Eu me casarei com você para sempre, me casarei com você na justiça e no direito, no amor e na ternura. Eu me casarei com você na fidelidade e você conhecerá Javé” (Os 2,21-22). A Encarnação do Filho de Deus prossegue tendo como luz aquela fé e esperança que já havia guiado o povo, “Portanto, também nós, com tal nuvem de testemunhas ao nosso redor, [...], corramos com perseverança para o certame que nos é proposto, com os olhos fixos naquele que é o autor e realizador da fé, Jesus.” (Hb 12, 1-2a).

Portanto, a experiência espiritual bíblica é uma experiência de fé na qual o crente experimenta a interpelação da Palavra criadora e salvadora de Deus. Esta experiência estrutura a vida humana, porque é experiência que se exterioriza em relações para todas as direções, criadora das condições de compreensão da história e, simultaneamente, impulsiona a busca do sentido profundo da vida.

A fé cristã ensina que a experiência acontece na história e é ela que possibilita fazer experiência e a distinguir seus caminhos de outros.

Experiência na compreensão teológica cristã

Diante da impossibilidade de uma definição, racional e exata, o termo experiência pode dar margem ao relativismo ou cair num puro subjetivismo. Haja vista, por exemplo, o termo ser utilizado por diferentes teóricos, cujo emprego e compreensão são díspares. É preciso ressaltar que as experiências humanas utilizam a linguagem narrativa, isto revela a ausência de um discurso já formatado, ao passo que propicia a espontaneidade, a criatividade e revela o ser que faz a experiência; permite uma abertura de significado que cresce na vida.

Este estudo tem como base a experiência cristã. Para bem prosseguir nosso objetivo poderão nos ajudar os três tipos fundamentais de experiência apresentados por Jean Mouroux, a saber, a empírica, a experimental e a existencial. Brevemente falando, a experiência empírica provém das realidades da vida concreta. A experimental consiste na busca de uma resposta da realidade a uma questão bem determinada. Tal experiência pode ser repetida e seu resultado medido, por exemplo, no campo científico. A terceira, a existencial, é a experiência pessoal do ser humano no horizonte total da realidade, onde vive e se realiza como homem e mulher (cf. MOUROUX, 1954, p. 24). É este terceiro tipo de experiência que aqui deverá ser considerado, pois não só contempla o ser humano, como também um ser humano em sua totalidade projetado para o mais, para um horizonte de realização do sentido da vida.

A experiência espiritual perpassa toda a criação, ela é um dado central na vida e no pensar do ser humano de ontem e de hoje. Desta experiência, Moltmann afirma que “a experiência, a vida e a comunhão do Espírito de Deus surgem no tornar-se-presente de

Cristo e na antecipação da nova criação de todas as coisas. Elas são a ressonância de Cristo e o prelúdio do Reino de Deus” (MOLTMANN, 1999, p. 29). Assim, a experiência tem a marca de Cristo e de futuro; acontece no hoje da vida humana, por Cristo, tendo ainda um futuro, em Cristo, posto que a experiência não só acontecerá, como também será melhor que a de hoje.

Perfazendo o caminho da experiência na articulação do sentido da vida, encontramos Jesus de Nazaré, o Cristo. E da sua realidade concreta, humana, emerge a experiência do *Abba*, Pai; fundamento e busca do ser humano.

A experiência do Deus de Jesus chamava à atenção da ideia de Deus que havia até então, seja pela sua proximidade, seja pelas relações que criava, pois tem o Pai como o fundamento de toda sua palavra e ação. Relação original e novidade absoluta à ideia de Deus. Para Jesus, o Pai é tão íntimo que essa relação exterioriza em sua maneira de falar e fazer, de modo que seus discípulos querem conhecê-Lo: “Senhor, mostra-nos o Pai e isso nos basta” (Jo 14,6-8), e aprender a rezar como ele: “Senhor, ensina-nos a orar, como João ensinou a seus discípulos” (Lc 11, 1-2).

Jesus experimenta Deus inserido na realidade histórica e cotidiana de seu povo. Vivendo numa sociedade com graves problemas sociais e sujeita à dominação estrangeira, ele não se deixa condicionar pela mentalidade de poder que moldava o ambiente, “sabendo que viriam buscá-lo para fazê-lo rei, refugiou-se de novo, sozinho, na montanha” (Jo 6, 15), pois sua compreensão de poder consiste em colocar-se como aquele que serve. Serviço que se traduz em descer até o outro e lavar-lhe os pés (cf. Jo 13, 5). Diante da vida humilhada, maltratada, ele relativiza a lei e os costumes, para curar a vida em dia de sábado (cf. Mc 1,29-31), pois o Deus do Reino impulsiona sua práxis. Enfrenta as autoridades religiosas e políticas e alerta o povo sobre seus interesses em buscar a fama de santidade, mas que, na verdade, querem dominar e oprimir (cf. Mt 23,25), pois o projeto do Pai não faz distinção de pessoas.

Como o próprio Deus que toma partido daqueles com os quais ninguém se preocupa, Jesus vê, ouve, conhece, desce até a pessoa e a toca, realizando, assim, a libertação para o marginalizado, a criança, a mulher, o doente, o leproso (cf. Ex 3,7; Lc 5,12-32). Põe-se ao lado dos marginalizados da sociedade, oferece aos oprimidos um caminho de libertação, “Nem eu te condeno. Vai, e de agora em diante não peques mais” (Jo 8,11), tira o espírito que atrapalha as boas relações (cf. Mc 5,1-20). Sua solidariedade com os excluídos chega ao ponto de tomar como sua, a causa deles: “Em verdade vos digo: cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes” (Mt 25, 40) e em nome deles apela à solidariedade humana para que acabe com a injustiça (cf. Lc 18, 2-7).

Os gestos de Jesus concretizam a Boa Notícia e a esperança para aqueles e aquelas que tiveram sua dignidade roubada e foram excluídos do convívio social. Em Jesus, os mais infelizes podem se alegrar e esperar, porque para eles também desponta o sol que não conhece mais ocaso; irrompe o tempo da libertação. Numa perspectiva que busca

captar o agente articulador do sentido da vida, Boff sublinha a experiência de Jesus como elemento decisivo.

Não podemos olvidar que o móvel último da condenação de Jesus não residiu tanto na discordância com os fariseus quanto à interpretação da Lei, mas pelo fato de Jesus ter apresentado um Deus de amor e de perdão, um Pai com características de mãe, portanto, devido a uma experiência diferente de Deus. (BOFF, 2002, p. 108).

A lei só encontra respaldo quando está a serviço da vida. Concomitantemente, uma atitude movida pela compaixão e ternura faz sobressair o valor da vida, relativizando a lei. Experimentar o Deus de Jesus põe o ser humano no caminho da plenitude de vida, caminho que não exclui ninguém, nem há limite à doação de seu amor. Experiência de vida humana para os que estão sendo dominados, e de recusa para aqueles que querem manter seu poder dominador, a ponto de condenar sua prática do amor para com todas as pessoas.

Portanto, a experiência cristã coloca o ser humano numa dinâmica de vida e de sentido cujo horizonte é Deus. Entrelaça a história pessoal e social. Interioriza a realidade e se exterioriza na relação, tanto em forma de linguagem, como em forma simbólica. A experiência é, ao mesmo tempo, a porta para conhecer Deus, ainda que ela não apreenda a totalidade do Mistério que é Deus e permanece Deus, pois “Deus é maior que o nosso coração e conhece todas as coisas” (1Jo 3,20), e a porta para conhecer o ser humano.

Experiência do sentido da vida é experiência de Deus

A compreensão cristã tem como pretensão manifestar que a vida humana, com seu caráter histórico, pode ser diferente e melhor, pois tem como orientação o Deus de Jesus, ou seja, seu diferencial não tem seu centro em aspectos sociais ou culturais, ainda que eles sejam considerados. Trata-se de uma busca permanente de síntese, e não de justaposição àquilo que a distingue. Acresce que a experiência cristã é vivência encarnada na realidade, sem se identificar com ela, não porque não esteja inserida nela, mas pelo modo como está inserida. A Encarnação do Filho de Deus modela toda sua práxis.

Dentro desta compreensão, a vida humana tem sido chamada a fazer face a desafios que ameaçam sua sobrevivência. Dentre eles, a crescente unificação do mundo através dos meios de comunicação social e da mobilidade social está criando novas formas de se relacionar e de se expressar. Uma época de mudanças constantes e aceleradas. Tarefa e desafio para o homem e a mulher contemporâneos. Diferente de outras épocas, as mudanças têm tido alcance global, e provocam maior atenção à vida em todas as suas formas e a consciência de que todos os seres vivos são interdependentes.

Este processo imprime à realidade situações contrastantes. De um lado, as ciências têm demonstrado que o ser humano é ser em relação e que um fato tem repercussão no todo, como um elo de relações. Nada, nem ninguém está solto; pela fé cristã, o ser humano tem um Princípio e um Fim: Deus. Por outro lado, a dignidade e os direitos ine-

rentes à pessoa humana estão obscurecidos pelo individualismo, “cada um passa a ter sua dignidade reconhecida apenas em função de sua capacidade de produzir e dominar. A própria vida humana esvazia-se de sentido e de valor em si mesma” (CNBB, 2008, p. 13). O consumo tem ganhado valor absoluto, ao passo que o valor da vida humana é relativizado e conduzido por um sistema que maltrata e oprime. Constroem, assim, o reino da morte.

No contexto da América Latina este processo toma uma forma específica, segundo sua história, cultura e preocupações. O problema maior neste continente é, conforme nos alerta Libânio, a manipulação do nome de Deus como justificativa da pobreza de muitos e a riqueza de poucos. Urge uma teologia libertadora conectada com uma profunda experiência de Deus e seguimento de Jesus pobre (cf. LIBANIO, 1993, p. 69). Urge discernir e escolher os conhecimentos e práticas que conduzem à vida. O encontro com Cristo convoca a escolher a vida. Trata-se do “discerni tudo e ficai com o que é bom” (1Ts 5,21). É preciso sempre recordar a missão de Jesus, “que todos tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10). Em Jesus Cristo está o encontro com a vida. N’Ele se cumprem todas as promessas e nele se manifesta, definitivamente, o caminho vital de todo ser humano. Porque tem o amor como fundamento de sua palavra e ação, ele anuncia a vida em toda sua integralidade e radicalidade.

A fé do povo da América Latina é experimentada em meio a realidades bem concretas na história humana, provada, muitas vezes, por projetos que visam oprimir e fechar as portas à esperança. Neste prisma, Boff avalia a presença de Deus na América Latina caracterizando-a como dupla ausência de vida: a primeira experiência da ausência é marcada pela miséria humilhante, ganância insaciável, violência, fome de participação, ânsia de fraternidade e desejo de estruturas sociais que visam o bem da pessoa. A segunda experiência encontra seu eco na ausência da pregação de um Deus encarnado, insensível às alegrias e tristezas. Em ambas as experiências, Deus é a-histórico, isto é, um criador descomprometido com sua obra. Entretanto, conforme Boff, Deus emerge, também, a partir da libertação e do compromisso por uma sociedade justa; há, pois, um rosto positivo de Deus, porque é um Deus que é radicalmente solidário tanto na vida, como na morte. Sua presença é captada nas realidades mais banais e comuns do cotidiano, é expressa como solidária e libertadora de todo mal. Deste modo, sem abolir ou negar a experiência da ausência de Deus, pelo abandono do valor da vida, o ser humano descobre, a partir de Jesus, que ela não é sem sentido, nem castigo de Deus, pois, na aparente ausência, Deus se faz presente. No abandono, experimenta a extrema bondade do Pai que continua sendo Pai-e-Mãe. Bondade que permanece nos momentos de alegria e solidão, que independe de momentos cronológicos ou ocasionais, posto que ela é a bondade perene (cf. BOFF, 2002, p. 82-84). Do grito das profundas misérias humanas, Jesus se faz presente, “desceu aos infernos”, reza o Credo Niceno-Constantinopolitano, revelando a proximidade de Deus também na experiência da ausência.

Esta experiência da presença de Deus só é possível a partir das relações e de realidades concretas. Por isso, a experiência que a pessoa tem de Deus refletirá nas relações

com as outras pessoas, consigo mesmo e com as coisas. Da relação com o Mistério de Deus – que se dá gratuitamente através do encontro e que tem como mediações a realidade existencial vivida nas relações – nasce à experiência do sentido da vida. Pelo fato de ser gerada na relação, coloca a pessoa sempre em busca de Deus.

A vida cristã se torna expressão de Deus, porque vive a experiência de duas dimensões irredutíveis: imanência e transcendência. O fundamento é a Encarnação do Filho de Deus. Na unidade vivida por Jesus – transcendência-imanência, divino-humano – encontramos o sentido de ser cristão, e conseqüentemente o sentido da vida. O que possibilita enriquecer e fecundar a vida.

Toda a experiência no Deus de Jesus é dinâmica e leva a um processo de transformação do próprio ser, de todas as suas relações, dos seus critérios de julgamento e dos valores que dão rumo à sua vida.

Se a ligação entre o eu e o mistério sagrado é tão intrínseca, segue-se então que qualquer ajustamento na experiência de uma realidade irá afetar necessariamente a experiência da outra realidade. O desenvolvimento pessoal do próprio eu, constitui também o desenvolvimento da experiência de Deus; a perda da identidade pessoal vem a ser também a perda da experiência de Deus (JOHNSON, 1995, p. 103).

Portanto, uma espiritualidade nasce e acontece a partir da relação com Deus e com as outras pessoas sincronicamente. E quão femininas são as experiências da vida, pois a experiência se conjuga com a ternura, a bondade, a compaixão, a ética. Desta maneira, a experiência da vida, a partir de Cristo, cria um novo modo de ser do humano e ajuda a reequilibrar a dimensão exacerbada do masculino, do trabalho, da racionalidade.

O encontro de Jesus com a samaritana (Jo 4, 4-42) é paradigmático de uma experiência portadora de vida, o qual indica o plano do Pai em toda sua palavra ação. Encontro que explicita a necessidade, humana e divina, de buscar experiências fecundas, humanizantes e humanizadoras, em todas as dimensões². Encontro de diferentes pessoas realizando a mesma experiência da vida plena, que é Jesus, cada uma ao seu modo pessoal e concreto.

- *A mulher* experimenta a água que dá sentido à própria vida;
- *Os discípulos* experimentam que o alimento da vida é fazer a vontade de Deus;
- *O povo da cidade* experimenta que a salvação da vida é encontrar Jesus;
- Também *Jesus* faz a experiência deixando-se interpelar, conhecer. E provoca a todos a experimentarem a mudança do lugar sagrado: a sair do fixo (o Templo) para o Caminho que ele apresenta (a Palavra Encarnada de Deus). Jesus é o

²Como simbolismo dos números no Evangelho é interessante notar que o texto bíblico aqui compreendido cita mais de uma vez o numeral dois, presentificando, assim, a dualidade da vida humana. Em forma simbólica afirma que a vida é comunicação, é relação (cf. Jo 4, 14.40.43). Cf. MATEOS, J., CAMACHO, F. 1992, pp. 70-79.

homem encontrado pelo caminho, e o Caminho que se faz encontro de verdade e de vida.

No diálogo de Jesus com a Samaritana há uma revelação recíproca e verdadeira de si mesmo. A mulher reconhece em Jesus um profeta, alguém que vê com os olhos de Deus. Jesus se revela afirmando que o lugar do verdadeiro encontro com Deus já está sendo experimentado naquele instante que se encontra com ele ³.

Como no encontro em Samaria, encontrar a humanidade de Jesus é experimentar quem é Deus e quem é o ser humano. Encontro onde Deus possibilita ao ser humano considerar dimensões que o iluminam sobre o que ele já conhece e lhe abrem horizontes novos e inusitados. De fato, em Jesus Cristo realiza-se a fidelidade sem reservas de Deus para com a humanidade e a resposta humana perfeita a essa confiança da parte de Deus. Jesus é a chave de compreensão da existência humana, o humano por excelência.

Do encontro com as mulheres, Benjamín Gonzáles, poeta espanhol, capta em sua poesia a sensibilidade feminina de Jesus, que lhe permite descobrir as feições do Reino.

O mistério do Reino que tu ias descobrindo não cabia na linguagem androcêntrica que escutavas desde menino:[...] Tu violaste quatro preceitos quando te sentaste à borda do poço e pediste água à samaritana (Jo 4,4-42): Um mestre não buscava discípulas como seguidoras. Um justo não se aproximava de uma mulher por cuja vida passaram seis maridos. Um judeu não falava com uma samaritana. Um homem não dirigia a palavra a uma mulher. Mas no encontro contigo, esta mulher de passado triste, abandonou seu velho cântaro ao encontrar a água da vida. E sem ninguém lhe pedir, nem pedir-te licença, foi tua primeira apóstola na terra de Samaria. Ela abriu as portas de uma terra fechada a um homem judeu, ao anunciar, na sua boca de “mal afamada”, que encontrara um homem que tinha os traços do Messias (BUELTA, 2007, p. 21-27).

O encontro com a Samaritana testemunha que os acontecimentos são pretextos e tempos de verdadeiras provocações que Jesus utiliza para anunciar a vida que vem de Deus. Sua originalidade consiste em chegar à profundidade humana, sem distinção de pessoas, tendo sob seus olhos a realidade humana, cotidiana, hodierna e histórica, de cada pessoa. A práxis de Jesus provoca no ouvinte a saída de si mesmo e das ideias preconcebidas para um novo que está ainda por nascer. Da experiência de sua originalidade a fé exclama: “É que nele se revelou o que há de mais divino no homem e o que há de mais humano em Deus” (BOFF, 1972, p. 93). A fórmula cristológica do Concílio de Calcedônia, em 451, permanece ainda hoje critério para falar de Jesus; nele subsiste simultaneamente o verdadeiro homem e o verdadeiro Deus.

³Em Jesus há uma palavra de acolhida no processo de libertação da mulher. Ele viveu uma especial Aliança com Deus e sintonia com as mulheres de seu tempo de modo a permitir mulheres em sua comunidade, inaugurando um estilo de vida onde elas eram bem-vindas e tinham seu lugar. Fruto desta Aliança há Maria de Nazaré, mulher por excelência, mulher da perseverança que reúne a comunidade. Com as mulheres, a comunidade aprende a esperar na fé e recebem a Boa Notícia. (cf. At 1,14).

A grandeza e a beleza da experiência da vida humana na relação com Jesus Cristo nos permite também afirmar que a transcendência que é Deus ultrapassa todos os limites e horizontes humanos, de modo que não só vamos a Ele ou só Ele vem a nós, mas dele jamais saímos, pois “sempre estamos nele. Embora dentro, ele está para além de tudo” (BOFF, 2002, p. 23). Jesus confirma a humanidade ao Pai, “a fim de que todos sejam um. Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós” (Jo 17,21). Seu modo de vida revela que a vida humana com sua história, possui valor supremo; significa experiência de vida para com toda a criação.

A experiência do sentido da vida articulada na experiência de Deus atesta que, no homem Jesus, a Palavra eterna faz carne na história humana. A partir de Jesus, a terra prometida não é apenas um lugar onde as pessoas encontram o alimento, ela é também o espaço de sua dignidade e sentido da vida. Em Jesus, Deus revela para o ser humano ser amante da vida, Aquele que dá a orientação e o sentido para a vida humana. A encarnação de Jesus revela, acima de tudo, a paixão de Deus pelo ser humano. Deus escolheu e criou, por amor, o ser humano desde toda a eternidade, para que fosse santo e perfeito, diante de si, por meio de Jesus Cristo (cf. Ef. 1,3-14). Jesus releva a beleza da história humana; a vida é boa e merece ser bem vivida. A história de Jesus e a do ser humano estão intimamente unidas, de modo que, não só Deus tem significado para a história do ser humano, como esta significa também alguma coisa para a própria vida de Deus. Pela sua relação com o Deus em Jesus Cristo, como presença radicalmente gratuita e sua natureza humana e divina, cada pessoa é chamada incondicionalmente a realizar uma existência histórica criadora de sentido numa estrutura intersubjetiva consensual capaz de articular as diversas dimensões da vida numa unidade de sentido.

Portanto, a experiência do sentido da vida é experiência de Deus. E a experiência de Deus é experiência da presença mesma do sentido radical que transpassa a vida inteira do ser humano em todas suas dimensões, na medida em que viver humanamente é viver com sentido e criando sentido.

Conclusão

As mudanças e as crises contemporâneas estão proporcionando momentos verdadeiros e purificadores, a fim de que irrompa o verdadeiro sentido da vida em todas as suas dimensões e oportunidade de resgatar o eixo que liga e religa todas as coisas a um horizonte maior de sentido da vida: o Mistério divino, Deus. Portanto, a teologia se vê interpelada a resgatar a experiência do Deus revelado em Jesus, num contexto de hoje e na experiência pessoal, e a apontar para a absoluta realização da existência humana.

A experiência pela ação de Deus, manifestada em Cristo, é vivida nas relações humanas. Não se encerra numa dimensão particular da existência, antes habita a totalidade das dimensões da existência – e da experiência -, ou seja, as experiências com os outros, consigo mesmo, com as coisas e com Deus.

A vida possui caráter de enraizamento e eterna criatividade, por isto é experiência fundamentada e orientada em Deus. Experimentar o Mistério, que é Deus, é experimentar o sentido da vida, é estar vivo.

Referências

- BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus: A Transparência de Todas as Coisas*, Campinas, Verus, 2002.
- _____. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis, Vozes, 1972.
- BUELTA, Benjamín Gonzáles. *O rosto feminino do reino: rezando com Jesus e as mulheres*. Juiz de Fora, Subiaco, 2007.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Campanha da Fraternidade 2008. Texto base/ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*. São Paulo, CNBB. Salesiana, 2008.
- HADDAD, Philippe. L'autre dans la tradition juive. *Spiritus*, Chevilly Larue, n. 168, páginas (294-298), 2002.
- JOHNSON A. Elizabeth. *Aquela que é: O mistério de Deus no trabalho teológico feminino*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- LIBANIO, João B.; ANTONIAZZI, Alberto. *Vinte anos de teologia na América Latina e no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1993.
- MATEOS, J., CAMACHO, F. *Evangelho; figuras e símbolos*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- MOLTMANN, Jurgen. *O Espírito da vida. Uma pneumatologia integral*. Petrópolis, Vozes, 1999.
- MOUROUX, Jean. *L'expérience chrétienne: introduction à une théologie*. Paris, Aubier, 1954.
- VAZ, H. C. L. A linguagem da experiência de Deus. In: VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia I, Problemas de fronteira*, São Paulo, Loyola, 1986, página 244.

A PEREGRINAÇÃO DE SI MESMO E SEUS MISTÉRIOS: O DESVENDAMENTO NA EXPERIÊNCIA MÍSTICA E NA MEMÓRIA DO ENCONTRO DO PEREGRINO COM O SANTO VIVO

Marcelo Joao Soares de Oliveira*

Resumo: *Essa comunicação pretende fazer um breve estudo sobre a experiência mística do peregrino de Canindé, CE, apontando os mistérios de sua peregrinação e seu desvendamento na memória do encontro de si no Santo vivo. O Santo vivo é o elemento fundamental da mística e memória do conhecimento de si mesmo, onde a realidade do que se passa a ser aquela em que se acredita. Ao descobrir o Santo vivo, o que faz pela liturgia e rituais vivos, pelos sonhos, pela fé e pela imitação e incorporação do Sagrado, o peregrino alcança a compreensão da própria existência e dos conflitos e opressões da sociedade, desenvolvendo padrões ou rituais de sentido que passam pela angústia, pela consciência de pecado e de libertação e descobrindo as evidências ou certezas na síntese ou união mística da sua vida com o Santo. O peregrino se libertaria vivendo e incorporando a mesma libertação do Santo vivo, manifestando-a nas mensagens escritas ao Santo, nas orações, na linguagem e nos símbolos. Objetiva-se mostrar por que ocorre uma transposição da realidade vivida para o mundo simbólico e por que a experiência mística e a memória do relacionamento afetivo do peregrino com o Santo é fator de estruturação da personalidade e dos grupos sociais.*

Palavras-chave: *Santo vivo. Memória. Mística.*

Introdução

A peregrinação tem patenteado enigmas e mistérios que podem ser intuídos nos gestos e expressividades dos peregrinos. O aparecimento de novas formas de peregrinação integra um conjunto de procedimentos que se precisa analisar, pois, sem uma visão apropriada de certas expressividades, será difícil entender a mística e os rituais e refletir sobre o gesto e as atitudes dos peregrinos. A palavra expressividade carrega o significado de exprimir que remete a alguma coisa que é expelida, lançada fora, comunica o sentido de espiração de um interior para um exterior, “de dentro para fora”. Por isso, é importante observar elementos que vão além do visível e do concreto nas peregrinações. A peregrinação é um ritual presente em diversas tradições religiosas, surgiu muito antes da romaria. Emerge do latim *peragro*, percorrer, penetrar.

* Doutor em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, <marcelojsoliveira@hotmail.com>.

A palavra peregrino vem de *per*, através de e *ager*, território, campo, de onde provém *pereger*, viajante, e *peregre*, estrangeiro, daí o termo *peregrinus*, estrangeiro, de fora.

A peregrinação é uma viagem de fora para dentro. Um viajar por lugares distantes, pelos campos mais profundos da alma. É a vida enquanto caminho. Por outro lado, o termo romaria se refere aquele que se dirige, por motivo religioso, a Roma, trata-se de uma jornada a um lugar Sagrado, igreja ou festa devocional e popular.

A peregrinação se faz dentro de si. Cada passo é o primeiro, sempre novo e, também, o último, definitivo. Quando se chega ao fim da estrada e o Alvo é atingido, o peregrinante percebe que somente viajou de si para si mesmo porque compreende que o sentido da busca estava o tempo todo nele, ao seu redor e ao seu lado. Já não existe mais quem busca ou o que é buscado porque não é o peregrino quem vive, mas o Sagrado que vive nele.

1. A peregrinação de Canindé

A peregrinação consiste em práticas espirituais e físicas muito antigas da história da humanidade. O peregrino comunica-se com o Sagrado não somente a partir dos pés, mas do corpo todo. Ele não fala sobre Deus, mas com Deus.

Nesse sentido trataremos das peregrinações de Canindé, cidade cearense que se encontra perdida numa região semiárida, que carrega um ar enigmático, misterioso, estimulante e impulsiona os peregrinantes a buscar sentido nos experimentos religiosos a partir de uma lógica, estratégia dinâmica do Sagrado, o Santo Francisco que, segundo os peregrinos, se encontra vivo e escondido na cidade. Esse enigma é o elemento fundamental desses peregrinadores, para quem o Santo vivo encontra-se velado pelos frades da região. Assim, estudar esse tema pressupõe assumir as implicações de uma “outra lógica”.

A peregrinação reflete a lógica daqueles que se põem a caminho e não daqueles que se instalam. Comunica a dinamicidade da história e da vida dos peregrinos. Os peregrinos seguem pelas veredas mais tortuosas da vida, tropeçando, às vezes, na própria desilusão. Colocam-se em risco. Na bagagem, carregam um coração vazio e na mão, um *ex-voto*¹ de memórias. Seus passos brandos na vasta poeira do tempo contornam os mandacarus, pisam quais vultos num solo riscado pela seca, sem mapas, nem mundo ou chão. Não comunicam desalento, nem cansaço, pois são impelidos pela experiência mística do Santo vivo. A mística daqueles que se põem a caminho desvenda mistérios. Mas, é através da oralidade que se tenta explicar o que somente no encontro místico com o Santo vivo se consegue entender. A oralidade é expressiva nos registros e na memória dos peregrinos. É a sua essência, como também o processo de vivificação de sua existência e relato pessoal.

¹ O vocábulo *ex-voto* origina-se do latim, cujo significado pode ser o pagamento de uma promessa ou agradecimento por uma graça alcançada, por causa de, em virtude de um voto alcançado. O *ex-voto* é a criação artesanal feita em madeira, tecido, cera, barro, gesso, papelão, das partes chagadas do corpo humano, curadas a partir de um relacionamento do devoto com o Sagrado.

A ênfase ao relato pessoal, à fonte oral, é essencial no registro historiográfico da peregrinação. Os peregrinos escrevem ou descrevem suas experiências nas cartas dirigidas ao Santo e nos ex-votos. Para eles a história particular não pode ser reinterpretada, assim, para se compreender a mística dos peregrinos de Canindé, se faz necessário recorrer aos depoimentos e tradições populares que tratam do fenômeno das peregrinações.

2. O fenômeno das peregrinações de Canindé

O fenômeno das peregrinações de Canindé pode ser explicado, conforme a tradição popular, por três fatos registrados na última etapa da construção da igreja de Canindé:

2.1. Proteção do pedreiro Maciel

O primeiro episódio se deu no início da construção da capela de São Francisco. Refere-se à queda do pedreiro Antônio Maciel, que trabalhava na torre da igreja. Ele despreendeu-se casualmente de um andaime. Na ocasião do acidente, Francisco Xavier de Medeiros grita², aflito, pela ajuda do Santo, obtendo resposta ao seu clamor. Assim, durante a queda, o pedreiro Maciel ficou preso a uma tábua do andaime, sendo puxado pelos outros operários através de uma corda (WILLEK, 1993, p. 39).

2.2 Proteção do construtor Francisco Xavier de Medeiros

O segundo fato ocorreu com o próprio construtor da igreja, Medeiros, que, estando sentado em uma cadeira trabalhando um madeiro, foi atingido por uma tesoura³. Isso se deu quando por andamento das obras buscavam subir umas tesouras o que se fazia por um carretel, aconteceu de escapular uma delas e atingiu-lhe uma coxa. Todos acreditavam que a perna ficaria esmagada, e logo o levaram para sua residência. À vista do acontecido consideraram que a construção não teria continuidade por algum tempo, mas, ao chegar em casa, não sentiu dores e continuou o serviço no dia seguinte (WILLEK, 1993, p. 39).

2.3 Proteção da imagem de São Francisco com o ratinho branco.

O terceiro fato se deu quando abriram o caixote em que acabara de chegar à escultura de São Francisco de Assis vinda de Lisboa, ao retirarem a tampa, de dentro da caixa pulou um “ratinho branco e nutrido”. Estando na ocasião algumas pessoas tentaram agarrar o pequeno animal e por mais diligências que fizessem não conseguiram. Tendo o rato se

² Existem outras tradições que afirmam ter sido o próprio pedreiro Maciel quem solicitou ajuda ao Santo.

³ Esta tesoura seria um dos conjuntos de peças de madeira que serve de sustento da cobertura da igreja.

escondido debaixo do altar do Santo, na ocasião disse Medeiros: *deixem o ratinho, sabem lá que mistério é esse; pois vindo de tão longe não ofendeu a Imagem.* (SANTOS LESSA, 1775)⁴.

Todos esses acontecimentos retratam o Santo vivo que se revela a todos como protetor, mas posteriormente se manifestará de modo particular.

3. A manifestação do Santo vivo

O Santo vivo que se manifesta ao peregrino de Canindé o faz de maneira muito própria. Como se explica este fato? Para responder, olharemos diversas tradições populares presentes em Canindé. Conforme o peregrino o Santo vivo se manifesta em cinco momentos:

3.1 Escolhe o lugar Sagrado

Contam os canindeenses que, durante a construção da igreja, Medeiros foi surpreendido por três irmãos que se diziam donos das terras, mas o construtor disse que esse era o local revelado pelo Santo. Contudo, embargaram a obra. Pouco tempo depois, um dos irmãos morre de doença misteriosa e, logo em seguida, o segundo deles também. Quando o terceiro começa a sentir os mesmo sintomas que levaram os irmãos à morte, temendo ter o mesmo destino, cede as terras para a construção e fica recuperado (WILLEK, 1993, p. 38).

3.2 Caminha com o peregrino

Conforme tradição popular, por volta do ano 1926, com Quatro anos de idade lá nas matas do amazonas, perdeu-se Maria aparecida. Seus pais aflitos procuraram todos os dias sem parar e não a encontraram. Então a mãe cearense fez uma promessa a São Francisco, que iria imediatamente a Canindé se sua filha chegasse salva em casa. Um ano passou e de repente foi surpreendida com a chegada da filha em sua casa. A menina não escondeu nada da mãe contou que um velhinho de barbas dava-lhe comida e água todos os dias e lhe protegia de todos os perigos. Ele era muito amável e lhe ensinou a rezar, ela chamava-o de padrinho, a mãe ouviu tudo e não poupou esforços para pagar a promessa. Veio para Canindé conduzindo a criança, ao entrarem no santuário a menina avistou a imagem de São Francisco no altar e disse: *mãe lá está o velhinho que me salvou* (CATÓLICOSCOMJESUS, 2013).

3.3 Identifica-se com o peregrino

Para o peregrino de Canindé, nada é mais seguro do que a existência de um Santo vivo que nasceu e está vivo e escondido na cidade. O que salta aos olhos do peregrino é o

⁴ Essa história encontra-se fortemente presente nas tradições populares. Contudo, alguns aspectos importantes foram registrados.

enigma vivente que ele vê: o Santo vivo. Diz o peregrino Francisco: [...] É o seguinte: aqui é onde ele nasceu, aqui é onde ele vive. Então é o seguinte. Ele desapareceu. Ele não morreu. Ele só fez mesmo desaparecer, mas São Francisco ainda é vivo [...]. Pra encontrar é meio difícil porque nem eu mesmo que moro aqui eu sei onde ele tá. [...] (OLIVEIRA, 1999).

3.4 *Esconde-se na Cidade*

Conforme a tradição popular, o Santo vivo está escondido por causa das espetadas de espinhos que sofreu. Diz a senhora Aurora de Holanda, de 89 anos, nascida no Piauí:

São Francisco era uma pessoa, mas chamado Francisco, ninguém sabe se é Francisco de Canindé, se é Francisco de Assis (...). Sabe é que ele andou muito no mundo (...). Assim, ele aparece pro povo, ai o pessoal chama ele de Jesus, outros chamam ele de Francisco, outros chamam de Deus, de Menino Deus. Sei que a feição dele é miúda e é muito lindo (...). São Francisco apareceu, é aparecido (...). Ele andou no mundo inteiro, andou no Brasil, (...) Então teve um lugar aonde ele andou que furaram ele (...) foi lá no Canindé (...). Vê se São Francisco era homem, se era Santo mesmo, o negócio era esse (...) Então, espetavam ele com espinho. Cada um levava os espinhos que achavam nas estradas. Espinhos de mandacaru, aquele grandão eles levavam e furavam e sai aquela chaga de São Francisco. Saía sangue (...). São Francisco era vivo, daí ele foi se escondendo lá mesmo, daí dizem que foi que o pessoal fazia maldade (...). Mas, não saiu de lá...⁵

Essa citação mostra a postura crítica de peregrinos diante dos conflitos de essência existência do Santo. O gesto de furar o Santo pode também significar:

- O Santo como homem (“*São Francisco era uma pessoa (...) saía sangue*”);
- O Santo como Deus (“*chama ele de Jesus (...) chamam de Deus, de Menino Deus*”);
- O Santo como peregrino (“*Sabe é que ele andou muito no mundo (...) foi lá no Canindé*”);
- O Santo como sertanejo (“*Cada um levava os espinhos que achavam nas estradas*”);
- O Santo como ser mítico e histórico (“*se ele era São Francisco de Canindé ou de Assis*”);
- O Santo como ser vivo e escondido (“*ele foi se escondendo lá (...). não saiu de lá...*”).

Alguns acreditam que, através deste gesto de furar com espinhos, os peregrinos estivessem realizando certo ritual de confirmação de sua fidelidade ao Santo, familiaridade ou pacto. Ou, ainda, quem sabe, mediante essa atitude, desejassem mostrar que ele é igual aos peregrinos, que sente dor, que sofre, que sangra como eles e que é natural da cidade, porque tem o mesmo sangue que corre nas veias dos daqui. Essa prática prova que no “Senhor morto” o peregrino vê São Francisco, quer dizer, mesmo considerado “o Senhor morto” por alguns, o peregrino acredita que é vivo, porque pode se comunicar com ele num mundo físico. Para expressar isso com mais vivacidade, o peregrino sinaliza com o gesto de furar o Santo, de *ver o sangue descer* (OLIVEIRA, 1999), isto é, o sangue vivo.

⁵Entrevista gravada em fita K7. Realizada em São Paulo, no dia 27/10/1999.

3.5 Marca local de encontro no sonho

O sonho, na experiência dos peregrinos, além de poder sinalizar antigos e grandes sentimentos, desempenha uma função estratégica de comunicação com o Santo: a de se expressar sem reservas, doar-se por inteiro, sanar toda a carência e desejos, expressar a afetividade, buscar sentido para a vida. Nos sonhos, as imagens visuais prevalecem e tornam-se experiências vividas, passam de representações de ideias para realidades experimentadas. É o espaço de encontro, agregação, amparo, superação, escuta, abrigo da alma, sentido da vida.

O encontro do peregrino com o Santo vivo significa a descoberta de si mesmo, o voltar-se para a sua intimidade. O encontro reflete a vida dos peregrinos. Contudo, quem é o peregrino de Canindé e como ele consegue fazer o seu caminho? É o que se passa a comentar.

4. Os rituais de busca do Santo vivo

Para conhecer o peregrino canindeense, é relevante lembrar que, para ele, o sertão de Canindé é a terra natal de São Francisco, um lugar Santo onde o céu alcança a terra e se torna mais acessível do que em outros lugares e, por isso, é para lá que convergem as peregrinações.

Durante as peregrinações os peregrinos praticam diversos rituais, todos eles, aparentemente tão diferentes, permitem entrever a presença dos elementos fundamentais: fogo, água, terra e ar, o que leva a refletir sobre o significado e a experiência original do ser pela unidade da vida. O elemento fogo se nota na presença das velas acesas; a água se encontra na gruta onde jorra uma “fonte milagrosa”; a terra está sob os pés descalços que pisam o solo calcinado durante a via-sacra e o ar é representado pelas pétalas de flores lançadas ao Santo. Esses rituais distintos constituem o todo da vida do peregrino que procura um alívio para a angústia e o sofrimento.

Uma peregrinação ao solo canindeense é uma jornada ao clima do padecimento, da espera e dos enigmas. Ao anoitecer, os enigmas atingem a própria natureza do peregrino, a escuridão oculta a vegetação que se adorna copiosamente de verde. Daí se nota a diferença bem distinta entre as ações dos políticos, as relações complexas e constantes no âmbito social e as posições tomadas pelo peregrinante sertanejo. A noite de quem faz o caminho não permite ver a terra para plantar, nem a casa para habitar. Mas, durante o dia, prevalece a paisagem das lembranças e das saudades. Resta-lhe, no entanto, as mãos caledas pela enxada para encobrirem o rosto precocemente envelhecido que traduz com fidelidade o próprio solo calcinado. Contudo, não cessam seus passos.

Sua busca do Santo vivo e seus rituais possibilitam encarar a noite escura da vida, sem desesperança. Para libertar-se do sofrimento procura recursos do Sagrado. Lá onde fracassam as instituições humanas, insurge a mística. No Santo vivo as garantias para sal-

vaguardar a identidade ameaçada pelo novo contexto. O “o que sou” passa a, “em que eu acredito”.

Assim, através da mística, se tenta responder ao quem sou eu neste novo mundo, onde o Santo vivo constitui a realidade primeira, o recurso acessível, disponível. Acontece então uma inversão. “O real” para o peregrino passa a ser o Sagrado e a “realidade comum” torna-se um pesadelo, o palco da disputa, da desagregação, da espoliação, do pecado e de uma luta sem fim para a estruturação da vida, em todos os níveis.

5. O Santo vivo como estrutura do peregrino

A peregrinação é fator de estruturação da personalidade e das relações sociais. Bem elucidada tal constatação o perfil físico e sociológico dos lugares Sagrados que têm na praça do santuário o centro de convergência das funções diversas que nela se desenvolvem.

O peregrino de Canindé, especialmente o interiorano, caracteristicamente sertanejo, é disperso, isolado em pequenos grupos, marcado pela geografia, pelas origens étnicas e pelas estruturas políticas e econômicas. Não possui representatividade perante o Estado e as classes dirigentes, constituindo-se em sua maioria de famílias que vivem da agricultura de subsistência, em comunidades de vizinhanças e compadrios. Suas qualidades sociais são redimensionadas, tornando-se mais vivas e dinâmicas por causa das peregrinações que acontecem ao Santo cujos peregrinos acreditam que ainda vive.

O Santo vivo é um símbolo de pertença de poder. Ele reproduz ao mesmo tempo a presença ideal e o modelo de referência para o peregrino, tendo em vista que ele é um protetor Sagrado, bem mais do que são os que se apresentam como protetores da sociedade, quais sejam políticos, fazendeiros e padrinhos, personagens importantes de sua terra.

Diferentemente dos protetores políticos da sociedade, o Santo é próximo e o acesso a ele é diário e espontâneo. Sua “vitória eleitoral” é rezada e abençoada anualmente. A peregrinação é um momento singular para os peregrinos, por tecer e intensificar os laços de irmandade, que vivificam o sentimento de identificação com o Santo.

Dessa forma, o Santo oferece uma identificação cultural, uma carteira de identidade que é negada ao peregrino pela sociedade.

Ser peregrino do Santo confere segurança e sentimento de pertença a um grupo e até mesmo a uma família que reza, abençoa e agrega todas as pessoas, sem distinção de raça e cor. Na peregrinação, há o espaço de buscas, de encontros e reencontros, tanto com as novidades pessoais quanto com as sociais e com as novidades da fé, que reforçam as referências que constituem a base de uma identidade cultural.

O peregrino encontrou no Santo escondido um aliado presente em sua vida. Essa realidade é motivada pela fé que lhe dá forças para continuar. Ele vê sua luta e sofrimento nas lutas e chagas do Santo. A superação dos obstáculos pelo Santo protetor confere um

poder de superação ao peregrino que sofre dificuldades semelhantes. O peregrino vê no Santo o único ser capaz de compreender seu sofrimento, por ter experimentado a mesma aflição.

Diante do Santo vivo, sente a presença do mistério que o faz peregrinar por um caminho enigmático, pelas sendas do mundo interior onde se desvendam seus próprios enigmas. Nesse peregrinar, ele percorre a vida e descobre, nos passos e gestos do Santo vivo, inspiração e alento para renovar a própria caminhada e desvendar seus próprios enigmas.

O peregrino se identifica e incorpora a novidade experimentada, numa prática que o metamorfoseia interiormente, renovando sua fé e seu físico e garantindo um novo olhar esperançoso sobre a realidade cotidiana, marcada pelo sofrimento e pela dor.

O Santo é sempre um recurso acessível e uma referência estruturante para os peregrinos e o grupo social. Por isso, o peregrino, ao tentar aproximar-se do Santo, contempla-o. Persigna-se. Fala. Apresenta-se. Nomeia e reza pelos ausentes. Diz as suas precisões. Partilha a vida, se oferece. Oferta os mais variados objetos: fitas, velas, flores, retratos, diploma, hábito franciscano, maquetes de parte do corpo, o dinheiro de suas esmolas, mas, sobretudo o seu grande amor. Todavia, ao encontrar-se com o Santo vivo, esvazia-se. Desprende-se. Ouve. Abandona-se. Sai de si e entra no mistério. Só há o nada. Nada mais ele vê além do nada, vê-se como nada, pois basta sua alma perdida, basta o seu coração. Tudo o que antes se julgava ser obrigação se perdeu neste encontro que se faz memória.

6. A memória do Santo vivo

A memória é a presentificação do passado. É a disposição humana para reter e arquivar o tempo que ficou para trás, salvando-o da perda total. É um experimento do tempo. É o local próprio de encontro consigo mesmo, de lembranças vividas, de sentimentos e conhecimentos que se fazem presentes.

A partir da memória, o peregrino revive, sente e comunica sua dimensão pessoal e introspectiva e ainda comunica a realidade social, isto é, a memória objetiva gravada nas cartas, ex-votos, imagens, símbolos, documentos e relatos da história social de Canindé.

Não se pode separar a memória do sentimento do tempo ou da percepção/experiência do tempo como coisas que passaram. Ela imortaliza as relações nas peregrinações.

6.1 A memória construída nos ex-votos

Nas peregrinações de Canindé, os peregrinos costumam fazer memória de seu relacionamento afetivo com o Santo vivo, eles buscam retratar o próprio ser vivente nos ex-votos. Procuram reproduzir - nos ex-votos que oferecem - a face do Sagrado.

Os ex-votos significam a imagem revelada do Santo vivo, isto é, a fotografia dele. Lá se materializa o seu caráter, descrito conforme a intimidade e a relação afetiva do pere-

grino para com o Santo. Ali o fiel diz como ele é e como o encontrou. Os ex-votos dos peregrinos ofertados ao Santo provam que sua prática é voltada para a realidade presente.

O aspecto amontoado dos ex-votos destinados ao Santo deixa perceber uma parcela de sentimentos que envolve a intimidade de milhares de peregrinos comunicadores, nesses sinais visíveis, do seu perfil e da sua vida confusa, incompleta e fragmentada.

6.2 A memória escrita nas cartas remetidas ao Santo

A memória nas cartas dirigidas ao Santo é a capacidade de conservar, escrever, registrar e manusear elementos derivados da influência mútua entre todo o organismo do peregrino e a realidade que o cerca. As cartas dirigidas ao Santo permitem que ele fale de si, convencido de que é dessa forma que se constrói a verdadeira libertação. A memória escrita faz o peregrino reviver o relacionamento afetivo entre ele e o Santo. Nesse sentido, ele se alimenta da presença histórica e mística de São Francisco de Assis.

Escrever uma carta para o Santo significa que o remetente sabe onde vive o destinatário e como localizá-lo para registrar suas experiências.

Assim, a carta é o lugar de produção do conhecimento de si, centrado no sujeito, objeto do próprio conhecimento, ou seja, a carta dá a vez ao peregrino e permite que ele fale de si, pois somente ele conhece em profundidade, mas não completamente, a sua vida. Então, escrever para o Santo é querer descobrir-se a si mesmo.

Não é simplesmente uma prática devocional desassociada da vida, é um instrumento para desabafar seu desejo de libertação, funcionando como uma terapia, já que carrega na linguagem escrita seu instrumento de mediação terapêutica.

Permitir que o peregrino escreva significa deixar que ele fale livremente para escutá-lo. Mas o que ele diz em sua carta? Diz tudo de si. Escreve sem nenhuma regra ou escolha, censura ou ordem moral, ética religiosa, política ou intelectual. É a liberdade de expressão conquistada pela fé no Santo.

Essas mensagens escritas não estão apenas na imprensa ou nos jornais da paróquia; elas se encontram por toda parte e cercam o Santo por todos os lados. Manuscritas, datilografadas, estampadas, xerocopiadas, mimeografadas, carimbadas, elas se amontoam nas igrejas, na sala dos ex-votos e nos cemitérios. Elas são mandadas pelo correio, por fax, por barcos de brinquedo, publicadas nas revistas e nos periódicos, pregadas nas paredes e nos postes, rabiscadas nas toalhas dos Santos, nos livros de pedidos, afixadas nos bancos dos ônibus e dos coletivos, encaixadas por baixo das portas, nas fechaduras, rachaduras das imagens dos Santos e até lançadas no chão. Um estudo atento desses manuscritos revelou algumas características comuns, expostas no quadro a seguir:

A MENSAGEM	A LINGUAGEM	O TEXTO
Todas as mensagens refletem o atendimento de um ou de vários pedidos do devoto.	A linguagem nas cartas é espontânea, sem preocupação com rebuscamentos ou estruturas sintáticas complexas. Em geral, pertence ao registro informal da língua, designando um conjunto de traços que identifica o grupo ao qual o devoto pertence.	O texto escrito endereçado ao Santo é o meio de desabafo mais apreciado pelo peregrino, não raro, o único, dada a sua confiabilidade e facilidade de acesso. Nele, o peregrino se mostra por inteiro, sem restrições, como em uma sessão de psicanálise.
Todas as mensagens retratam uma situação de inoperância das pessoas ou instituições.	O peregrino, com linguagem singular, dirige-se diretamente ao Santo para fazer suas súplicas. A determinação “seja feita a vossa vontade” é desviada pela vontade premente do peregrino, que insiste em realizar ou obter o que é fruto de sua necessidade.	O texto assevera que o remetente é basicamente vontade, que o levaria a aspirar sempre mais, produzindo uma insatisfação constante. Essa vontade, que se expressa no texto, é parte de uma história de lutas que somente pode ser compreendida pelo Santo.
Todas as mensagens expõem momentos de instabilidade, desespero, dor.	A linguagem por meio da qual se expressam em suas cartas revela uma confissão intimista e amorosa.	O texto escrito carrega expressões típicas do mundo vivido e da realidade dos sonhos dos peregrinos.
Todas as mensagens se referem ao relacionamento afetivo entre o peregrino e o Santo.	A linguagem serve para exprimir sua intimidade de forma confessional e despudorada.	O texto escrito já carrega consigo a necessidade de um objetivo e de uma situação comunicativa.

O peregrino fala por escrito numa linguagem própria, escreve ao Santo vivo como pessoa simples que é, que conhece seus dilemas e desafios e conseguiu vencer. O peregrino não consegue falar de sua intimidade para alguém poderoso e distante, por isso, ele se comunica com o Santo e utiliza a linguagem adequada para se expressar. A carta é uma espécie de divã onde o devoto angustiado procura ficar mais à vontade para dizer o que sente, permanecer relaxado para que possa se abrir e relatar os seus problemas e falar, sem subterfúgios, de suas esperanças, do anseio de libertação. Dispõe-se, assim, a ficar horizontalmente místico.

7. A mística do peregrino

A mística do peregrino não pode ser confundida com pieguice. O peregrino não possui aquela voz ensaiada e gestos calculados para impressionar quem chega ao local Sagrado. Ele não procura utilizar-se de uma postura que não corresponda ao seu verdadeiro caráter. Ele é livre e procura manifestar o Santo que o liberta.

Podem aparecer curiosos e maldosos disfarçados de peregrino, mas que não possuem a fé no Santo vivo e sim no Santo morto, sendo estes os que tramam contra os ou-

tros, ambicionam poder e são arrogantes espirituais, procuram esse caminho para conseguir mais uma posição privilegiada na igreja, uma liderança por sua necessidade de reconhecimento.

A mística do peregrino não é fachada, é caráter; não é ar compungido, é atitude que se mostra no relacionamento horizontal e não apenas vertical, ou seja, não é uma mística praticada para elevar-se a Deus, mas uma práxis que se manifesta na comunidade levada a Deus. A libertação do peregrino se manifesta na vida solidária e não no mundo solitário.

A mística que liberta o peregrino não é e nem pode ser um meio para se alcançar um fim estático. A busca do Santo vivo não é estática, é dinâmica. Implica uma indagação pormenorizada de si mesmo e o seu seguimento em profundidade.

Muitos peregrinos podem pensar em cultivar a peregrinação para alcançar promessas e bênçãos, mas, com essa mentalidade, a peregrinação se desvirtua e torna-se um meio para se obter um fim, como na estratégia do Santo morto.

Existem outros que confundem a mística com moeda. Não é moeda de troca para impressionar o Santo. Muitas das promessas podem ser meros legalismos, faltando intimidade com o Santo e graça divina. Daí derivam situações que tentam comprar os méritos do Santo. Sob as legendas “eu preciso”, “eu devo”, “eu tenho”, o peregrino se esfalga em atividades espirituais, porque pensa que assim o Santo se agrada dele. Esses procedimentos não comunicam uma mística que liberta. Quem pratica esse tipo de procedimento acredita que, com seus esforços e seus méritos, pode conseguir realizar todos os seus objetivos, mas o mérito não é do peregrino, é do Santo que se manifesta. Contudo, isso não significa que o peregrino deva relaxar, descurar de sua vida e viver por viver. De forma alguma, significa que a peregrinação não deve ter a motivação de trazer o Santo para conquistá-lo e possuí-lo, pois ele não é objeto, mas sujeito da relação de intimidade entre ele e o peregrino. Assim, a peregrinação é movida pela gratuidade (PRETTO, 1997, p. 91).

Por isso, a mística do que se põe a caminho não é atitude de consumo. Não visa simplesmente ao sacrifício, ao consumo externo.

A mística que liberta o peregrino não consiste em promessa como negócio. Pensar dessa forma poderia trazer sentimentos de culpa quando não se cumpre o prometido. Pensar em peregrinação como mero ato devocional limita o verdadeiro sentido da peregrinação, por vê-la como imposição e não como gratuidade. O verdadeiro significado da peregrinação está na espontaneidade e vontade de realizar o desejo do outro (WALLSCHLAG, 1998, p. 51).

O peregrino que parte em busca do Santo vivo não pode ser confundido com aquele que pratica uma série de atitudes episódicas, como rezar todas as ladainhas, fazer promessas, comprar símbolos religiosos, murmurar hinos. Essas práticas podem ser importantes, mas não são a essência da mística que liberta aquele que se põe a caminho.

A mística do peregrino não pode ser confinada a momentos ou a situações. Portanto, a mística que liberta não se mensura por um momento devocional. A prática religi-

osa do peregrino, divorciada da vida real, soa como hipocrisia. Da mesma forma é a prática revelada apenas nos rituais ou nas promessas a serem feitas.

A mística autêntica não é um estado momentâneo; é linear, constante e dinâmica. É uma atitude de abertura de quem peregrina ao encontro do Santo vivo.

A mística legítima do peregrino é a presença de Deus nas coisas, é a força que envolve o peregrino de Canindé, para quem Deus se manifesta no próprio Santo dinâmico e vivo, conservando o padroeiro da cidade, São Francisco das Chagas, e criando o Santo vivo em sua dinâmica e prática religiosa. O Santo vivo é o enigma que desvenda os enigmas do peregrino e isso ocorre na medida em que este tem um relacionamento afetivo com o aquele.

É diante do Santo vivo que o peregrino descobre a verdade dele mesmo como sujeito livre. É uma descoberta intensa de identificação e de liberdade em união mística com o Santo. Esse é o verdadeiro sentido de mística, não uma mera emoção, mas uma identificação com o Santo vivo que revela o próprio Deus. Tal realidade leva o peregrino a essa descoberta profunda de si mesmo.

A partir dessa descoberta, é preciso entender que a peregrinação precisa ser um percurso definitivo a ser percorrido na vida. O peregrino segue rumo ao mistério que se revela após cada curva do caminho, sem predeterminar o que espera descobrir. Seu tempo é refletido pela mística. A época presente na realidade é agitada, diligente, cheia de armadilhas, em que os valores religiosos cristãos são duramente contestados pela sociedade. Assim, o peregrino procura evitar a exclusividade da trilogia “promessa, ex-voto, peregrinação”, ou seja, não há valor na promessa sem sentimento de gratuidade. Se houver promessa, é de fidelidade a amizade, ela deve contemplar, especialmente, o desejo de querer estar junto e ser fiel ao Santo e não barganhar a realização de negócios, como se fosse um comércio. Não há valor no ex-voto sem sentimento de memória afetiva. Não há valor na peregrinação sem sentimento de entrega do tempo e do espaço percorridos pelo peregrino, ou seja, é preciso deixar para trás os aspectos abalizados da realidade imanente e entrar na dimensão existencial, marcada pela mística. A peregrinação sem esvaziamento de si, simplesmente para cumprir uma promessa, entregar ex-voto ou para agradar a alguém, não passa de um caminhar sem sentido e sem transformação interior. A trilogia significará pouco se não for subsidiada por uma disposição íntima. O peregrino não somente busca o sentido da vida, mas procura construí-lo a partir de suas práticas e rituais.

Por isso, algumas ideias defendidas por pesquisadores dessa área podem ser revistas, como proposto no quadro abaixo. As informações organizam-se de forma a facilitar a análise comparativa de alguns aspectos fundamentais postulados pela Ciência da Religião em contraposição à realidade constatada.

VISÃO TRADICIONAL	NOVA CONCEPCÃO
<p>O SANTO MORTO. A festividade religiosa dá-se a partir do Santo morto, e de tudo o que se relaciona com ele, seja imagens, objetos litúrgicos, liturgia, ritos. É vista e analisada com um olhar marcadamente institucional. Dessa forma, o devoto, continua se relacionando com um personagem histórico, eleito de Deus, alguém que morreu e deixou bons exemplos, canonizado ou não pela Igreja oficial.</p>	<p>O SANTO VIVO. A peregrinação nasce do Santo vivo, personificado em São Francisco, que se relaciona com o peregrino e inspira intimidade e liberdade. Ao relacionar-se com o Santo vivo, descobre-se a si mesmo. Não somente se aproxima de um personagem histórico. Ele acredita em si, independentemente das instituições e resgata suas forças e valores, nome e família, símbolos, Sagrado e identidade. É o método próprio de falar de si, de sua construção de sentido.</p>
<p>ROMARIA COMO PROMESSA, NEGÓCIO. A romaria é vista basicamente como uma prática da religiosidade popular. Nela, o romeiro faz promessa, pacto, negócio com o Santo padroeiro para conseguir curas e milagres. Alguns percebem nela uma teologia da aliança, remetendo-se à experiência bíblica.</p>	<p>PEREGRINAÇÃO COMO FIDELIDADE E AMIZADE. A peregrinação é um experimento religioso de sentido. O peregrino não se relaciona com o Santo por meio de promessas, pactos, acordos, mas por meio da fidelidade e da liberdade em seu relacionamento afetivo, materializando essa relação nos ex-votos. A amizade vai além e qualquer promessa.</p>
<p>ROMARIA COMO PENITÊNCIA. Muitos julgam as romarias como expressões de penitência e sofrimento por causa das práticas dos romeiros.</p>	<p>PEREGRINAÇÃO COMO LIBERDADE. Ela não é vista como penitência, mas como expressão de liberdade. Os peregrinos se expressam livremente em seus rituais. Suas demonstrações práticas falam de serenidade, não de dor. É a mística do desprendimento.</p>
<p>ROMARIA COMO ALIENAÇÃO. A busca de resolução dos problemas dos peregrinos dá-se fora da realidade vivida, longe deste mundo em que o ser humano se relaciona com as dificuldades vitais. Não há consciência política, nem crítica à sociedade. Existe uma consciência religiosa ingênua, idolátrica, desprovida de conhecimento e alienada.</p>	<p>PEREGRINAÇÃO COMO SUPERVIVÊNCIA. A solução dos problemas vem a partir de si mesmo, no Santo vivo, ou seja, a sua conquista independe das instituições sociais e religiosas, que não atendem as comunidades em suas necessidades mais básicas, como moradia, saúde, educação, devoção. Mostra nos ex-votos a superação das dificuldades. Assim, questionam a razão de ser e a falta de compromisso das instituições.</p>
<p>EX-VOTO COMO REPRESENTAÇÃO DA GRAÇA ALCANÇADA. É a tradução fiel e convencional da locução latina que significa “fazer voto”, “obrigar-se”. Os ex-votos são peças artesanais das partes do corpo humano, feitas em gesso, madeira, papelão, expostas pelos romeiros para pagar suas promessas em favor das curas recebidas.</p>	<p>EX-VOTO COMO REPRESENTAÇÃO DO SANTO VIVO. O ex-voto materializa o enigma vivente dos peregrinos de Canindé. É a expressão da memória do relacionamento afetivo do peregrino com o Santo. É feito de diversos materiais e assume a forma do Santo vivo, conforme o peregrino o encontrou na sua intimidade. Nele não só se vislumbra as curas físicas, mas a vida fragmentada e amontoada do peregrino.</p>
<p>OLHAR DE FORA PARA DENTRO. Para as instituições religiosas, buscar o Santo é procurar em vão. Trata-se de ver o corpo do Santo morto, tocá-lo. A imagem do Santo representa um personagem importante na história religiosa da Igreja oficial. Olha-se a devoção de fora para dentro. A religiosidade popular é uma forma de expressão coletiva.</p>	<p>OLHAR DE DENTRO PARA FORA. Olha-se o peregrino por dentro, nas suas especificidades, por meio dos seus gestos simbólicos. É um olhar que expressa memória e identidade, cujo suporte é o próprio corpo do romeiro, pois o corpo é o lugar da cultura e, conseqüentemente, das subjetividades. Passa-se de uma visão superada (Santo morto, imagem) do Sagrado para outra ótica (Santo vivo), diferente da instituição.</p>
<p>DESAGREGAÇÃO. Normalmente, os devotos são abandonados pelas instituições sociais das grandes cidades. São incompreendidos na sua religiosidade ao se defrontarem com a ideia de um Deus distante. Lá os devotos não têm nome, família, identidade, ninguém por eles.</p>	<p>AGREGAÇÃO. Os peregrinos descobrem sentido. Sentem-se acolhidos pelo Santo e nele encontram um nome de batismo igual ao dele (Francisco de Assis) e uma família (meu padrinho São Francisco), têm identidade (peregrino de São Francisco), têm alguém por eles (o Santo protetor). Não estão sozinhos.</p>
<p>GRAÇA COMO CURA. É o reconhecimento da cura alcançada. É o agradecimento ao Santo</p>	<p>GRAÇA COMO REVELAÇÃO. É o encontro do peregrino com o Santo vivo, o sinal do desvendamento</p>

Percebe-se, assim, que, em Canindé, o Santo vivo é o enigma da peregrinação, abrindo espaço para a recriação de ideias e conceitos. Trata-se de olhar o peregrino de uma perspectiva mais interiorizada para compreendê-lo a partir de seus desafios concretos, gestos tolerados, corpos enfadados que não param de comunicar lutas de sobrevivência, portadoras Santode saberes e fazeres.

É necessário saber tolerar, pois a tolerância é inerente ao amor. É preciso relativizar ideias, conceitos, humores, cultura, tradições, valores. Nesse sentido, o peregrino de Canindé busca dinamizar e dignificar o sentido de sua vida, não a partir dos valores postos, mas de movimentos cadenciados, de gestos largos, olhares estreitos, enfim, das experiências vividas diante do Santo vivo acolhedor, amigo e fiel. O peregrino que procura o sentido na vida deseja saber quem é para ser ele próprio.

Conclusão

Procurou-se evidenciar, nesse artigo, que a peregrinação não se resume a ritos e promessas, mas reflete a construção de sentido, incorporação de identidade e conhecimento de si e da realidade. Trata-se de estabelecer um relacionamento afetivo patente não somente nos pés calejados e sangrentos das peregrinações, mas em todo o corpo do peregrino, numa entrega total de um ao outro, compartilhada de modo físico, mental e espiritual, o que constitui a nova realidade do peregrino. Por isso, as peregrinações constituem sinais de intimidade, amor, libertação e fidelidade.

Referências

- CATOLICOSCOMJESUS, 2013. Disponível em: <http://www.catolicoscomjesus.com/2012/06/sao-francisco-e-menina-perdida-questao_14.html> Acesso em: 20 jul. 2013.
- OLIVEIRA, Marcelo João Soares de Oliveira. Entrevistas, 1999. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=AnavuWchtYM>. Acesso em: 25 ago 2013.
- PRETTO, Hermilo, E. Em busca de vida nova. São Paulo: Paulinas, 1997.
- SANTOS LESSA, Joaquim dos Santos Lessa. Memórias CANINDEENSES, 1775 (?) – 1817.
- WALLSCHLAG, Humberto. Nosso pé no chão. Canindé: Gráfica Canindé, 1998.
- WILLEK, Frei Venâncio. São Francisco das Chagas de Canindé. Petrópolis: Vozes, 1993.

MÍSTICA, FÉ E RELIGIÃO EM PLATÃO

André Decotelli*

Resumo: *A presente comunicação pretende discorrer a respeito da relação entre mística, fé e religião na filosofia platônica, especificamente no âmbito do diálogo Fédon. Partimos da tese de que Platão, ao fazer sua célebre “segunda navegação”, lança mão de elementos místicos, tendo, a partir de então, o mistério como pano de fundo em suas argumentações filosóficas. A questão da fé torna-se, a nosso ver, importante para a proposta platônica. O filósofo irá argumentar racionalmente, a luz dos mistérios, e lançará hipóteses verossímeis a respeito de aspectos metafísicos como, por exemplo, a imortalidade da alma e a teoria das ideias. Desta forma, ele afirma ser bela a recompensa e infinitamente grande a esperança daqueles que depositam fé em tais questões. Pretendemos apontar caminhos na pesquisa de Platão dando destaque para o aspecto místico-religioso que tem sido, de certa forma, negligenciado em detrimento das perspectivas ética e epistêmica no filósofo ateniense. Cabe ressaltar que tal proposta não surge com o intuito de sobrepor uma noção a outra, mas sim, com o desejo de que em Platão, ambas as noções coexistam.*

Palavras-chave: *Mística. Platão. Religião. Fé. Filosofia*

Introdução

Nessa pesquisa, nossa proposta é apresentar a noção de esperança no diálogo *Fédon* de Platão. Nossa intenção com isso se dá no intuito de demonstrar que o discurso sobre a esperança escatológica, se faz presente de forma intensa nesta obra, que é também em todo momento é atravessada por elementos religiosos e místicos¹. Partimos da noção de esperança, *elphís*, como aquilo que é baseado no verossímil, hipotético, um desejo, um acreditar que está no campo da fé, mas que se torna convicção que apazigua e dá a ataraxia da alma. Poderíamos correlacionar a esperança com a fé? Certamente se assumíssemos a definição de fé bíblica, que a afirma ser a fé “*a certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não vêem*” (Hb 11.1). Não queremos, com isso, misturar os campos de pesquisa, mas assumimos aqui a definição acima como pertinente ao que postulamos como esperança no *Fédon*.

*Mestrando em filosofia pela Universidade Federal Fluminense e bolsista da CAPES. Email: decotelli@gmail.com

¹Chamar Platão de místico é para muitos uma questão controversa¹, pois para estes o zeitgeist moderno atua de forma anacrônica fazendo com que a interpretação platônica receba ares secularizantes. Mesmo entre aqueles que duelam sobre o fato de Platão ser um místico ou não, ficamos com a posição de McGinn (2012), que basta a nós saber que ele foi lido como tal e que por isso, devemos, ao menos, dar crédito a essa perspectiva.

No diálogo *Fédon*, em que o contexto seria da espera de Sócrates na prisão a sua execução, vemos o tripé filosofia, morte e esperança saltar em cada etapa do diálogo. Através da filosofia o homem pode não só treinar para morte, mas, como também, pela esperança de uma vida eterna, desejá-la. E o desejo do filósofo é a realização daquilo que ele sempre esperou: a morte, não como negação da vida, mas sim como uma complementação a ela. É apenas mais uma etapa a se seguir e essa compreensão só se dá na experiência filosófica que dá conta da totalidade da realidade. A esperança, *Elphis*, aparece neste contexto e sua força pode ser demonstrada pelo número de ocorrências: treze vezes². Vale ressaltar que em todas vemos contexto do discurso sobre o futuro escatológico.

O *Fédon*, que é um dos diálogos mais lidos e comentados de Platão, pois nele podem ser encontradas famosas teorias como a da Reminiscência, Teoria das Ideias e a da Imortalidade da Alma, vemos o próprio Fédon no início dizendo para Equécrates como foi o último dia de vida de Sócrates na prisão e sua narrativa se desdobra até o ponto em que este toma o veneno e morre. Durante todo o diálogo, Sócrates é interrogado por Cebes e Símiias a respeito do medo da iminente morte que o esperava, ao que responde com a afirmação de que nutre a esperança de que haja algo reservado aos mortos (63c). Sócrates afirma que o verdadeiro filósofo não só não teme a morte, como a anseia (64c) e que, ele tem esperança, de que quando morrer alcançará as maiores bênçãos no outro mundo (64a). Para tanto, ele irá discorrer nessa direção durante todo o diálogo, a fim de que seus interlocutores sejam convencidos dialeticamente por seu discurso.

Para Sócrates a “morte é a separação da alma ao corpo, e que o estado que corresponde a estar morto é aquele no qual o corpo está separado da alma e existe sozinho, enquanto a alma está separada do corpo e existe sozinha por si mesma” (64c). Nesse sentido, o filósofo tem na morte a possibilidade de viver apenas com a sua alma, sem o corpo que tem em si natureza inferior, pois não é divino como a alma. A morte seria a libertação da alma ao corpo que o filósofo tanto ansiou em vida, já que para alcançar a verdade e o inteligível, o homem deve superar o corpo que tem necessidades que desviam a atenção do filósofo à verdade, como os prazeres da comida, bebida, sexo e os cuidados com roupas e calçados elegantes (64d). Como se pode observar em 66c-66d.

O corpo nos mantém continuamente ocupados devido a sua necessidade de sustento; some-se a isso que se é acometido por doenças, estas obstam nossa busca do ser. O corpo nos enche de desejos sensuais, apetites e temores e de toda a gama de ilusões e tolices, de maneira que ele realmente nos impossibilita em absoluto o pensar. Essa superação só seria possível plenamente na morte. O corpo acompanhado de seus desejos é o único responsável por guerras, conflitos civis de facções e batalhas. [...] O resultado de tudo isso é que não nos resta tempo para o cultivo da filosofia.

O filósofo deve, então, buscar se afastar o máximo possível do corpo e cultivar a vida filosófica purificando assim seu corpo. A gradativa purificação do corpo gerará a es-

²*Fédon* 63b, 63c, 63e, 64a, 67b, 67c, 68a, 70a, 70b, 98b, 100b, 114c.

perança de uma vida imortal. Platão coloca na boca de Sócrates, logo após este falar através de mitos sobre moradas belas que os filósofos receberão após a morte a seguinte afirmação: “*pois bela é a recompensa e infinitamente grande a esperança (nisto)*” (114c). Logo em seguida o mesmo afirmará que “*é um belo risco*” aceitar o destino das almas como tal. Com a palavra, Platão:

O fato, Símiias e Cebes, prosseguiu, é que se eu não acreditasse, primeiro, que vou para junto de outros deuses, sábios e bons, e, depois, para o lugar de homens falecidos muito melhores do que os daqui, cometeria um grande erro por não me insurgir contra a morte. Porém, podes fiar que espero juntar-me a homens de bem. Sobre este ponto (o último, de encontrar homens de bem) não me manifesto com muita segurança; mas no que entende com minha transferência para junto dos deuses que são excelentes amos: se há algo que eu defenda com convicção é isso, precisamente. Esse é o motivo de não me revoltar contra a ideia da morte. Pelo contrário, tenho a esperança de que alguma coisa há para os mortos, e, de acordo com antiga tradição, muito melhor para os bons do que para os maus. (63c)

No trecho que acabamos de ler, podemos concluir algumas questões: 1) Sócrates acredita ir para algum lugar depois da morte; 2) Esse lugar é junto dos deuses e, talvez até, junto de outros homens bons falecidos; 3) Afirma defender com convicção esta teoria; 4) Isto dá a Sócrates uma paz diante da morte.

Para um leitor desavisado, esta afirmação de Sócrates pode parecer leviana e simples conjectura. Afinal, o que poderia dar a Sócrates essa convicção na esperança? A resposta, o mesmo apresenta quando afirma:

E agora, juízes, pretendo expor-vos as razões de estar convencido de que o indivíduo que se dedicou a vida inteira à filosofia terá de mostrar-se confiante na hora da morte, na esperança de vir a participar, depois de morto, dos mais valiosos bens. (63e-64a)

É o exercício da filosofia que prepara o homem para a morte, eliminando todo medo e angústia. A filosofia serve como uma terapia diante do medo da morte, já que o filósofo passa gradativamente, numa ascese filosófica, de uma boa esperança para a grande esperança.

Se tudo estiver certo, há **muita esperança** de que somente no ponto em que me encontro, e mais em tempo algum, é que alguém poderá alcançar o que durante a vida constituiu nosso único objetivo. Por isso, a viagem que me foi agora imposta deve ser iniciada com uma boa esperança, o que se dará também com quantos tiverem certeza de achar-se com a mente preparada e, de algum modo, pura (*kathársis*) (67c)

Sócrates afirma que a morte, essa viagem que lhe foi imposta, deve ser iniciada com a esperança por todos aqueles que purificaram sua mente (*dianóia*). O termo aqui empregado é *kathársis*, que Platão toma emprestado do orfismo e que agora terá uma nova dimensão com a filosofia. Se no orfismo, a purificação era adquirida através de ritos, no *Fédon*, a purificação é a separação da alma do corpo, o quanto for possível, e habituá-la a recolher-se a si mesma e viver por si mesma, liberta dos grilhões do corpo (67c-67d),

mesmo sabendo que sua libertação plena só se dará na morte. A *kathársis* é um retorno da alma a sua condição original. Da mesma forma ela se dá no acesso a sabedoria (*phronesis*), na busca pela virtude (*areté*) no prisma da ética, ou seja, por meio da aquisição da temperança (*sophrosine*), justiça (*dikaiosine*) e coragem (*andria*).

E a verdade consiste talvez em que a temperança, justiça e coragem não sejam senão meios de nos purificarmos de todo esse tipo de emoções, e a Razão em si mesma, uma espécie de purificação (*kai aute e phronesis me katharmos tis ei*). É provável, pois, que os fundadores dos nossos ritos místéricos não fossem homens medíocres, antes, pelo contrário, desde há muito nos sugerissem a verdade, ao asseverar que todo aquele que chega ao *Hades* sem ter sido iniciado há de jazer na lama, enquanto aquele que vai purificado e iniciado habitará, ao lá chegar, na companhia dos deuses. É que, como dizem os entendidos nos Mistérios, ‘muitos são os portadores de tirso, mas poucos os bacantes’: ora, estes últimos, quer me parecer que não são outros senão os que se consagraram, no verdadeiro sentido da palavra, à filosofia [...] (69c-d).

No *Fédon* vemos muito da herança religiosa órfica e dos cultos dos mistérios em Platão, principalmente neste trecho que lemos. Platão compara os filósofos às bacantes, figuras controversas que se entregavam ao êxtase durante os rituais a Dionísio. A filosofia é para aquele que se consagra a ela e se torna um iniciado, uma imersão catártica e extática.

A ocupação da alma será o divino, o imutável, o eterno, ou seja, as ideias. É lá que a alma deve buscar. O filósofo que cuida da sua alma, purificando-a do corpo, é este que não teme a hora da morte, já que passou toda a sua vida em treinamento para ela. Sócrates afirma que seria ridículo (ἀγέειν) passar a vida inteira se preparando para algo e temer isto quando finalmente ela se aproxima. E pelo fato de que sua vida toda evidenciou, através da filosofia e sua decorrente purificação, esta esperança se torna convicção, uma grande esperança.

O estatuto da *élphis* no *Fédon* se dá como a expressão de uma opinião que surge no exercício da filosofia. Se quem filosofa é a alma, poderíamos dizer que a *élphis* é gerada na alma, na sua relação com o inteligível e não fruto da opinião sensível (*doxa*). Olimpíodoro, comentador de Platão que viveu no século VI d.C. afirma a esse respeito que:

Porque assim como distinguimos duas crenças, uma que vem de baixo e a outra que vem de cima, sendo a segunda sólida e a primeira frágil, assim também a esperança pode provir do conhecimento intelectual (*epistéme*) que é aquela de que falamos agora ou da sensação (*áisthesis*) e da incerteza. (MARTINS, 2006, p. 179)

Para o filósofo neoplatônico, como vimos, a esperança nasce de um conhecimento intelectual. Ela vem de cima, é sólida. É uma esperança que se torna algo como que uma realização antecipada do evento que se espera. Isso é demonstrado principalmente pela tranquilidade socrática diante da morte. Através da esperança, Sócrates experimenta ao aproximar-se da morte, algo como um sentido de eternidade. A esperança o faz desejar a morte ardentemente. Com isso, faz com que seu discurso seja um discurso convicto de alguém que olha de cima e enxerga a vida como ela é em sua totalidade. Para ele, a dualidade

morte/vida, nada mais é do que partes de um todo e que ocorre numa relação cíclica. Para Platão, fazer a experiência da filosofia é contemplar a totalidade da realidade através da inteligibilidade da alma de forma imediata.

Mas até onde poderíamos chamar esta *elphís* de um discurso lógico? Platão intercalará a argumentação sobre a imortalidade da alma com a apresentação de mitos. Postulamos que o mito³ tem um papel importante na filosofia platônica e principalmente no diálogo *Fédon*. Através do mito, Platão enriquece o logos. O mito não vem para sobrepor-se ao logos e sim para complementá-lo e enriquecê-lo. Platão utiliza o mito num jogo poético que se entrelaça com o logos. O logos explica o ser, mas não a vida. Cabe ao mito essa função, e de certa forma, Platão também faz mitologia. No início do diálogo *Fédon*, vemos Sócrates afirmar que não é um criador de mitos, mas que seu discurso será um *mitologeín*, ou seja, um mitologizar. Conforme afirma Reale, na mitologia “dever-se-ia procurar o sentido mais autêntico do platonismo” (REALE, 2007, p. 41). Nesse sentido, o mito renasce no *Fédon* como expressão da fé. Em Platão a esperança é uma espécie de fé acompanhada de razões.

[...] o mito procura um esclarecimento no logos, e o logos um complemento no mito. A força da “fé” que se explicita no mito Platão confia ora a tarefa de transportar e elevar o espírito humano a âmbitos e esferas de visões superiores que a razão dialética, sozinha, tem dificuldade em alcançar, mas que pode conquistar mediatamente; ora, ao invés, Platão confia na força do mito a tarefa, no momento em que a razão alcançou seus limites extremos, de superar intuitivamente esses limites e de coroar e complementar esse esforço da razão, elevando o espírito a uma visão ou, ao menos, a uma tensão transcendente. (REALE, idem)

É importante ressaltar que Platão no *Fédon*, está buscando comprovar racionalmente a imortalidade da alma e com o auxílio do mito escatológico das almas no além e ele, finalmente, consegue convencer Cebes e Símiás da plausibilidade desse argumento. O mito se faz necessário após a “segunda navegação” de Platão. Após analisar as causas para o mundo e se encantar com o *nous* de Anaxágoras, Sócrates teria em seguida ficado frustrado com o método do pré-socrático de falar das causas do mundo. Anaxágoras parece ter descoberto algo importantíssimo, mas não dado o devido valor a esta descoberta. Platão então irá propor uma segunda navegação, ou seja, uma investigação acerca da causa primordial do mundo não através dos sentidos, que seria a primeira navegação, mas sim através da razão.

Nessa segunda navegação ele irá descobrir o mundo das formas, local para onde as almas anseiam ir, pois lá já estiveram, visto que tanto a alma como este mundo suprassensível são divinos.

³[...] “mito é o discurso pelo qual é comunicada toda informação sobre o passado longínquo que diz respeito aos deuses, aos demônios, aos habitantes do Hades, aos heróis e aos homens. Essa informação é conservada na memória de uma dada coletividade e transmitida oralmente de uma geração a outra, quer esse discurso tenha sido elaborado por um técnico da comunicação coletiva do memorável (como o poeta) quer não.” BRISSON, p. 24-38.

Essa relação da alma com o divino surge como um dos elementos mais centrais da mística platônica, sendo sua mística um esforço catártico contínuo de pesquisa e de subida progressiva ao divino, ao mundo das ideias. A mística platônica não é uma contemplação alógica ou extática, mas se caracteriza por ser uma mística com os pés no sensível, mas a cabeça no divino. É um mergulho no sensível a fim de salvar homens e levá-los a superfície. É um convite a respirar o ar puro, colocar a cabeça para fora, mas não lá permanecer. A este respeito a tão disseminada Alegoria da Caverna pode ilustrar bem esse movimento da mística e da ascese platônica. Desta feita, o *Fédon* não trata da separação dualista e radical entre dois mundos, mas sim da sua relação. E a mística platônica é a experiência do filósofo que estando neste mundo, rompe os grilhões e, ultrapassando a até então inexorável finitude, transcende a ele e contempla o divino de forma imediata (FESTUGIÈRE, 1936, p. 205). A plenitude desta união com o divino só será efetivada na morte, por isso, “vale a pena crer e arriscar, pois o risco é belo” (*Fédon*, 114d-115a). Enquanto esta não chega, a experiência mística cercará a vida filosófica como uma consciência de identificação com o absoluto do homem (alma) e o absoluto fora do homem: “esse é o ápice da contemplação platônica – não meramente um ver, mas uma consciência de identidade com o Princípio último presente”. (FESTUGIÈRE, 1936, p. 261). É o sentimento de presença que marca a contemplação. Sentido de presença, de alteridade com o outro, que será tão caro a mística neoplatônica e cristã posterior.

Por trás dos mitos escatológicos, feitos de tradições diferentes e compostos segundo inspirações diversas, uma intenção permanece constante: a exortação à filosofia, apelo dirigido a seres vivos e que pede para ser ouvido, que não pode ser ouvido senão nesta própria vida (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 84)

Conclusão

Concluimos que a esperança se porta como uma realização antecipada do evento que se espera. Através da esperança, Sócrates experimenta cada vez mais ao aproximar-se da morte um sentido de imortalidade. A esperança o faz desejar a morte ardentemente. Com isso, faz com que seu discurso filosófico seja um discurso convicto de alguém que olha de cima e para dentro e enxerga a vida como ela é em sua totalidade e que tem na esperança o produto de uma busca de uma vida inteira pelo verdadeiro. Para Platão, fazer a experiência da filosofia é contemplar a totalidade da realidade através da inteligibilidade da alma de forma imediata e constante.

Referências

- BERNABÉ, Alberto. *Platão e o Orfismo*. Diálogos entre religião e filosofia. São Paulo, Annablume, 2012.
- BRISSON, L. *A religião como fundamento em Platão*. KRITERION, Belo Horizonte, nº 107, p. 24-38, Jun/2003.

- BURNET, John, *Greek philosophy. Thales to Plato*. London, 1960.
- _____, *Plato's Phaedo*. Oxford, 1986.
- _____, *The Socratic Doctrine of Soul*, London 1916.
- BURKERT, W. (1993) . *Religião Grega na Época Clássica* . 1ª ed. . Lisboa: Calouste Gulbenkian 1981.
- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988.
- FESTUGIÈRE, A.J. - *Contemplation et Vie Contemplative selon Platon*, Vrin, Paris, 1936.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- _____, *Os diálogos de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HACKFORTH, R. *Plato's Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- MARTINS, M.M.B., *O conceito d'elphis no Fédon de Platão*, Revista da Faculdade de Letras (Filosofia), II série, nº 23-24, p. 163-185, 2006.
- OLIVEIRA, Anselmo Carvalho. *Orfismo, uma nova dimensão do homem grego*. Agora Filosófica. Recife: FASA, v. 2, nº 2, jul/dez 2004. p. 7-19.
- PAULO, Margarida Nichele. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- PLATÃO, *Fédon. Col. Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- _____, *Diálogos III (Socráticos). Fédro; Eutífron; Apologia de Sócrates; Críton; Fédon*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2008.
- REALE, Giovanni. *Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- _____, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia Antiga: Antiguidade e Idade Média*. Volume I. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 1990.
- _____, Giovanni. *História da Filosofia: Filosofia pagã antiga*. São Paulo: Paulus, 2003.
- Volume I.
- _____, Giovanni. *História da Filosofia: Patrística e Escolástica*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- Volume II.
- ROBINSON, Thomas M. *As origens da alma. Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010.
- _____, Thomas M., *A psicologia de Platão*. São Paulo: Loyola, 2007.
- SANTOS, Bento Silva. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão: Coerência e legitimidade do argumento final*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- SANTOS, José Trindade, *Para ler Platão. Alma, cidade, cosmo. Tomo III*. São Paulo: Loyola, 2009.
- SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito*. Ed. 70, Lisboa, 1975.
- SZLEZÁK, Thomas A. *Ler Platão*. Tradução Milton C. Mota. São Paulo, Loyola, 2005.
- WATANABE, Lygia Araújo. *Platão, por mitos e hipóteses*. São Paulo: Moderna, 1995.

VERNANT, J. P. *Entre Mito e Política*. 2ªed. Tradução Cíntia Muracho. São Paulo: EdUSP, 2002.

_____, J.P. *Mito e Pensamento entre os Gregos: Estudos de Psicologia Histórica*: Trad. Haiganuch Sarian. SP: DIFEL/EDUSP, 1973.

VLASTOS, Gregory. *O universo de Platão*. Trad. Maria Luiza Monteiro Salles Coroa. Brasília: Ed. UNB. 1987.

WHITE, David. A. *Myth and Metaphysics in Plato's Phaedo*. London-Toronto, 1989.

ZIKAS, Dimitrios N. *De Platão - Fédon A imortalidade da alma: Comentários*. Curitiba: Cyros, 1990.

COMUNGAR COM DEUS PELA TERRA: A MÍSTICA DE PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Deborah Terezinha de Paula*

Resumo: Pierre Teilhard de Chardin, padre jesuíta e cientista, nasceu em 1881, na província de Sarcenat, Auvergne, França. De uma família de modesta nobreza provinciana, cresceu num ambiente profundamente cristão, sendo motivado pelo pai ao estudo e observação da natureza e pela mãe à vida de oração. Estas influências fizeram-no, desde muito cedo, sentir-se atraído por duas paixões aparentemente contraditórias: Deus e o mundo. Sua vida, da qual sua obra é expressão, é a constante tentativa de superação da dualidade que sempre o atormentou entre terra e céu, matéria e espírito, natural e sobrenatural. Seduzido e se deixando seduzir pelo Criador e sua obra, a mística teilhardiana aponta-nos a possibilidade de uma verdadeira diafania de Deus no universo. Para quem sabe ver, a realidade mais terrena e mundana é revelação de Deus; o essencial não é invisível aos olhos. Suas reflexões indicam-nos o caminho de uma espiritualidade centrada no olhar, na atenção e na sensibilidade. Nossa comunicação pretende apresentar as reflexões de Teilhard sobre o poder espiritual da matéria, favorecendo a discussão em torno de um tema que até hoje suscita o debate: a comunhão com Deus que não exclui a terra, mas se dá através dela.

Palavras-chave: Pierre Teilhard de Chardin. Diafania de Deus. Mística.

Introdução

Existe uma comunhão com Deus, e uma comunhão com a Terra, e uma comunhão com Deus pela terra. ... *E Jacó lutou com o Anjo até o amanhecer.*¹

Assim escrevia Pierre Teilhard de Chardin em 1916 no ensaio *La Vie Cosmique*. No auge da 1ª Guerra Mundial, o padre tornado soldado, aproveitava o tempo livre para refletir sobre uma questão fundamental que o atormentara desde sempre, a relação entre o céu e a terra, espírito e matéria. Percebendo os riscos que corria em meio às batalhas muitas vezes mortais e experimentando na própria carne o caráter efêmero da vida, ele não consegue deixar de falar. Por ter visto, quer fazer ver e aos homens e mulheres, que

* Mestre em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR/UFJF), aluna do Doutorado em Ciência da Religião do PPCIR/UFJF, debyolaria@bol.com.br.

¹ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Écrits du temps de la guerre*: 1916-1919. Paris: Éditions Bernard Grasset, 1965. (Do ensaio *La Vie Cosmique*). Tradução livre cotejada com a tradução portuguesa TEILHARD DE CHARDIN. *Escritos do tempo da guerra*: 1916-1919. Lisboa: Portugália, 1969. Estudiosos definem este ensaio como contendo o germe de todo desenvolvimento posterior do pensamento de Teilhard. Nele o pensador “[...] manifesta o seu amor pela Matéria, mas busca harmonizá-lo com o amor por Deus” (MANTOVANI, 2006, p. 15).

como ele se sentem perturbados com as propostas de ascese cristã que apontam para o desprezo do mundo, oferece este ensaio que é, segundo suas próprias palavras, o seu “testamento intelectual” (TEILHARD DE CHARDIN, 1965, p. 60). O tema será retomado outras vezes. O amor pela terra e seus encantos se conciliam, no pensamento e vida de Teilhard, com seu amor pela Divindade absoluta e definitiva buscada desde a infância. Dividido entre dois amores, ele não quer ter de escolher entre um e outro e por isso vai buscar a conciliação do que, para muitos de seu tempo, parecia irreconciliável. Este será o trabalho de toda a sua vida, a tarefa para a qual ele dedicará seu sacerdócio. Mesmo na Guerra, ele não consegue esquecer sua vocação primeira:

Todo padre, por ser padre, dedicou a sua vida a uma obra de salvação universal. Se tem consciência da sua dignidade, não deve viver mais para si, mas para o Mundo seguindo o exemplo d’Aquele a quem foi ungido para representar. Para mim, Jesus, parece-me que este dever toma uma urgência mais imediata, e um significado mais preciso que para muitos outros bem melhores que eu. Inúmeros são os cambiantes do vosso chamamento! Essencialmente diversas as vocações!... As regiões, as nações, as categorias sociais, tiveram cada qual os seus Apóstolos. Desejaria ser, eu, Senhor, pela minha humilde parte, o apóstolo, e (será ousadia dizê-lo) o evangelista *do vosso Cristo no Universo*. – Desejaria, pelas minhas meditações, pelas minhas palavras, pela prática de toda a minha vida, descobrir e pregar as relações de continuidade que fazem, do Cosmos onde nos agitamos, um meio divinizado pela Encarnação, divinizador pela comunhão, divinizável pela nossa cooperação. *Levar Cristo, por ligações propriamente orgânicas, até ao seio das Realidades reputadas como mais perigosas, mais naturalistas, mais pagãs, eis o meu evangelho e a minha missão* (TEILHARD DE CHARDIN, 1965, p. 298-299).

Ser um apóstolo de Deus no mundo, fazê-lo amado e sentido na concretude da vida, no curso da história, nas realidades mais naturalistas e pagãs; eis o que Teilhard define como seu evangelho e sua missão. A harmonia buscada foi vista, sentida, experimentada e proclamada. Aquele que amou o universo com todas as suas forças e que com a mesma intensidade amou Deus, soube que a diferença não implica contradição e separação. Deus não é o mundo e o mundo não é Deus mas, se são diferentes, eles não se contradizem. O texto que ora apresentamos pretende mostrar, em linhas gerais, um pouco das discussões teilhardianas acerca desta temática.

1. Peregrino entre dois mundos

Nascido em 1º de maio de 1881, na localidade de Sarcenat, a poucos quilômetros de Clermont-Ferrand, na França, Marie-Joseph Pierre Teilhard de Chardin era o quarto dos onze filhos de Emmanuel Teilhard de Chardin, naturalista, e Berthe-Adèle de Dompierre d’Hornoy (cf. GIBELLINI, 2010). Teve a infância de um menino comum no seio de uma família abastada. Pierre herdou do pai o interesse precoce pelas ciências naturais e da mãe o ímpeto religioso e a visão otimista que sustentou sua carreira de pesquisador. E à sua região natal, o Auvergne, a predileção que tinha desde menino, “pela matéria, pela

terra e por tudo o que ela escondia em suas entranhas (SESÉ, 2005, p. 22). Aluno interno do colégio dos jesuítas de 1892 a 1897, Pierre progrediu em todas as matérias, embora sua “paixão pelas pedras” fosse dominante. Em carta aos pais, datada de 10 de julho de 1892, ele escreve: “Se a paixão pelas pedras e sobretudo pelas antiguidades não se reacender, eu a reacenderei durante as férias prolongadas, pois, ainda, e mais do que nunca, trago dentro de mim essa chama” (SESÉ, 2005, p. 25). O depoimento de um professor corrobora essa paixão. Segundo ele, Teilhard era um aluno muito inteligente, mas, de certo modo, indiferente. E só depois de muito tempo ele teria descoberto o motivo desta indiferença. Pierre tinha uma outra paixão que o absorvia e fazia viver longe.

Há muitos anos, tive como aluno de humanidades um menino de Auvergne, muito inteligente, o primeiro em tudo, mas de um comedimento exasperante. Os mais renitentes da classe e os mais inertes às vezes se animavam: uma leitura mais palpitante, um tema de exercício mais estimulante, faziam brilhar uma chama em seus olhos. Ele, nunca; levei muito tempo para descobrir o segredo dessa aparente indiferença. Ele tinha outra paixão, ciosa, absorvente, que o fazia viver longe de nós: as pedras (BREMOND, 1925 apud SESÉ, 2005, p. 18).

A paixão pela natureza, estimulada em Pierre pelo pai, aliou-se a uma outra paixão, desperta por sua família católica e sobretudo por sua mãe, que o encaminhou ainda jovem à leitura dos místicos cristãos. No entanto, a própria personalidade de Teilhard de Chardin fizeram dele um místico.

é sobretudo à sua mãe – sua *sainte maman* – que ele deve o melhor de si. Sua profunda religiosidade pessoal e o grande amor pelos místicos cristãos logo cedo encaminharam o jovem Pierre para a leitura dos místicos. É provável, no entanto, que não houvesse agido assim se não tivesse uma tendência mística que ele descreveria posteriormente como uma ‘paixão pelo Absoluto’, uma ‘paixão pelo Real universal’. Decerto, Teilhard não era uma criança comum, mas dotada de extraordinária paixão, de um dom e de uma graça especiais que o levaram a buscar inexoravelmente algo consistente, coerente, indestrutível e definitivamente permanente – um foco, um centro divino, um ente supremo a quem cultuar, adorar e amar (KING, 2002, p. 43-44).

É justamente esta paixão pelas pedras, este apelo da matéria, aliada a uma igual paixão pelo Absoluto e pelo transcendente, que o levariam, mais tarde, à tentativa de conciliar o apelo do mundo e o apelo de Deus.

A obra de Teilhard não pode ser lida sem que se leve em conta sua experiência de vida (cf. VAZ, 1967). Optando pela vida religiosa ele se tornou jesuíta. Padre, foi convocado para a Primeira Guerra Mundial em cujas trincheiras, tocado pela possibilidade de uma morte repentina, começou a colocar por escrito, de forma apaixonada, sua visão de mundo, um mundo sem dualismos, mundo conciliado, mundo onde fé e razão, matéria e espírito, natureza e sobrenatureza, influência divina e operação humana, não são compreendidos como caminhos opostos, mas antes, como vias diferentes e convergentes. Regressando dos campos de batalha ele começou a enfrentar os primeiros sinais da crise com a

hierarquia romana. Enviado à China pela Companhia de Jesus ele viveu momentos de muita angústia, ao mesmo tempo em que viu sua carreira científica deslanchar. E nunca parou de escrever, mesmo impedido de publicar pela Igreja que tentou condená-lo ao silêncio. Sua obra só foi publicada depois de sua morte em 1955. E isto porque, totalmente esquecido de seus escritos, ele os teria confiado à amiga Jeanne Mortier², a quem dissera: “Se meus escritos são de Deus, passarão. Se não são de Deus, só nos resta esquecê-los” (MORTIER, 1981, p. 7). Teilhard escreveu muitos ensaios, versando sobre os mais diferentes temas. Hoje estes ensaios se encontram reunidos e publicados na sua Obra Completa, um conjunto de treze volumes dos quais apenas três foram organizados pelo próprio autor³. Há também suas correspondências, quase todas conhecidas pelo público e de extremo valor para os estudiosos de seu pensamento. Escritor voraz, Teilhard deixou “uma imensa bibliografia, sem dúvida de valor desigual, mas que, na história da Companhia de Jesus, só encontra paralelo na bibliografia sobre Inácio de Loyola” (VAZ, 1996). Um tema que sempre lhe foi querido e que perpassa muitas de suas reflexões é a harmonia percebida entre matéria e espírito. Amante apaixonado por Deus e pelo mundo, Teilhard compreendeu e fez compreender que a terra é o caminho que nos leva ao céu.

2. A irradiação do Divino das profundezas da matéria

Em *Le Couer de la Matière*⁴, obra que pode ser considerada autobiográfica, Teilhard de Chardin narra, com a maestria que lhe é peculiar, seu itinerário de vida, a experiência vivida e sofrida durante toda a sua existência e graças à qual ele pôde sentir-se sempre e em todo lugar abraçado por Deus.

O que eu me proponho, ao longo dessas páginas (na esperança de que meu ‘caso’ fizesse reconhecer, ou mesmo nascer, muitos outros casos semelhantes), é simplesmente mostrar como, de um ponto de ignição inicial – congênito – o Mundo, ao longo de toda minha vida, por toda minha vida, pouco a pouco se iluminou, se inflamou a meus olhos, até se tornar, ao redor de mim, inteiramente luminoso por dentro. [...]. Assim eu experimentei no contato com a Terra, a Diafania do Divino no coração de um Universo ardente. – O Divino irradiante das profundezas de uma matéria em fogo: eis o que eu tentarei fazer entrever e fazer partilhar neste escrito. (TEILHARD DE CHARDIN, 1976, p. 21-22).

² Jeanne-Marie Mortier conheceu Teilhard pessoalmente em 1939. Um ano antes tinha lido *Le Milieu divin*. Propôs-se a ajudá-lo na difusão de seus escritos e empenhou-se muito na organização de um arquivo, o mais completo possível. Foi a legatária de sua obra e responsável por sua publicação póstuma (cf. BAUDRY, 2010 b).

³ A maioria das obras de Teilhard foi organizada por seus editores, que optaram por “[...] agrupar seus escritos em torno de grandes temas. [...] Fazem exceção: **O Fenômeno Humano** (volume I das Obras Completas), **O Meio Divino** (IV volume) e **O Grupo Zoológico** (VIII volume). Somente estes foram livros compostos pessoalmente por eles; os demais reúnem escritos diversos” (VAZ, 1967, p. 43, grifos do autor).

⁴ Trata-se de uma obra ainda inédita no Brasil, portanto as traduções são de nossa responsabilidade. Utilizamos, para nos auxiliar nesta tarefa da edição italiana: TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. **Il Cuore della Materia**. 3 ed. Brescia: Queriniana, 2007. De acordo com Fábio Mantovani (2006, p. 287), a “[...] autobiografia espiritual não foi escrita para ser publicada, como se conclui da carta de 22 de janeiro de 1950 endereçada a Lucile Swan. Uma cópia mimeografada chegou, todavia a Roma. A intervenção do Provincial de Paris, p. Jacques Groussault, evitou a TdC [Teilhard de Chardin] medidas de censura”.

É no contato com a terra, amada desde a infância e mais tarde tornada objeto de estudo, que o místico do Auvergne experimenta a diafania, ou seja a irradiação ou transparência por toda parte do Divino. A experiência que o fascina, ele não quer guardar para si. Ao contrário, quer partilhar, quer fazer nascer ou reconhecer outras semelhantes.

Apaixonado pelo Mundo e apaixonado por Deus, eis o que pode definir esse homem que encantou e encanta até hoje todos os que dele se aproximam e cujo pensamento é sempre atual, “imune às vicissitudes do tempo [...] um clássico do pensamento cristão no século XX” (VAZ, 1996). Alguém que, pela grandeza e singularidade de sua vida e obra, merece ser cada vez mais conhecido sobretudo num tempo, como o nosso, em que cresce o interesse pela questão da espiritualidade que passa a ser cada vez mais discutida seja nos ambientes religiosos, seja nos ambientes seculares.

Uma das figuras mais singelas e nobres da mística contemporânea foi o jesuíta Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). É raro encontrar no panorama da espiritualidade cristã vigente na primeira metade do século XX alguém que conseguiu viver com tamanha intensidade a experiência do Real, com toda a riqueza de sua materialidade, colhendo o dinamismo espiritual que brota do canto das coisas mesmas. Seus testemunhos e suas obras traduzem o dinamismo de uma vida ‘preenchida’, tocada pela semente do amor. Mais do que uma teoria ou sistema, o que ele buscou traduzir foi ‘um certo gosto, uma certa percepção da beleza, do comovente, da unidade do ser’ (TEIXEIRA, 2012, p. 166).

Homem de fé e de ciência, Teilhard se dedicou ao trabalho de elaborar uma síntese entre a visão cristã e a visão científica de seu tempo. E o resultado de seu esforço é uma espiritualidade original que faz unir Criador e criação, céus e terra, espírito e matéria. Uma espiritualidade que pode ser descrita, sem sombra de dúvida,

como a espiritualidade de um *peregrino*, de alguém que sempre se encontra ‘a caminho’, em marcha, de um errante entre mundos diferentes; como a espiritualidade de um *fiel servo* de Deus que até o fim da vida perseverou em suas buscas e suas lutas; e como a espiritualidade de um *profeta e servo sofredor* que experienciou as profundezas do sofrimento e da dor (KING, 2002, p. 32).

Peregrino, profeta, servo fiel e sofredor são apenas alguns qualificativos deste grande pensador que assumiu como tarefa de sua vida, a vocação para a qual foi chamado, “instaurar uma nova concepção do Espírito, não mais em oposição, mas como transformação e sublimação da Matéria” (TEILHARD DE CHARDIN, 1984, p. 16). Esta era, segundo ele, a grande questão a ser enfrentada na mística, na religião, e em tantos outros campos da atividade e pensamento humanos.

A solução para o problema da conciliação do amor a Deus e ao universo será buscada intensamente por Teilhard. Os três primeiros escritos da Guerra traduzem esta busca. Em *La Vie Cosmique* (abril de 1916), o místico do Auvergne aborda a relação sob a forma de uma dialética representada em “três termos clássicos. Tese: a comunhão com a Terra; antítese: a comunhão com Deus; síntese: a comunhão com Deus pela Terra” (BAUDRY, 2010a, p. 51). Em outras palavras, Teilhard vai do panteísmo, que identifica a matéria e Deus, ao

monoteísmo, que sublinha a total transcendência do divino, para então chegar à grande síntese, o Cristo cósmico, símbolo da perfeita harmonia entre o céu e a terra. *La maitrise du monde et le règne de Dieu* (setembro de 1916) retoma o tema “[...] para demonstrar que o equilíbrio do desenvolvimento humano se encontra quando o amor pela Terra e o amor por Deus não são separados” (MANTOVANI, 2006, p. 15). Por fim, *Le Christ dans la matière: trois histoires comme Benson* (outubro de 1916), em que Teilhard exprime com maestria poética, sua percepção acerca da presença real de Cristo no universo. Concentraremos nosso olhar sobre este texto que é, segundo Mantovani (2006, p. 17), “o mais intenso texto místico de TdC”. Estas histórias são atribuídas a um amigo que é, para alguns⁵, o próprio Teilhard. São histórias que nos parecem relatos de experiências místicas. Nelas, Pierre sente o Cristo que se revela irradiando pela matéria e dela se vestindo.

A primeira destas histórias ou experiências acontece diante da contemplação de um quadro. Inicialmente o autor expressa seu medo de que o Corpo de Cristo, presente no Mundo, não fosse reconhecido em sua intensidade. Tomado por estas e outras questões, seu olhar fixado na imagem, o amigo começa a sentir Cristo se esvaindo por toda a matéria, irradiando-se até o infinito. Tudo, o universo inteiro vibrava. E, no entanto, diz Teilhard, “quando eu tentava olhar os objetos um por um, eu os encontrava sempre nitidamente desenhados em sua individualidade preservada” (TEILHARD DE CHARDIN, 1961, p. 44).

Na visão, Cristo se vestia da matéria. Suas vestes eram tecidas pela própria matéria. Temos aqui um ponto importante do pensamento teilhardiano. A relação entrevista por ele entre Cristo e a matéria é uma relação amorosa em que uma parte serve-se da outra sem interesse além do amor. E como no amor, não há fusão e perda de identidade, mas crescimento. A matéria é atraída por Cristo que a salva. Ela o veste para transfigurar-se com Ele. Ele a salva para prolongar sua extensão por todo o universo, até o infinito. Em *Le Pêtre*, assim diz o místico do Auvergne:

Não nos aniquilais quando nos invadis. Mas guardais cuidadosamente o cerne de nossas qualidades para disso fazerdes o eixo, o núcleo, o suporte do vosso crescimento. – Pela vossa ação – que transforma e não destrói – tudo o que há de bom em nós passa, eternamente, para a perfeição do vosso Corpo. Eis por que eu posso, doravante, sem sair de Vós, viver e trabalhar, *plenamente beatificado* (TEILHARD DE CHARDIN, 1965, p. 290).

O Deus que invade não aniquila e destrói o invadido, mas pelo contrário aproveita-se das suas qualidades para delas fazer o eixo de seu crescimento. A matéria, abraçada por aquele que a criou, não é destruída. O abraço do amado não pode fazer perder o objeto de seu amor porque o amor, o verdadeiro amor além de possuir a virtude de unir sem despersonalizar, “ultrapersonaliza ao unir” (TEILHARD DE CHARDIN, 2005, p. 57). Faz crescer, progredir, ser mais, assim como na evolução nada é perdido ou descartado, mas tudo concorre para o aperfeiçoamento e crescimento do mundo.

⁵ É o que afirma o Wildiers, editor de *Hymne de l'Univers*, em nota de rodapé: “Nestes contos, muito íntimos para que o autor não tenha sentido necessidade de se velar, o ‘amigo’ é evidentemente ele mesmo” (cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1961, p. 41, nota 1); bem como Mantovani (2006).

Voltando à visão, o que mais impressionava era a face de Jesus, sua face transfigurada pelo brilho de todas as belezas, a incomunicável beleza de Cristo. Essa beleza, diz-nos aquele que viu,

eu a adivinhava mais do que propriamente percebia: com efeito, cada vez que eu tentava penetrar a camada das belezas inferiores que a escondiam de mim, outras belezas particulares e fragmentárias se elevavam, velando para mim a Verdadeira, ao mesmo tempo fazendo-me prevê-la e desejá-la (TEILHARD DE CHARDIN, 1961, p. 45).

A face de Cristo ia assim se irradiando, velando-se e desvelando-se. E no centro de toda irradiação, os olhos de Cristo, olhos que refletem tudo aquilo que encanta e vive, reunião de todos os olhares do mundo. Nos olhos de Jesus, o olhar cheio de ternura de uma mãe, o olhar apaixonado de uma mulher, os olhos de um homem corajoso. Por fim, uma expressão final, indecifrável, que dominava e resumia tudo. “Era-me impossível dizer se ela revelava uma indizível agonia ou um excesso de alegria triunfante! Sei apenas que, desde então, parece-me tê-la entrevisto de novo no olhar de um soldado agonizante” (TEILHARD DE CHARDIN, 1961, p. 47).

Transparência e mistério na contemplação do Absoluto marcam a espiritualidade teilhardiana, uma espiritualidade que aponta para o céu, mas mantém fixas suas raízes na terra. Teilhard sabe que o encontro com Deus depende de olhos que sabem e querem ver. Ele, como tantos outros místicos, “consegue ver na história e em todas as articulações da experiência humana este fio condutor divino que tudo une, tudo ordena e tudo eleva” (BOFF, 1983, p. 15).

Na segunda história, a experiência se dá frente a um ostensório⁶. Aqui a hóstia vai se desdobrando, envolvendo e invadindo todas as coisas. Mas a brancura que irradiava e invadia, não apagava os traços do que era invadido.

Assim, em meio a um grande suspiro, que fazia pensar num despertar e num lamento, o fluxo de brancura me envolvia, me ultrapassava, invadia todas as coisas. E cada coisa, mergulhada nele, conservava sua figura própria, seu movimento autônomo: porque a brancura não apagava os traços de nada, não alterava nenhuma natureza, mas penetrava os objetos no mais íntimo, mais profundo que a sua vida. Era como se uma claridade leitosa iluminasse o Universo por dentro. Tudo parecia formado de uma mesma espécie de carne translúcida (TEILHARD DE CHARDIN, 1961, p. 49).

Mais uma vez o pensamento teilhardiano sobre Deus que penetra todas as coisas, iluminando-as sem alterá-las, fogo que invade a terra sem violência, uma vez que ninguém força as portas para entrar em sua própria casa⁷. O mundo é a casa de Deus e por

⁶ Objeto litúrgico usado para expor o Santíssimo Sacramento ou levá-lo em procissão.

⁷ Em *La Messe sur le Monde*, assim diz Teilhard: “Aconteceu. O Fogo, mas uma vez, penetrou a Terra. Não caiu ruidosamente sobre os cumes, como o raio em seu esplendor. O Mestre forçaria as portas para entrar em sua própria casa?” (TEILHARD DE CHARDIN, 1961, p. 22).

isso ele não precisa ser destruído para ser tomado. Ao contrário, ele vai se tornando incandescente, uma única Hóstia. Esta experiência traduz a ideia do “Cristo que vem até nós através da Eucaristia. Ele ilumina e torna diáfana a Matéria, sem modificar-lhe as formas (MANTOVANI, 2006, p. 18).

A última das três histórias não narra uma visão, mas transmite uma impressão daquele que viveu a experiência. Ele leva perto do peito uma custódia⁸ contendo as Santas Espécies, fato que o faz pensar na divina Presença como algo que, mesmo perto pode estar tão distante. Para quem sabe ver, como Teilhard, o mais terreno e profano do mundo pode revelar Deus. Para quem não sabe ver, nem o que há de mais sagrado (como para o cristão católico as Santas Espécies) é capaz de lembrar Deus. A experiência continua e o amigo vai apertando a custódia contra si mesmo, cada vez mais, como se isso pudesse fazer Cristo penetrá-lo. Não suportando mais, ele comunga. Mas eis que o pão consumido, agora carne de sua carne, ainda é sentido como fora dele, sempre diante dele que se sente então como uma pedra que, rolando o abismo, não chega nunca a seu fundo. Por mais fina que fosse a Hóstia, o homem se perdia nela, sem nunca tocá-la. Ao tentar envolvê-la com seu amor, ela se diferencia e aqui temos talvez o ápice da narrativa:

À medida que eu pensava contê-la, não era mais Ela que eu segurava, mas alguma das mil criaturas no seio das quais a nossa vida é apanhada: um sofrimento, uma alegria, uma tarefa, um irmão a amar ou consolar... Assim, no fundo de meu coração, por meio de uma substância maravilhosa, *a Hóstia se furtava* pela sua superfície, deixando-me às voltas com todo o Universo, reconstituído por Ela mesma, tirado de suas Aparências... [...]. Voltando à impressão de ‘exterioridade’ que havia atraído a visão, eu apenas lhe direi que então compreendi que invisível barreira se estendia entre a custódia e eu. Da Hóstia que segurava entre os dedos eu estava separado *por toda espessura e superfície dos anos* que me restam para viver e divinizar.[...]. Não sei por quê. Há algum tempo tenho a impressão, quando seguro uma Hóstia, de que entre ela e eu não existe mais que uma tênue película (TEILHARD DE CHARDIN, 1961, p. 55-56).

Entre o homem e Deus a proximidade de todo universo divinizado e a distância de todo universo a divinizar pelo labor diário, pelo esforço cotidiano, pela partilha do sofrimento ou da alegria, pelo corpo e sangue. Devotando-se ao trabalho e à pesquisa e assim concorrendo para o acabamento do mundo, o homem vai tornando, cada vez menos espesso, o véu que o separa do Criador. Entregando-se a esta aventura de ser e de ser com o outro, ele cada vez mais se aproxima do Grande Outro que o espera em todas as coisas.

Na luta para conciliar sua alma naturalmente panteísta com sua fé, Teilhard sai vitorioso sem nada negar. Ele não identifica Deus e universo, mas sabe que, no universo, Deus se mostra para aquele que crê e, sobretudo, sabe ver.

⁸ Acreditamos tratar-se na verdade, da teca, outro objeto litúrgico, um pequeno recipiente onde se leva a comunhão para as pessoas impossibilitadas de ir à Missa.

Vivo no seio de um Elemento único, Centro e Detalhe de tudo, Amor Pessoal e Potência cósmica. Para atingi-lo e nele me fundir, tenho o Universo inteiro diante de mim, com suas nobres lutas, com suas apaixonantes buscas, com suas miríades de almas para aperfeiçoar e curar. Em pleno labor humano posso e devo lançar-me até não mais poder. Quanto mais eu assumir a minha parte, mais pesarei sobre toda a superfície do Real, mais também alcançarei Cristo e me estreitarei a Ele. Deus, o Ser eterno em Si, está em todo lugar, poderíamos dizer, em formação *por nós* (TEILHARD DE CHARDIN, 1961, p. 56-57).

Ao escrever esta reflexão, Teilhard se encontrava no inferno de Verdun, em meio a batalhas sangrentas e mortais, das quais ele mesmo poderia sair ferido e sem vida. Mas ele não teme e sua coragem brota de sua certeza da presença de Deus em toda parte. Terminando sua meditação, ele afirma:

Eis por que a Guerra não me desconcerta. Em alguns dias nós seremos lançados para retomar Douaumont, – gesto grandioso e quase fantástico, que marcará e simbolizará um avanço definitivo do Mundo na Libertação das almas. – Eu vos digo. Eu irei a esta tarefa religiosamente, com toda a minha alma, levado por um único impulso no qual eu sou incapaz de distinguir onde termina a paixão humana, onde começa a adoração (TEILHARD DE CHARDIN, 1961, p. 57).

Entre a ação e a oração, a paixão e a adoração, o jesuíta propõe, já que experienciou, uma terceira saída. Agir para ele significa, fundamentalmente, “participar da Criação. Porque a evolução é um movimento de unificação, agir equivale a unir-se, a progredir no ser. [...]. O pensamento de Teilhard a este propósito se estrutura como uma filosofia da ação” (BAUDRY, 2010b, p. 18). Participar da obra do Criador, tornar-se um prolongamento de sua vontade, é rezar. Teilhard não despreza os momentos dedicados exclusivamente à oração e aos sacramentos, mas sabe que o encontro com Deus não se restringe a estes instantes.

Sem dúvida, há em nossas jornadas, minutos particularmente nobres e preciosos, os da oração e dos sacramentos. Sem estes momentos de contato mais eficientes ou mais explícitos, o afluxo da onipresença divina e a visão que temos dela logo se enfraqueceriam até que a nossa melhor diligência humana, sem estar absolutamente perdida para o Mundo, restar para nós vazia de Deus. Mas, esta parte cuidadosamente feita em relação ao Deus encontrado, ousou dizer, ‘em estado puro’ (quer dizer no estado de Ser distinto de todos os elementos deste Mundo), como temer que a ocupação mais banal, a mais absorvente, ou a mais atraente, nos força a sair dEle? – Repitamo-lo: em virtude da Criação, e, mais ainda, da Encarnação, *nada é profano*, aqui em baixo, para quem sabe ver. Tudo é sagrado, ao contrário, para quem distingue, em cada criatura, a parcela do ser eleito, submissa à atração do Cristo em via de consumação. Reconheçam, com a ajuda de Deus, a conexão, mesmo física e natural, que religa vosso labor à edificação do Reino Celeste, veja o próprio Céu vos sorrir e vos atrair através de vossas obras; e vocês terão, deixando a Igreja para a cidade barulhenta, o sentimento de continuar imergindo em Deus (TEILHARD DE CHARDIN, 1957, p. 47).

O pensamento teilhardiano aponta para a perspectiva unitária da história. A criação, tal como apresentada pela Bíblia, não deve ser entendida como resposta às inquietações filosóficas sobre a origem do mundo, mas como o primeiro ato salvífico de “um

Deus que salva na história” (GUTIÉRREZ, 1975, p. 131). Um Deus que, por amor, deseja a continuidade desta obra de salvação e chama o homem a participar dela como seu colaborador. A encarnação insere-se neste mesmo e contínuo processo histórico. Quando enviou seu filho único e nele fez da carne sua morada, a vontade de Deus não era fazer perder o mundo, mas antes, salvá-lo. Em Cristo, a divindade se humaniza e o humano se diviniza. Por isso ele é a solução para o problema, tantas vezes pensado por Teilhard, da harmonia entre o natural e o sobrenatural, mundo e Deus. Já pela criação e muito mais ainda pela encarnação, homens e mulheres são chamados a tornar cada vez mais belo este universo, morada da humanidade, templo de Deus.

Conclusão

Pierre Teilhard de Chardin, um homem de dois mundos que viveu intensa e profundamente a experiência de tocar e ser tocado pelo mistério. Profeta de uma mística da travessia, que apreciou a chegada da mesma forma que se deixou inebriar pela magia e pelo encantamento da caminhada. Homem de fé e de ciência que soube reconhecer Deus nos templos e nas fábricas, nas catedrais e nos laboratórios. Sua mística aponta-nos uma nova direção: para amar Deus não é preciso odiar o mundo, nem mesmo desprezá-lo; antes, é preciso trabalhar para o seu acabamento. Como criaturas amadas e desejadas pelo Criador, flecha da evolução, homens e mulheres são chamados a colaborar na grande obra da criação. São chamados a ver, a direcionar o olhar, a lutar com a matéria não para vencê-la, mas para torná-la mais bela. O Deus que nos propõe Teilhard não está tão longe, não é invisível aos olhos. Ele está aqui, em todo lugar e por toda parte.

A vida e obra deste grande pensador cristão do século XX testemunham a possibilidade do encontro com Deus no mais concreto de nossas vidas. Teilhard viveu uma experiência de fronteiras entre dois campos aparentemente contraditórios: fé e ciência, oração e trabalho. E soube conciliá-los. Seduzido e se deixando seduzir por Deus foi tentado pela sedução do mundo e também pela sedução do desprezo ao mundo. Mas conseguiu vencer estas tentações e a terra que antes o encantava por sua beleza passou a encantá-lo pela beleza do divino que ela esconde e revela. Entre a via do céu e a via da terra uma terceira via se abre: o céu que se alcança caminhando pela terra. A última parte daquela que é considerada sua maior obra de espiritualidade traduz esta ideia com a perfeição que só pode ser alcançada por quem viveu a experiência:

Levanta a cabeça, Jerusalém. Olha a imensa multidão daqueles que constroem e daqueles que pesquisam. Nos laboratórios, nos estúdios, nos desertos, nas usinas, no enorme cadinho social, tu os vês, todos estes homens que penam? Pois bem, tudo o que fermenta por meio deles, de arte, de ciência, de pensamento, tudo isto é para ti. – Vamos, abre teus braços, teu coração, e acolhe como teu Senhor Jesus, a onda, a inundação, da seiva humana. Recebe-a, esta seiva, pois sem seu batismo, tu murcharás sem desejo, como uma flor sem água; e salve-a, porque sem teu sol, ela se dispersará loucamente em caules estéreis. Onde está agora a tentação do Mundo muito grande, a sedução do Mundo muito belo? Não existe mais. A Terra bem pode, desta vez, agarrar-me com seus braços gi-

gantes. Ela pode encher-me de sua vida ou retomar-me em seu pó. Ela pode enfeitar-se aos meus olhos com todos os encantos, com todos os horrores, com todos os mistérios. Ela pode arrebatá-me por seu perfume de tangibilidade e de unidade. Ela pode lançá-me de joelhos na espera daquilo que amadurece em seu seio. Seus feitiços não poderiam mais prejudicá-me, desde que ela se tornou para mim, *para além dela mesma*, o corpo daquele que é e daquele que vem! *O Meio Divino* (TEILHARD DE CHARDIN, 1957, p. 185-186).

Referências

- BAUDRY, Gérard-Henry. Teilhard de Chardin o il ritorno di Dio. Milão: Jaca Book, 2010a.
- _____. Lessico Teilhard de Chardin. Milão: Jaca Book, 2010 b.
- BOFF, Leonardo. Mestre Eckhart: mística de ser e de não ter. Petrópolis: Vozes, 1983.
- GIBELLINI, Rosino. Pierre Teilhard de Chardin: a aventura do mundo. In: _____. Breve História da Teologia do Século XX. Aparecida: Santuário, 2010.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia da libertação: perspectivas. Petrópolis: Vozes, 1975.
- KING, Ursula. Cristo em todas as coisas: a espiritualidade na visão de Teilhard de Chardin. São Paulo: Paulinas, 2002.
- MANTOVANI, Fábio. Dizionario delle opere di Teilhard de Chardin. Verona: Gabrielli, 2006.
- MORTIER, Jeanne-Marie. Pierre Teilhard de Chardin: pensador universal. São Paulo: Cultrix, 1981.
- SESÉ, Bernard. Pierre Teilhard de Chardin. São Paulo: Paulinas, 2005.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Écrits du temps de la guerre: 1916-1919. Paris: Éditions Bernard Grasset, 1965.
- _____. Escritos do tempo da guerra: 1916-1919. Lisboa: Portugalia, 1969.
- _____. Hymne de l'Univers. Paris: Éditions du Seuil, 1961.
- _____. Hino do Universo. São Paulo: Paulus, 1994.
- _____. Le Couer de la Matière. Paris: Éditions du Seuil, 1976.
- _____. Il cuore della materia. Brescia: Queriniana, 1993.
- _____. Le Milieu Divin: essai de vie intérieure. Paris: Éditions du Seuil, 1957.
- _____. O Meio Divino: ensaio de vida interior. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. Lettres à Jeanne Mortier. Paris: Éditions du Seuil, 1984.
- _____. Sobre a felicidade; Sobre o amor. Campinas: Verus, 2005.
- TEIXEIRA, Faustino. Teilhard de Chardin e a diafania de Deus no Universo. In: _____. (org.). Caminhos da mística. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 165-191.
- VAZ, Henrique Claudio de Lima. Teilhard de Chardin e a questão de Deus. Revista Magis: cadernos de fé e cultura, Rio de Janeiro, n. 12, 1996. Disponível em: <<http://www.clfc.puc-rio.br/pdf/fc12.pdf>>. Acesso em: 02 fev. 2012.
- _____. Universo científico e visão cristã em Teilhard de Chardin. Petrópolis: Vozes, 1967.

A ORAÇÃO EM CHRISTIAN DE CHERGÉ: ABERTURA À MÍSTICA DO DIÁLOGO

Maria Suzana F. A. Macedo*

Resumo: Esta Comunicação trata da oração como um elemento da mística que possibilita a relação não só entre o ser humano e a divindade, mas também entre os orantes de tradições religiosas diferentes. Teixeira, na introdução ao livro *Sede de Deus: ...* (TEIXEIRA; BERKENBROCK, 2002, p. 8), afirma que “a oração é um fenômeno universal” e que “não existe tradição cultural desprovida da presença deste sussurro multiforme que eleva ao mistério incógnito o impulso de ultrapassagem que anima os seres humanos”. Isto pode-se perfeitamente dizer, foi experimentado pelo monge cisterciense Christian de Chergé na comunidade de Tibhirine. Para o jovem religioso, que buscou dialogar com o Islã, o louvor monástico e a oração muçulmana têm um parentesco espiritual que é preciso aprender a celebrar mais (RAY, 1998, p. 114). Ele mesmo o confirma em sua profissão solene: “Eu acredito na força particular da oração onde ‘dois ou três estão reunidos em seu nome’, como na vitalidade da caridade que disto jorra”. Apresentaremos a experiência de oração de Frei Christian que lhe possibilitou maior penetração na comunidade muçulmana, vizinha ao mosteiro de Notre-Dame de l’Atlas, na Argélia. Este percurso será realizado com a ajuda de seus escritos e de alguns comentadores, dentre outros autores renomados e o fio condutor será a pergunta que o próprio monge se fazia: por que a oração ao Deus Uno não poderia ser realizada em uma só voz? A sua experiência inclui também a formação de um grupo de oração e reflexão islamo-cristão denominado Ribât-el-Sâlam.

Palavras-chave: Oração. Christian de Chergé. Cristianismo. Islã. Diálogo.

Introdução

Frei Christian de Chergé foi o grande impulsionador de toda a comunidade cisterciense em Tibhirine, Argélia, levando seus confrades a perceberem a riqueza de um maior envolvimento com a comunidade vizinha ao mosteiro. Ele, por primeiro dentre os seus irmãos, se colocou à escuta do Islã popular e da sua tradição mística através de uma convivência cotidiana pacífica, distante dos debates teológicos e políticos.

* Mestre e Especialista em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, MG (UFJF). Doutoranda em Ciência da Religião na mesma Universidade. Graduada em Teologia pelo Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis, RJ (ITF). Bolsista da CAPES e membro discente do Grupo de Pesquisa Religiões e Diálogo do Programa de Pós-Graduação da UFJF nos seguintes projetos de pesquisa: Estudos de Mística Cristã e Islâmica; Buscadores do Diálogo. Orientador: Prof. Dr. Faustino Teixeira. E-mail: suzanamacedo@gmail.com.

Em seu testamento espiritual, De Chergé assinala que o Espírito de Deus estabelece a comunhão no coração brincando com as diferenças. Podemos dizer que, também as diferenças são possibilitadoras de um intercâmbio entre crentes de tradições diferentes em que cada um é enriquecido e interpelado pela experiência que o outro tem do Numinoso (OTTO, 2007, p. 38-39)¹.

Ao contrário daqueles que afirmam que cristãos e muçulmanos estão condenados a um eterno choque de conflitos e enfrentamentos, a experiência do monge trapista nos apresenta um dos espaços de possibilidade do encontro do ser humano consigo, com Deus e com o outro na oração. Ambos, cristãos e muçulmanos, colocam-se diante do Absoluto em oração e esta experiência pode propiciar um *locus mysticus*, que transcende os dogmas e ritos “oficiais”, representando uma oportunidade sensível de aproximação entre fiéis de tradições religiosas diferentes através da vida espiritual cotidiana que conduz a Deus e ao próximo.

O Prior de Tibhirine não escreveu tratados de teologia, mas, as suas homilias e as pregações feitas nas reuniões do Capítulo² foram publicadas na França. São elas, *L'Autre que nous attendons: homélies de père, 1970-1996* (2009) e *Dieu pour tout jour: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996* (2004). Também foram recolhidas várias de suas reflexões em dois livros: *Sept vies pour Dieu et l'Algérie* e *L'invincible espérance*, ambos apresentados por Bruno Chenu.

A vida de Christian de Chergé no mosteiro de Tibhirine pode ser conhecida através do filme francês *Des hommes et des dieux* (Homens e deuses), de Xavier Beauvois, ganhador do prêmio Grand Prix no Festival de Cannes, em 2010 e que chegou ao Brasil em 2011. Neste filme, que tem um final dramático para os cistercienses, pode-se perceber a fragilidade das relações humanas e a necessidade de se abrir ao diálogo com o outro diferente, principalmente na época atual, notadamente marcada pela pluralidade religiosa e pelos conflitos que ainda persistem em muitos países em nome das religiões³.

¹ Para Rudolf Otto, a possibilidade de se conhecer Deus, que ele chama de *Numinoso*, se dá através de vias indiretas, i.e., através dos sentimentos produzidos pela experiência religiosa, porque o *Numinoso* escapa às limitações da razão humana.

² “Capítulo” é a denominação da reunião ou assembleia dos membros de uma ordem religiosa.

³ O filme conta a história dos monges cistercienses no Atlas argelino – o Prior dom Christian de Chergé e seus confrades – e a angústia provocada por uma difícil decisão: permanecer na Argélia – fragmentada pela violência com o surgimento de grupos radicais desde a década de 70 – e correr o risco de serem mortos, ou deixar o país e os amigos muçulmanos que se sentiam protegidos com a presença dos monges cristãos.

⁴ “Muezzin” Palavra de origem árabe que indica aquele que convoca os crentes muçulmanos à prece. É o chamado “lançado do alto dos minaretes por uma voz humana no momento exato em que a oração deve ser realizada”.

1. Notas biográficas

Christian de Chergé nasceu em Colmar, na região da Alsácia, no dia 18 de janeiro de 1937. Conhece a Argélia quando seu pai, Guy de Chergé, Capitão de Artilharia na França, foi comandar uma Unidade na África no período de 1942 a 1945. Ali, Christian se viu deslumbrado pelo país (RAY, 1998, p. 17-18) e observava os muçulmanos em oração ao chamado do muezzin (ABD-EL-JALIL, 1954, p. 196)⁴, onde aprendeu a respeitar a retidão e atitudes da oração muçulmana.

De volta à França, em 1945, Christian vai completar os estudos secundários no colégio marista, *Sainte-Marie*, obtendo uma educação religiosa clássica. Aos dezenove anos de idade, em outubro de 1956, ele entra para o *Séminaire des Carmes*, em Paris. Seus estudos são interrompidos para que possa cumprir o serviço militar na Argélia em julho de 1959.

Neste país o seminarista inicia uma grande amizade com Mohammed, guarda rural muçulmano, que chega a ponto do amigo ser assassinado por intervir em favor de Christian frente a um grupo de muçulmanos radicais. Este acontecimento marcou para sempre a vida do jovem De Chergé: foi o batismo de fogo e de sangue e a prova maior de amor que é dar a vida pelo outro. É considerado o elemento fundamental em seu processo de discernimento vocacional que lhe despertou a possibilidade do engajamento dialogal com a fé muçulmana.

Christian volta para a França no ano de 1961, após dezoito meses de serviço militar. Em 1964 ele é ordenado padre e nomeado capelão da Basílica do *Sacré-Coeur*, em Montmartre. A sua formação no seminário se dá no contexto do *aggiornamento* proposto pelo Concílio Vaticano II, da Ação Católica, principalmente a JOC, do desenvolvimento de uma corrente existencial e humanista, voltada para a ação⁵.

O jovem sacerdote ocultara durante algum tempo, o desejo de levar uma vida contemplativa na Argélia. É através do padre Lucien Rivaud, seu amigo, que ele conhece a abadia cisterciense de Aiguebelle. Começa a estudar a Regra de São Bento e entra para o mosteiro no ano de 1969 pedindo para fazer o voto de estabilidade na Argélia, em Notre-Dame de l'Atlas (RAY, 1998, p. 77, 82)⁶. Pedido atendido! Ele parte, em janeiro de 1971, para o mosteiro em Tibhirine, dando prosseguimento ao noviciado. Ao término deste, em

⁵ O *Concílio Vaticano II* (1962-1965) foi convocado pelo papa João XXIII em 25 de janeiro de 1959. Sua intenção era harmonizar a doutrina cristã com a linguagem e o pensamento da modernidade tornando-a atual, mas, mantendo-a fiel à tradição autêntica. A *Ação Católica* foi estimulada, por volta de 1920, pelo Papa Pio XI, Este, preocupado com a missão da Igreja diante dos desafios e mudanças no cenário mundial (processo de urbanização e industrialização), criou um espaço de participação dos leigos católicos no apostolado hierárquico da Igreja, para a difusão e a atuação dos princípios católicos na vida pessoal, familiar e social. A Ação Católica contava com organizações destinadas aos mais jovens, por exemplo, a Juventude Estudantil Católica (JEC), formada por estudantes secundários, a Juventude Operária Católica (JOC), que atuava no meio operário, e a Juventude Universitária Católica (JUC), constituída por estudantes de nível superior. (BEOZZO, 2005, p. 45-75). Na França, esses movimentos têm seu apogeu nos anos 1950-1960.

⁶ De acordo com Ray, Christian é o primeiro, desde o ano de 1952, a pedir para fazer o voto de estabilidade na Argélia.

agosto de 1972, ele vai para Roma e durante dois anos estuda árabe e islamologia no Instituto Pontifício de Estudos Árabes (PISAI)⁷.

Seus votos definitivos acontecem em primeiro de outubro de 1976, assumindo o nome religioso de Christian-Marie de Chergé. Três anos depois, em 1979, dois acontecimentos importantes têm lugar na vida do cisterciense: a criação no mosteiro de um grupo de oração islamo-cristão, o *Ribât-el-salâm* (O Laço da Paz) e uma crise pessoal que o levou a se interrogar sobre a sua vocação trapista. Esta crise se deve ao fato de que seu amor pelo povo argelino e o interesse pela espiritualidade muçulmana era uma vocação vivida, a princípio, na solidão.

Aconselhado por seus superiores, parte para um retiro onde escreverá, na noite anterior ao Natal, o seu *Lamento à esperança* (*Complainte à l'espérance*). Eis alguns trechos da bela reflexão (DE CHERGÉ, 2010, p. 58-63):

Alguém que eu amo, lendo-me
ia pensando, como está claro
que nosso irmão, até o presente,
não sofreu.
Seu céu é jovem, e tudo é verde,
sem cinza e sem lágrimas,
a desordem diante do drama
que vos toma inteiramente, e que afervora-se
e vos devora no fundo. [...]
Escutem bem este lamento
que não pode mais esconder os medos,
o grito que se geme, e todos esses cuidados,
e o vizinho
que vos amaldiçoa, ou que vomita...
e estar aí, o dia, a noite,
estar sozinho, sofrendo o problema,
sem horizonte e sem apoio
quando a morte ronda e se foge dela. [...]
Noites da fé em agonia...
A dúvida está aí, e a loucura
de amar somente um Deus ausente
e cativante. [...]
O que eu espero, eu não o vejo...
é meu tormento, voltado em direção a Ele.
Todo sofrimento aí toma seu sentido,
escondido em Deus como um nascimento,
minha alegria já, mas, é de NOITE!⁸

⁷ Christian foi aluno do Padre Branco, Maurice Borrmans, em literatura árabe. Borrmans é considerado uma das máximas autoridades católicas sobre o islã. Foi presidente do Pontifício Instituto de Estudos Árabes e Islâmicos (PISAI). Para saber mais sobre o PISAI ver site <<http://en.pisai.it/default.aspx?>>.

⁸ A palavra "noite" em capitular é do próprio Christian.

Em março de 1984, Frei Christian foi eleito Prior de Notre-Dame de l'Atlas. Nove anos depois, em 24 de dezembro de 1993, o mosteiro recebe a “visita” do GIA⁹. Lamentavelmente, na madrugada de 26 para 27 de março de 1996, homens armados invadiram o mosteiro e sequestraram sete religiosos dentre eles Christian de Chergé. Os sete cistercienses foram assassinados e o GIA assumiu o atentado¹⁰.

2. A diferença e os seus desdobramentos

O Corão, na Sura 5, versículo 48, pode permitir-nos entrever uma pista quanto à legítima pluralidade dos caminhos de Deus na seguinte afirmação: “A cada um de vós, determinamos uma lei e um caminho. Se Deus quisesse, teria feito de todos vós uma única nação. Mas quis provar-vos pelo que vos outorgou. Emulai-vos nas boas obras. Para Deus todos voltareis, e Ele então vos inteirará daquilo em que divergis”. Christian de Chergé diz que “será preciso reler os versículos do Livro em que a diferença é anunciada, às vezes severamente denunciada, mais frequentemente ainda ofertada como um ‘sinal’ do Único e mesmo como um ‘caminho’ em direção a Ele [...]” (DE CHERGÉ, 2010, p. 113).

A grande diversidade de religiões implica, naturalmente, uma multiplicidade de atitudes e de conteúdos de oração. As diferentes especificidades, devidamente respeitadas, são possibilitadoras do *encontro na oração*. Esta é o lugar por excelência onde o fiel vive e exprime sua relação com Deus, pontua van Nispen e, assim como tudo o que podemos dizer sobre Deus, na realidade não diz Deus, a oração é também paradoxal, uma vez que ela é dirigida ao Absoluto, ao Totalmente Outro. Ela é, por um lado “plenitude e riqueza e por outro, vazio e impotência” (VAN NISPEN TOT SEVENAER, 2009, p. 145-146).

Christian Duquoc (2008, p. 172) assinala que as religiões têm parentesco que é testemunhado pelas diferentes tradições na oração. Esta experiência Christian de Chergé vivenciou na comunidade de Tibhirine. Para o jovem religioso, que buscou dialogar com o Islã, o louvor monástico e a oração muçulmana têm uma proximidade espiritual que é preciso aprender a celebrar mais (RAY, 1998, p. 114). Ele mesmo o confirma em sua profissão solene: “Eu acredito na força particular da oração onde ‘dois ou três estão reunidos em seu nome’, como na vitalidade da caridade que jorra disto”.

No texto de sua profissão, o monge assinala o acontecimento que confirmou o seu chamado a viver como “orante em meio a outros orantes”:

⁹ Por ocasião deste acontecimento o comandante do Grupo Islâmico Armado (GIA) era Sayah Attiya. Eles queriam levar Frei Luc, que era médico, para as montanhas, onde os membros do GIA se escondiam. Queriam dinheiro e também remédios. A todos esses pedidos Frei Christian negou. Lembrou ao comandante que era noite de Natal, o nascimento do Príncipe da Paz. Sayah Attiya saiu em seguida.

¹⁰ Em 23 de maio de 1996, o GIA, comandado nesta época por Djamel Zitouni, assumiu o sequestro e o assassinato dos sete monges trapistas em um comunicado datado de 21 do mesmo mês. Os monges haviam sido degolados. Algum tempo depois somente suas cabeças foram encontradas.

Para confirmar esse chamado,... houve muitas intervenções inexplicáveis em que se podia reconhecer a maneira de Deus. Tudo parece culminar para esse dia, nesse encontro solicitado por um hóspede muçulmano na paz de uma noite, após as Completas. Nossas vozes se associaram e sustentaram uma à outra para se fundir em louvores ao Único de quem nasce todo Amor. Esse “acontecimento” não é um sonho. É um fato. Como tal, ele encarnou a imensa esperança de meu chamado, e me fez viver, no espaço de três horas, o que minha fé sabia possível pelos séculos dos séculos. Doravante, como não acreditar “viável”, o dia em que Deus só desejará uma comunidade de oração em que cristãos e muçulmanos (e judeus?) se reconheçam como irmãos, no Espírito que já os une na noite. (RAY, 1998, p. 110-114)

A descrição acima diz respeito a uma noite, em 1975, em pleno Ramadã, em que Christian medita em silêncio após a Oração da noite, na penumbra da capela do mosteiro. Um hóspede muçulmano se aproxima e pede-lhe que reze por ele. Christian, então, faz uma prece a Deus: “ensina-nos a rezar juntos...”. Suas orações se sucedem e se misturam. Nas palavras de Salenson (2009, p. 45-46), “o louvor se faz comum...”. Nas anotações de Christian, ele assinala que o louvor vai além do lugar e do momento e que é preciso “remontar o tempo para descobrir todas as etapas da longa aventura de Deus em busca da humanidade, desde Abraão [...]”. Mais um amigo chega e a oração se amplia. De Chergé narra que há “uma cumplicidade a três, mais exigente para o ouvido interior que se quer disponível no caminho de cada um, estranho, desconcertante às vezes; [...]”. Deixar que a oração de cada um se dirija aos irmãos, em uma reciprocidade que “ganha novo impulso em direção ao outro” (SALENSON, 2009, p. 45-48). Acrescenta Christian-Marie que:

Nota após nota, a sinfonia se constrói na fusão dessas três expressões diferentes de uma única e mesma fidelidade, a do Espírito que está em Deus, que diz Deus! [...] juntos, a “*fatihâ*”, o “*Magnificat*” (você a repete, palavra por palavra), o *Pater* (você o conhece de cor), e, sempre e ainda, o louvor, a ação de graças (DE CHERGÉ, 2010, p. 36-37s).

Para compreender melhor esta narrativa de Christian, pode-se recorrer a Faustino Teixeira que explicita o dinamismo da busca através da oração que se expressa de maneira plural. O autor afirma que:

A oração existe no movimento da própria intencionalidade do sujeito que reconhece a carência e a intransparência da finitude e a consciência de uma “falta”: a percepção de que “o sentido do mundo encontra-se fora do mundo” (Wittgenstein). E esta carência reveste-se de uma sede e de uma busca infinita, expressando-se no ritmo multiforme e plural de orações vocais de angústia, alegria, sofrimento, esperança, muitas vezes silenciosas, outras vezes sussurradas ou ardorosamente bradadas e cantadas (TEIXEIRA; BERKENBROCK, 2002, p. 8-9).

No ano de 1986, aconteceu na cidade de Assis, Itália, em 27 de outubro, um fato de grande repercussão para a maioria das religiões: o papa João Paulo II reuniu-se com representantes das mais diversas tradições religiosas mundiais “para juntos rezar e testemunhar a natureza transcendente da paz”. O enfoque é dado à oração, em torno da qual estava sendo tecida a unidade envolta pelo “mistério da alteridade” (TEIXEIRA, 2001, p.

122, 126). Neste encontro, “não se fez uma oração em comum, mas resguardou-se a individualidade e a liberdade de cada religião”, pois, “mesmo no nível da experiência mística as diferenças não desaparecem”. Este acontecimento seria impensável antes do Vaticano II e representou um novo direcionamento, principalmente para os cristãos.

Jacques Dupuis (2004, p. 299) observa que a justificativa teológica dada por João Paulo II para o acontecimento de Assis é válida para acolher com satisfação a oração comum entre fiéis das diversas tradições religiosas de acordo com o desejo de unidade expresso no Concílio Vaticano II, principalmente na Declaração conciliar *Nostra Aetate*. O jesuíta aponta para o discurso de Sua Santidade, do dia 22 de dezembro de 1986, em que se pode ler:

Não há senão um só desígnio divino para todo ser humano que vem a este mundo (cf. Jo 1,9), um único princípio e fim, qualquer que seja a cor de sua pele, o horizonte histórico e geográfico em que vive e age, a cultura em que cresceu e se exprime. As diferenças são um elemento menos importante com relação à unidade, que, ao contrário, é radical, básica e determinante (n.3).

Esta unidade dimana do mistério da “presença ativa e universal do Espírito Santo” que se faz habitar em todas as pessoas, em todas as religiões e, em toda oração sincera que emerge do coração de todo ser humano. Dupuis (2004, p. 299) assinala que toda oração, mesmo que dirigida a um “Deus desconhecido”, quando autêntica, é fruto e obra do Espírito Santo. Assim, “pela oração, os cristãos e os membros das outras tradições religiosas estão, [...] profundamente unidos” no mesmo e único Espírito.

Também Christian de Chergé apoia a sua reflexão em uma certeza que ilumina o conjunto das relações entre os cristãos e os muçulmanos: “o Espírito está presente em cada ser humano, crente ou não. O Espírito do Ressuscitado nos precede sempre no coração do outro”. De acordo com Bénédicte Avon (2010, p. 61-75) “Christian busca tornar-nos atentos à ação desse Terceiro capaz de abrir em nossas diferenças, caminhos inesperados de comunhão”. É o Espírito o possibilitador da união acima das divergências. É Ele quem convida cada um a galgar os degraus da “escada mística”, cujos montantes são as duas “fidelidades”, a cristã e a muçulmana. Christian aponta para correspondências existentes entre os pilares do Islã e as observâncias essenciais da vida consagrada, comparando-os com os degraus da escada que estão fixados nos montantes e no mesmo nível. Esses degraus permitem “um autêntico progresso espiritual”. O cisterciense os enumera (DE CHERGÉ, 1996, p. 41):

[...] o dom de si ao Absoluto de Deus, a oração regular, o jejum, a partilha da caridade, a conversão do coração, o memorial incessante da Presença que tem um Nome (dhikr¹¹, oração jaculatória, oração de Jesus), a confiança na Providência, a urgência da hospitalidade sem fronteiras, o chamado ao combate espiritual, a peregrinação que também é interior...

¹¹ *Dhikr* significa “lembrança”. Representa o meio de alguém se lembrar que “Deus é único”, com base no Corão que exorta os fiéis a recordarem Allah com frequência e glorificá-lo, de manhã à tarde’ (33:41). Ler mais em SCHIMMEL, 2007, p. 22s.

Um alerta que De Chergé nos faz é o de resistir à tentação de querer contemplar a Face de Deus antes de galgar os degraus da escada mística. Ao subir podemos sentir a segurança de encontrar Deus “esse apoio sólido, esse rochedo consistente que cantam os salmos”, mas, aí também está seu mistério, “opaco a nossos olhos, impenetrável”, acrescenta o monge (DE CHERGÉ, 1996, p. 47). Nestes apontamentos podemos observar muito presente a reflexão escatológica do trapista, pois, quando chegamos ao cume dessa escada, que só o fazemos com a ajuda do Espírito de Deus, efetuamos a passagem desse mundo ao Pai, na reunião de todos os eleitos de Deus. De acordo com Christian é a “imensa Igreja” que, longe de estar isolada do mundo exterior, se quer em êxtase (DE CHERGÉ, 1996, p. 48).

Quando noviço, De Chergé e seus confrades realizaram um estudo sobre o tema *A oração e o homem contemporâneo* no qual Christian teve uma participação ativa. Em suas anotações pessoais sobre a oração, Christian escrevera: “Não se reza para se nutrir e voltar mais forte, mas se reza para encontrar o Bem-Amado”, e ainda, “os verdadeiros monges são livres e rezam na mais profunda liberdade” (RAY, 1998, p. 83-84).

Quanto à oração comunitária, mesmo antes de entrar para a Ordem Cisterciense, Christian sentia uma profunda necessidade de rezar em comunidade:

[...] de fundir e de sustentar sua oração naquela de uma comunidade de orantes. Ele conhece sua fragilidade, ele desconfia de seu temperamento absoluto. A comunidade será para ele um baluarte contra o risco de agir sozinho. Ele acredita que a presença de monges cristãos, cuja oração visível sete vezes por dia lembra a oração ritual dos muçulmanos, abre a porta de um encontro verdadeiro com os orantes do Islã. Sua vocação o lembra a não enterrar a oração cristã, pois, ele quer misturá-la com aquela dos crentes muçulmanos (RAY, 1998, p. 79).

3. O Ribât-el-Salâm

O testemunho de oração deixado por Christian de Chergé e seus confrades com o *Ribât-el-salâm (O Laço da Paz)* é apontado por Pierre-François de Béthune, Secretário Geral do DIM¹², como “o verdadeiro laço da paz e como a única garantia durável da Paz” (SODRÉ, 2005, p. 239). Esta “exige sensibilidade e respeito às diferenças” em uma abertura ao outro e que ocorre mais facilmente no exercício da oração. As diferenças não podem deter “uma busca que é comum e que vem expressa numa oração”, pois esta “vem acompanhada de uma eficácia *suis generis*, capaz de transformar a fisionomia do mundo”, como afirma Teixeira (TEIXEIRA; BERKENBROCK, 2002, p. 10).

Ray (1998, p. 58-59) assinala que Christian sentia-se deslumbrado pela beleza da oração muçulmana. Ele entendia que o chamado do muezzin era dirigido também a ele. Em 1979, juntamente com o padre Claude Rault¹³, Frei Christian funda um grupo de ora-

¹² DIM: Diálogo Inter-religioso Monástico.

¹³ Padre Branco, hoje bispo da diocese de Laghouat Ghardaïa, Argélia. Ele conheceu Christian quando fez um retiro em Tibhirine, no ano de 1976. A simplicidade do lugar, a pobreza, a vida fraterna e a assiduidade dos monges à oração, tocaram-lhe profundamente. Passa a encontrar-se, com mais frequência, com Christian de Chergé (RAY, 1998, p. 133).

ção formado por alguns cristãos e muçulmanos. Chamaram-no de *Ribât-el-salâm*, O laço da Paz (RAY, 1998, p. 134. RAULT, 2008, p. 111-131).¹⁴ Os membros cristãos do grupo firmaram o propósito:

[...] de viver uma solidariedade espiritual com os que estavam à sua volta: vivendo fraternalmente ao lado de seus amigos muçulmanos, em particular os mais humildes, e reconhecendo o Islã como um caminho espiritual até aventurar-se em sua tradição e em sua oração (RAY, 1998, p. 134).

Poucos meses depois, no Natal de 1979, o confrade de Christian de Chergé, Frei Jean-Pierre encontra, por acaso, um membro da confraria sufi Alawi¹⁵ que desejava conhecer a comunidade dos monges. Em 1980, membros da confraria e monges encontram-se na hotelaria do mosteiro, e as orações de uns sucedem as dos outros. Os sufis pedem a Christian para “caminhar com os cristãos, não nos debates dogmáticos, mas na oração”.

Christian de Chergé (2004, p. 506), na reunião do Capítulo de 11 de agosto de 1994, fala aos seus confrades sobre os Alawis:

O instinto dos Alawis nos convida à oração e não ao diálogo sobre a fé. “Deus quer inventar o novo entre nós: dar-lhe disto a possibilidade. Isso somente se pode fazer na oração”. Em seguida, descemos a montanha, mas as relações mútuas mudaram; não se pode mais pretender-se estrangeiros uns aos outros, nem *a fortiori* se excomungar. Será mesmo preciso considerar o que se passou entre nós para “alargar o espaço da fé”.

A partir do quarto encontro do *Laço da Paz*, cristãos e muçulmanos se reuniam para um diálogo através da oração. Em cada encontro havia a partilha de um tema escolhido, alternadamente, pelos cristãos e pelos muçulmanos. Claude Rault (2008, p. 32, 80) observa que esta iniciativa, no início, era vista com um pouco de suspeita da parte de alguns membros da Igreja. Mas, ele afirma que a missão dos discípulos de Jesus Cristo em meio muçulmano é, primeiramente, de atar relações de amizade, de estima e de reconhe-

¹⁴ *Ribât* significa laço, ligação e designa também os mosteiros fortificados nas fronteiras do Islã, onde os “monges-soldados” ficavam em vigília. De acordo com Ray, “quando aumentou na Argélia a influência de um Islã integrista, defendendo a exclusão do que não é muçulmano, o grupo abandonará o termo de *ribât* que poderia ser mal interpretado. Eles conservam o nome de “Lien de la paix” [Laço da Paz]. O *Ribât-el-salâm* é muito próximo à intuição de Louis Massignon que instituiu no Cairo a *Badalya*, um grupo de oração em solidariedade aos muçulmanos.

¹⁵ A Ordem sufi alawita da Argélia foi fundada no ano de 1928 pelo xeque Ahmad al-Alawi (1869-1934). O nome é em honra ao genro do Profeta, Ali. Para Häring (1997, p. 127 [703]), “O sufismo sempre foi um assunto de comunidades religiosas, que determinaram plenamente a consciência e a atitude dos muçulmanos piedosos e que sempre de novo se abriram para as idéias da amabilidade, da misericórdia e da não-violência. Sempre de novo estas comunidades foram combatidas pelas correntes ‘ortodoxas’ orientadas para a doutrina, ou pelas correntes nacionalistas e voltadas para a violência. A razão é fácil de compreender: Aqui o que ocupa o lugar central não é a luta para a defesa do islamismo, mas o mergulhar na misericórdia de Deus, que quer fazer valer seu direito neste mundo. Com isto não chega ainda a ser formulado o princípio do amor aos inimigos, como limite extremo, porém lançou profundas raízes uma espiritualidade do amor ao próximo e da disposição para a reconciliação”. Esse movimento deu origem “a uma poesia mística magnífica”, nas palavras de Ray (1998, p. 135). Contudo, o Islã oficial dos ulemás o considerou um movimento herético e foi assim que um dos grandes místicos muçulmanos, Al Hallâj, foi condenado à morte e crucificado em 922.

cimento mútuos com os irmãos e irmãs da Argélia. Talvez por isto ele definisse o *Ribât-el-salâm* mais como uma experiência de “fraternidade espiritual” vivida no seio da Igreja e no seio do Islã entre parceiros cristãos e muçulmanos do que como um grupo de diálogo islamo-cristão, propriamente dito (RAULT, 2008, p. 111).

O prior de Notre-Dame de l’Atlas se interessava, essencialmente, pelos místicos e pela religião do povo. A sua vinda para a Argélia foi para realizar a vocação de viver essa ligação espiritual com os muçulmanos, nos diz Ray (1998, p. 98, 142-143). Esta vocação é partilhada por muitos outros cristãos, vindos de toda a Argélia. Até mesmo os seus confrades, a princípio reticentes, foram impregnados do “espírito do *Laço da Paz*”. Dois deles, Frei Michel e Frei Christophe, juntaram-se a Christian nesta empreitada.

Salenson (2009, p. 232) assinala que essa experiência no *Ribât-el-salâm*, com a confraria sufi, foi, para Christian, a confirmação de que “a oração é o lugar privilegiado do encontro, não somente porque ela é vivida no meio e em comunhão com os orantes do Islã, mas também porque ela é um recurso privilegiado de encontro efetivo”. Para De Chergé (2004, p. 161) isto que as religiões têm em comum – a oração – é uma via privilegiada do diálogo inter-religioso. Ela é o atalho para se chegar ao coração do Criador, pois é

Precisamente busca do Único ao qual ela se dirige, e ela é, ao mesmo tempo, resposta ao Único que toma a iniciativa de suscitá-la. Esta iniciativa se exerce de mil maneiras diferentes, de tal sorte que ela une cada um aí onde ele está para dar-lhe o gosto da Presença e da relação. [...] Ele [Deus] ignora a divisão e o exclusivismo.

Introduzindo uma partilha entre um grupo de padres, em dezembro de 1978, o monge cisterciense (DE CHERGÉ, 2010, p. 46-56) assinala três convicções sobre a oração que ele mesmo experimentou. A primeira é a de que ele, Frei Christian, é uma “casa de oração”. Ele foi construído por e para Deus e é do interior que o Espírito de Jesus vem e opera e é ele quem sugere que rezar e amar se faz uma única coisa. O lugar desta primeira convicção é a oração pessoal. É aí que o cisterciense se firma,

[...] como religado a Deus, amado por Ele, entre suas mãos, mesmo quando essa oração é um enfrentamento (combate de Jacó, oração de angústia de Jesus). E eu sei que eu posso perder o fio desse amor às vezes tão desconcertante, e tão tênue na noite, se ele vem a me faltar nessa hora que ele me pediu para vigiar “para não cair em tentação”.

A segunda certeza de Christian-Marie é a de que essa “casa de Oração” que é ele mesmo, ele o deve ser para todos os povos. Em Tibhirine ele sente que isto é verdadeiro e eficaz, pois em sua própria comunidade existem várias nacionalidades, assim como na comunidade cristã da Argélia, que ele diz ser tão cosmopolita em suas assembleias litúrgicas e ainda, mais diretamente quando ele necessita ser uma “casa de oração” para o povo que se constitui seu próximo, o mais próximo.

O lugar dessa segunda convicção, de acordo com o monge, é “a Eucaristia, primeiramente e muito especificamente”. Ela é verdadeiramente o lugar “de todos os ‘*hamdu lilla*’ (Louvor a Deus!), como de todos os atos de amor, de todos os desprendimentos, de

todos os sacrifícios, como de toda meditação da Palavra”. O Ofício dos salmos é o segundo lugar desta convicção, pois, de acordo com Christian,

[...] os salmos restituem concretamente esse povo universal em sua relação com Deus, instintiva ou vacilante, sofredora ou amorosa, tão frequentemente desesperada. [...] Esse Ofício das Horas, São Bento o chama em sua Regra: Opus Dei... Eu acredito que se trata, com efeito, de uma forma autêntica e elementar de COOPERAÇÃO.

A terceira convicção do monge é que uma “casa de oração” é também a “caverna de um assaltante”. Christian irá dizer que este assaltante é ele, mas não ignora que é também o seu irmão, “mais ou menos”. Ele prossegue, refletindo que: “Esse assaltante que me habita quer que haja barganhas e rapina em minha vida consagrada. Ele conhece mesmo a tentação de se fazer amigos por uma ninharia, com os bens da eternidade, de certo modo”, comparando-se mesmo ao fariseu do Evangelho (DE CHERGÉ, 2010, p. 53-54)¹⁶. O cisterciense assinala que, muitas vezes o “assaltante” que estava em alguma parte de seu ser tornava a oração mais difícil. Mesmo quando o religioso a percebia “como uma necessidade vital”, à qual ele não poderia escapar, havia a tentação de “descobrir outras urgências” para evitar “um minuto de verdade” sobre ele ou sobre a sua relação com Deus e com os outros (DE CHERGÉ, 2010, p. 54-55).

O lugar desta última convicção é a reconciliação. Ele sugere que se veja além do rito sacramental designado sob esse nome. Assim, “na presença do Deus de Misericórdia, eu devo, primeiramente, deixar-me reconciliar comigo mesmo, tal como eu sou, na paciência e no humor, e terminar por aceitar-me a mim mesmo [...]”, afirma De Chergé. Ao mesmo tempo, ele deixa Deus reconciliá-lo com os outros “tais como eles são”. Mas, para realizar isto na sua vida e na vida de cada um, só o Único Misericordioso, que convida todos a serem “servidores, amigos, ministros dessa misericórdia universal”, pois, o mundo tem necessidade dessa misericórdia.

Na experiência do prior de Tibhirine, pode-se perceber como diz D’Escrivan (2010, p. 174), que a oração tem um lugar central, pois, é aí que “ele vê o verdadeiro fermento de comunhão; comunhão na diferença integrada, comunhão na diferença reconhecida e assumida”.

Concluindo

O documento *Diálogo e Missão*, do Secretariado para os Não-Cristãos, da Igreja Católica, elenca uma série de formas de diálogo e especificamente em seu número 35 aponta para um diálogo em nível mais aprofundado em que homens e mulheres, “radicados

¹⁶ A parábola do fariseu e do publicano, contada por Jesus, encontra-se em Lc 18, 9-14: O fariseu rezava, agradecendo a Deus por ser melhor que todos os outros, inclusive o publicano. Este, ao contrário, consciente de seus pecados “não ousava sequer levantar os olhos para o céu” e rezava

em suas respectivas tradições religiosas podem compartilhar as suas experiências de oração, de contemplação, de fé e de compromisso, expressões e caminhos da busca do Absoluto”. Este diálogo leva ao desenvolvimento, ao enriquecimento e ao aprofundamento da própria fé que cada um traz consigo.

Christian e seus confrades se definiam como “orantes entre outros orantes” e isto caracterizou a vida do mosteiro de Tibhirine. Rezar, acolher e ser acolhido era o testemunho de toda a comunidade de Notre-Dame de l’Atlas, cuja confiança estava em Deus que sempre tomava a iniciativa: quer na oração, quer na hospitalidade recíproca. Rezar e trabalhar: é a Regra de São Bento que os monges de Tibhirine, impulsionados por Christian, colocavam em prática não só no mosteiro, mas junto com a comunidade da vila, em uma presença de total solidariedade em que “sino e muezzin se correspondem ou se sucedem, no interior do mesmo recinto” e convidam, cristãos e muçulmanos, à oração e à comunhão (DE CHERGÉ, 1997, p. 19).

Percebemos que a oração pode fornecer pontos de contato e ampliar em direção à oração inter-religiosa, servindo como oportunidade de comunicação espiritual, expressando a reunião de todos os filhos de Deus (DIM, 1998, p. 11-12). Sem uma oração comprometida e coerente não pode haver encontro com o outro. Em todo caso, deve-se estar atento para não reduzi-la “a um pequeno denominador comum”, pois corre-se o risco de perder a riqueza própria de cada tradição. A oração inter-religiosa poderia ser vivida como uma peregrinação, como um caminho aberto, “como um sinal apontando em direção ao mistério de Deus” (DIM, 1998, P. 4-5).

Referências

- ABD-EL-JALIL, Jean [Mohammed]. La prière musulmane. *La Prière. Cahiers de La Pierre-qui-vire*, v. 43. Paris: Desclée de Brouwer, 1954, p. 194-198.
- AVON, Bénédicte. La visitation ou le mystère de la rencontre. In: CLÉMENT, Anne-Noëlle [et al.]. *Le Verbe s'est fait frère: Christian de Chergé et le dialogue islamo-chrétien*. Paris: Bayard, 2010, p. 61-75.
- BEOZZO, José Oscar. *A Igreja latino-americana às vésperas do Concílio: história do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- COMISSÕES do DIM / MID (Diálogo Inter-religioso Monástico). Document 5. Réflexions théologiques sur La prière interreligieuse. Bulletin n. 6, juillet 1998. Disponível em: <<http://www.msbento.org.br/Publicacoes/DIM/DIM.htm>>.
- D'ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d'Islam ?*: Notre-Dame de l'Atlas au Maroc. Paris : Du Cerf, 2010.
- DE CHERGÉ, Christian. *Dieu pour tout jour*: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996. Montjoyer: Abbaye Notre-Dame d'Aiguebelle, 2004. Collection Les cahiers de Tibhirine.
- _____. L'échelle mystique du dialogue. Texto publicado na revista *Islamochristiana* n° 23, 1997, pp.1-26. Disponível em: <<http://hiwar.blogs.usj.edu.lb/2011/04/19/lechelle-mystique-du-dialogue/>>. Acesso em: 24/10/2012.

- _____. *L'Invincible espérance*. Textes recueillis et présentés par Bruno Chenu. Paris: Bayard, 2010.
- _____. *Sept vies pour Dieu et l'Algérie*. Textes recueillis et présentés par Bruno Chenu. Paris: Bayard; Centurion, 7.ed, 1996.
- DECLARAÇÃO Nostra Aetate. In: VIER, Frederico (Coord.). *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*, 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.
- DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004.
- DUQUOC, Christian. *O único Cristo: a sinfonia adiada*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- HÄRING, Hermann. Apostar no que é bom: superando a violência em nome das religiões, p. 127 [703]. In: *Concilium*, fasc.272, v. 33. Petrópolis: Vozes, 1997/4, p. 122[698]-143[719].
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/ EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- RAULT, Claude. *Désert, ma cathédrale*. Paris: Desclée de Brouwer, 2008.
- RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*. Paris: Bayard; Centurion, 1998.
- SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*. Marseille: Publications Chemins de dialogue; Montrouge: Bayard, impr. 2009.
- SECRETARIADO para os Não-Cristãos. *A igreja e as outras religiões*. São Paulo: Paulinas, 2000, n. 30 (Diálogo e Missão).
- SCHIMMEL, Annemarie. *Introducción al sufismo*. Barcelona: Kairós, 2007.
- SODRÉ, Olga Regina Frugoli. *Monges em diálogo a caminho do absoluto: estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico*. 2005. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- TEIXEIRA, FAUSTINO. O paradigma de Assis. *Concilium*, fasc. 291. Petrópolis: Vozes, 2001/3, p. 122 [424] - 133 [435].
- TEIXEIRA, Faustino; BERKENBROCK, Volney (Org.). *Sede de Deus: orações do Judaísmo, Cristianismo e Islã*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- VAN NISPEN TOT SEVENAER, Christian. *Chrétien et musulmans: frères devant Dieu ?* Paris: Les Éditions de l'Atelier; Les Éditions Ouvrières, 2009.

GT 8: RELIGIÃO, ARTE E LITERATURA

Coordenadores: Prof. Dr. Alex Villas Boas – LERTE-PUC-SP;
Prof. Dr. Joe Marçal Santos – PUC-RS

Ementa: 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 PROPOSTA DE UMA TEOPATODICEIA: TEOLOGIA E LITERATURA COMO BUSCA DE SENTIDO

Alex Villas Boas*

Resumo: O presente trabalho visa apresentar a questão da teopatodiceia como busca de sentido da vida, a partir da logoteoria de Viktor Emil Frankl, (1905-1997) e da perspectiva da mística como lógica de conhecimento existencial em Karl Rahner (1904-1984) por meio de um pensamento poético teológico como elemento formal que explicita a dimensão existencial das fórmulas teológicas, bem como a capacidade de transcendência da literatura. Ambas expressões se interpenetram na percepção de um excesso de sentido, como modo de afirmar que se pode captar o Mistério de que é possível dar sentido a Vida apesar de seu absurdo.

Palavras-chave: Teologia e Literatura, Teopatodiceia, Logopatía, Mística e Existência.

“o autêntico cristianismo
e a autêntica poesia
possuem uma afinidade íntima”
Das Wort der Dichtung und der Christ, Karl Rahner

Introdução

O presente trabalho tem como *objeto material* da pesquisa a busca de sentido da vida e o que a teologia tem a contribuir com a questão. Para compreender melhor essa categoria, adotamos o instrumental da logoteoria de Viktor Emil Frankl no qual o *sentido* não é uma mera abstração teórica, mas algo que diz respeito à *essência* humana, uma vez que sua gênese não está na pergunta que o ser humano faz a vida, mas sim que a vida mesmo provoca. Deste modo, a questão do sentido da vida se impõe, ainda que nem sempre formulada desta maneira, quando o sentido da vida se esvai, quando a vida absurdamente não faz sentido, sendo, portanto, a tragédia, a categoria por excelência em que o ser humano toma consciência de sua condição, e que lhe obriga a mudar o seu olhar sobre a realidade de si e de seu entorno. Outra categoria fundamental na logoteoria é a experiência do amor, como manifestação da capacidade humana de doar beleza ao mundo, e assim penetrar ainda *mais* na *essência* humana, no *Humano do humano*, que Frankl chama de *patodiceia* (FRANKL, 1978, p. 243).

A interlocução da teologia não se dá de maneira fortuita, mas epistemologicamente convergente a partir da categoria da *existência cristã*, como sendo outro modo de se falar do que se chama *antropologia teológica*, motivo pelo qual se elege a teologia rahneriana para

* Doutor em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. alex@teoliteraria.com.

composição de uma *teopatodiceia* da existência. No tocante ao *elemento formal* da pesquisa sobre a possibilidade de uma teopatodiceia, é que se procura o diálogo entre teologia e literatura, vendo nesta uma *forma* privilegiada de desvelamento de *sentido*.

1. A morte de Deus e a busca de Sentido

Quando o *Zarathustra* de Friedrich Nietzsche (1844-1900), enfasiado de sua sabedoria, desce da montanha para anuncia-lá aos demais e assim voltar a “tornar-se humano”, é indagado no caminho a respeito de sua intenção, por um *santo* que segue em sentido contrário, ao que responde: “Amo os homens”. E tal santo lhe retruca:

Pois por que – disse o santo – vim eu para a solidão? Não foi por amar demasiadamente os homens? Agora amo a Deus; não amo os homens. O homem é para mim, coisa sobremaneira incompleta. O amor pelo homem matar-me-ia (NIETZSCHE, 2009, p. 06).

Talvez esteja nessa controversa questão da morte de Deus a principal questão para a teologia moderna, sentida na sua forma mais cruel e que marcou toda uma época de como a questão do *amor a Deus* leva à *apatia* pelos homens. Na antiga cosmovisão do mundo, Deus era o personagem mais importante para sua compreensão. Por sua formulação metafísica, substituíam os deuses gregos e fundamentava com isso um sentido de sociedade e de vida. As contradições dessa sociedade e a tentativa de sustentá-la em nome de Deus acabaram por debilitá-lo até a morte. Para Jaspers, o Deus que morre em Nietzsche é vitimado pelo cristãos (JASPERS, 1955, pp. 24-25). Vattimo vai mais além e diz que é a religiosidade dos cristãos (VATTIMO, 2009, pp. 38-39). A morte de Deus coincide com o “fim” de uma certa metafísica, sobretudo da escolástica tardia, que dava sustentação a um modo de sociedade. O que Nietzsche está chamando de “morte de Deus” é possível ser lido como a morte da teodiceia leibniziana, ou seja, o fim de uma metafísica com que Deus é constituído e na qual o pensamento e a vontade do homem estão circunscritos aos limites de Sua vontade, imposta à condição humana.

A teodiceia (LEIBNIZ, 1995, p. 6) substitui o projeto filosófico de uma *patodiceia*, transferindo a resposta existencial a Deus, cristalizando uma figura teológica que subverte a consciência de justiça em lógica justificativa da tragédia, e até mesmo na justificativa da injustiça como vontade de Deus. A teodiceia sustenta o *status quo* e a *patodiceia* se pauta por um saber que provoca o questionamento, primeiramente de si, e a seu meio, anestesiando a necessidade do indivíduo de responder [*diké*] aos fatos que se lhe impõe, afetando-o [*pathos*] na vida concreta, exigindo dele a elaboração de um pensar adequado [*logos*]. Deste modo, a teodiceia é a responsável cultural pela apatia social..

De modo contrário, para Nietzsche a realidade humana é percebida pela tragédia, ou ainda pelo modo como os gregos a elaboravam, isto é, pela reinvenção poética e/ou artística da vida diante do sofrimento, pois só com os olhos da arte se pode mergulhar no coração do mundo (NIETZSCHE, 2006, pp. 27-31). O pensamento trágico tem como característica o sofrimento proveniente da paixão de viver e provoca uma resposta à vida

concreta (NIETZSCHE, sd, § 38-40). A recusa da teodiceia é que permite reinaugurar a *patodiceia* da existência considerando a angústia como solicitação de um sentido que personalize a existência. A *patodiceia* pode ser entendida como busca de algo pelo qual a vida se dê em consumação, de modo que *co*-responda à sua *vontade de sentido* com algo ao qual possa dedicar a existência. Há no ser humano um *pathos*, uma capacidade de internalizar os fatos naquilo que se lhe afeta e ao mesmo tempo indica uma falta real ou ilusória, que inaugura uma tarefa valorativa, de se conhecer enquanto sujeito de desejos, como que uma necessidade de *paixão* no qual a vida ganha sentido apesar de seu absurdo. Em Frankl, não necessariamente a vida faz sentido, mas sim que o absurdo da existência não é absoluto, e a vontade de sentido anseia por descobrir aquilo pelo qual a vida passa a valer a pena de ser vivida.

Tal inquietação existencial é o que Jauss chama de *horizonte de expectativas* (JAUSS, 1977, pp. 55-59), e carrega uma correlação com o que Frankl chama de *vontade de sentido*. O pensamento poético por sua vez oferece uma possibilidade de melhor desvelar essa vontade de sentido, dando forma às inquietações afetivas e expectativas do indivíduo leitor/ouvinte, se desvelando um horizonte de sentido que doa uma nova possibilidade de existência marcado por uma beleza identificada na forma literária. Nesse sentido o que se chama aqui de pensamento poético visa despertar não somente uma inteligência do sentido, mas, sobretudo a vontade de sentido, origem de sua busca que resulta na responsabilidade existencial e na liberdade livre para decidir-se pelo que dá sentido apesar de todos os condicionamentos, pela identificação com uma imagem significativa que vem ao encontro da busca.

Ademais, para a patodiceia a poesia é a *forma* privilegiada de captar um sentido por proporcionar “vivências interiores e percepções” (PINTOS, 2007, p. 22s). Ao falarmos, aqui de poesia¹ enquanto *forma* de patodiceia, não se trata somente de um “empréstimo de linguagem” (BARCELLOS, 2000, pp. 9-30), mas de um empréstimo de uma forma de pensar, dentro da concepção estética no qual a função da forma é manifestar a beleza, e assim se fala aqui de um pensamento poético, enquanto *forma* de manifestação crítica da beleza na existência, enquanto busca por um sentido verdadeiro, como modo de apreensão de categorias de discernimento para a formação da consciência e da práxis:

É o pensamento que se deriva por um profundo e intenso sentimento ou, mais que o pensamento mesmo, o conhecimento que ele é capaz de gerar (pois todo sentimento profundo é também um profundo ato de conhecimento) [...] Os pensamentos que surgem em seu interior como consequência das percepções iluminadoras é pensamento poético. O que um poeta pode dizer no interior de um poema como consequência de uma intensa percepção da realidade, seja qual for sua parcela, isso pode ser pensamento poético (RÚPEREZ, 2007, pp. 67-68).

¹ Ao falarmos de poesia o fazemos em sentido lato, ao modo de fazer referência a *poiésis* como resultado da criação literária, comportando assim, os demais gêneros literários, mesmo que nesse trabalho se privilegie o gênero do poema (MOISÉS, 2003, pp. 103-226).

Deste modo, o pensamento poético visa não somente uma aproximação da consciência ao mais verdadeiro, mas uma aproximação que atinja a subjetividade, essencialmente afetiva, pela experiência poética do texto ou da imagem, para uma recepção performativa do sentido textual ou artístico como iconográfico de um sentido existencial, contido na *poiésis*, como maiêutica do *Logos*, pois “*a verdade subjetiva faz parte da verdade objetiva para se tornar eficaz*” (RATZINGER, 2007, p. 57; LIBANIO, 1992, pp.162-194). Diferente do texto ou da imagem poética de *per si*, o pensamento poético visa uma mediação discursiva, oferecendo assim condições para a hermenêutica (GEFFRÉ, 2004, pp. 29-64), de modo a dar lentes para que a visão seja lúcida, a fim de não somente compreender o texto, mas se compreender diante do texto.

O texto literário fomenta como *mimesis* da vontade de sentido uma reinvenção da existência a partir de sua capacidade de desocultamento do interior. O sentido vai se configurando pela vivência ou “realização de valores” na imaginação que permitem permanecer no horizonte significativo de uma experiência de sentido. Assim, a poesia é um modo privilegiado de patodiceia, por ser a poesia noodinâmica, em seu movimento do texto à ação, como capacidade de responder aos apelos da existência:

Não perguntamos mais pelo sentido da vida, mas nos experimentamos a nós mesmos como os indagados, como aqueles aos quais a vida dirige perguntas diariamente e a cada hora - perguntas que precisamos responder, dando a resposta adequada não através de elucubrações ou discursos, mas apenas através da ação, através da conduta correta. Em última análise, viver não significa outra coisa que arcar com a responsabilidade de responder adequadamente às perguntas da vida, pelo cumprimento das tarefas colocadas pela vida a cada indivíduo, pelo cumprimento da exigência do momento (FRANKL, 2005, p. 48).

Deste modo, o pensamento poético é logopático na medida em que traduz os anseios humanos e seu desejo de ir além de si. O *übermensch* nietzschiano é relido em Frankl como um *metahumano*, ou seja, como *humano do humano*, e ainda aquilo que dá sentido ao humano, o *Logos*. Há uma perspectiva *apofática* da metafísica, um reconhecer do Mistério como excesso de sentido que sobrepõe à condição de absurdo da existência. Deus não é visto como em uma teodiceia, mas como participante da *patodiceia* humana, como uma presença misteriosa e desconhecida que se faz perceber como uma força de sentido quando o sentido se esvai. A questão de Deus em Frankl não se revela, mas está na condição de permitir uma descoberta de sentido sob o véu de um mistério. Deus aqui está ligado ao mistério da vida que é capaz de se refazer e se revelar como prenhe de sentido, dentro de um *eterno retorno* na tensão de Apolo e Dionísio, entre a descoberta de sentido e o sentido que se esvai. A diferença entre a *patodiceia* nietzschiana e a frankliana é exatamente que no primeiro se recusa o Deus “da teologia” em forma de teodiceia tributária da escolástica decadente como fundamento que elimina o *pathos* humano, e no segundo Deus é visto “fora da teologia”, e mais especificamente falando da teodiceia, porém dentro da perspectiva da existência, como uma constatação de que Deus, sem pré-definições, ou atematicamente é possível de ser pensado enquanto mistério *desconhecido* da

vida que mesmo em sua tragicidade, ainda pode descobrir um sentido. Deus é o Mistério da possibilidade de sentido da vida, o *Logos*.

A *poiésis* da literatura é um “acontecimento” que permite encontrar o “sentido da sua própria situação da vida” a partir “relação de intimidade que se estabelece entre leitor e leitura” (PINTOS, 2007, p. 21; OUKNIN, 1996, pp. 197-210). Para a logoteoria, a literatura e “seu poder de penetração é admirável” exerce um efeito catalisador para a busca de sentido “efetivo”, pois sua mensagem chega de “surpresa” e “mobiliza no indivíduo seu poder de resistência” e o “que resta de são” para a superação das adversidades. A leitura da literatura vai introduzindo o indivíduo em “estado de meditação”, a fim de “dar algum nome” à “vivências interiores e percepções”, que vão assim “adquirindo maior intensidade” de sentido na medida em que se identifica intelectual e emocionalmente com o movimento da *poiésis* do texto literário, incorporando-o. A *poiésis* é capaz de “operacionalizar os fundamentos filosóficos” (PINTOS, 2007, p. 22; 43).

2. A Teopatodiceia como base para o pensamento poético teológico

Destarte, o objetivo desse trabalho é precisamente identificar a teopatodiceia como recepção teórica da patodiceia frankliana, afim de melhor explicitar a *existência cristã* como substrato teosemântico da antropologia teológica, ou ainda, como modo de recuperar a mistagogia como ato primeiro da teologia, reformulada como busca de sentido, e mesmo vendo a *teo-logia* como pergunta pelo sentido [*logos*] de Deus [*Theós*] na busca de sentido humana. Para esse diálogo, se elegeu a teologia de Karl Rahner, por sua concepção de mistagogia inaciana, como *lógica de conhecimento existencial*, e pelo fato de que o próprio autor indica o caminho da logoterapia frankliana, por sua capacidade de oferecer condições de possibilidade de mistagogia para o indivíduo após a Modernidade:

Tal mistagogia que ajudasse a pessoa a se tornar consciente do fato de que essa experiência de transcendência [*Transzendenerfahrung*] ocorre, repetidamente e sem ser denominada, em seu trato imediato com o mundo concreto, poderia ser possível para cada pessoa em particular somente numa conversa individual, numa logoterapia [*Logotherapie*] individual (RAHNER, 1984, p. 68)².

Aqui concordamos com a perspectiva de que a teologia historicamente, como busca de um princípio de não contradição da questão de Deus, procura ser um “discurso verdadeiro”, e a literatura como “manifestação artística”, procura ser um discurso privilegiado da beleza, porém ambas, “podem se relacionar sem perder suas características específicas”, permanecendo para a teologia a “questão da verdade”, e para a literatura a “ques-

² “Eine solche Mystagogie, in der der einzelne Mensch darauf aufmerksam gemacht wird, daß sich in seiner unmittelbaren Hindwendung zur konkreten Welt immer wieder namenlos diese Transzendenerfahrung wirklich ereignet, könnte beim einzelnen Menschen nur im Einzelgespräch, in einer individuellen Logotherapie möglich sein”.

tão da beleza”. Sendo assim, a interação é possível, na medida em que, tal qual a metafísica tradicional, o Ser é o horizonte de convergência, a partir da teopatodiceia, o sentido da vida é para onde foca o *mirandum* da teologia e da poesia, ambas em seu modo próprio de ser responsável pelo mundo, porém fundando um discurso no qual se manifesta, *tanto* mais a beleza da verdade *quanto* maior for a verdade da beleza, revisitando as categorias de afirmações absolutas como portadoras de densidade de sentido, mas que “apontam para uma promessa” e não uma certeza empírica (MANZATTO, 2012, p. 15), porém uma promessa que mesmo “ainda não” se realizando [plenamente], faz *sentido* “agora” doando verdade e beleza no tempo da existência, e eis a pertinência do diálogo entre teologia e literatura, em sua capacidade de dar forma de verdade e beleza ao Mistério, que se faz *factum*, e assim nos interpela pelo *affectum*, sendo este uma reminiscência do fatos.

Logo, não se trata de uma relação ancilar, mas de uma *convergência* das perspectivas, devido à *afinidade íntima*, entre poesia e teologia, segundo Rahner, pela comum natureza de *escuta*. Ao falarmos de *convergência teológica literária*, é outra maneira de dizer aquilo que chamamos em outro trabalho de *arrebol teológico-literário* (VILLAS BOAS, 2011, p. 14; 25-43), e diz respeito a uma complexificação teórica que integra *poiésis* [indiferente ao fato de serem religiosas ou não, pois, permanecem poéticas], e *logos* com o mesmo fim da lucidez da visão, a fim de se alcançar a transparência para a transcendência, sendo já a transparência parte da transcendência, enquanto disposição afetiva para auscultar o sentido da vida enquanto horizonte que comporta a função de hipodigma³.

3. Do otimismo estético ao otimismo trágico

A tentativa de superação do racionalismo teológico no século XX levou a inúmeros projetos teológicos, e entre eles se encontra a *estética teológica* que visa a percepção da manifestação divina, remetendo-se a noção de *Gestalt*, em que a *figura divina* deve ser uma manifestação da beleza de Deus pela qual configura a existência a Ele. O que distancia a *visão* da *percepção* dos “olhos da fé” está fundado na alienação metafísica e na racionalidade individual que reduz a Verdade a uma opinião pessoal, a uma verdade do ego. Uma das tarefas principais da *estética teológica*, portanto, é promover uma consciência *metanoética*, reintegrando epistemologia e metafísica, entendida como ontologia.

Contudo, a *estética teológica* incorre em um risco de não-recepção por ser lida como atual forma daquilo que Harnack chamou de “otimismo estético” (HARNACK, 1964, p. 112)⁴ da visão de mundo agostiniana em que a contemplação do mundo privilegia, mesmo em seu aspecto sinistro, a Providência divina advogando uma maestria para a

³ *Hipodigma* é uma categoria da biologia sistemática, e de modo geral diz respeito às características comuns entre determinadas espécies, utilizadas para a taxonomia da classificação biológica. Hipodigma diz respeito então às características em comum entre o ser humano, a baleia e os macacos, que os classifica como mamíferos. (ATRAN, 1990).

⁴ “*ästetisch Optimismus Weltbetrachtung*”.

condução de um jogo de conflitos, em que o “menos bom” está em “consonância com o melhor” de modo que “até o imperfeito contribue para a perfeição” da “beleza do universo”, e que podem ser identificadas em formas de teodiceia, procurando vincular os interesses da teocracia a uma tentativa de dizer que ali estava a vontade de Deus. Nesta proposta, se prefere o *otimismo trágico* a fim de não atenuar o drama do conflito humano, privilegiando a patodiceia em oposição à teodiceia.

A *recusa* ou a *não recepção* de Deus na literatura se deu como *destruição poética* da teodiceia em nome de uma sensibilidade ética de época que foi sendo cunhada como alteridade dentro do horizonte de expectativas do indivíduo moderno. A *Estética da Recepção* já havia apontado que a forma de pensar que desconsidera a subjetividade, ou seja, sensibilidade do outro, é no mínimo, potencialmente autoritária e engendra no imaginário social a possibilidade de formas de autoritarismo, e o conseqüente não reconhecimento da alteridade e do conflito como dimensões fundamentais da existência. A literatura nesse sentido colabora como depuradora moral *provocando* a repensar as formas históricas de cristandade reminiscentes na mentalidade cristã. O reconhecimento da crítica literário-histórico-social tem um efeito redentor ao horizonte de expectativas do indivíduo afetado por formas de apatia institucional, ao mesmo tempo em que reforçar um otimismo estético, reforça a não-recepção do discurso teológico.

Deste modo, em se tratando do universo da literatura a questão estética vem ao encontro da mudança de época em que o indivíduo se orienta pela *perspectiva*, mais que isso, permite que a questão da *poiésis* seja visto como uma construção e experimentação de imagens de mundos [*Weltbild*], que alarguem a própria percepção de si e de seu entorno, como antropologia literária, ou seja, como “forma não teórica de conhecimento” (BARCELLOS, 2008, p. 54) do humano, que se exprime, portanto, por meio de imagens e símbolos valorizando o elemento existencial do objeto de conhecimento e assim dialoga com horizonte de expectativas do indivíduo, como hermenêutica de uma busca de sentido. A *poiésis* contemporânea, por sua redescoberta da *mimesis* (HAMBURGER, 1986, pp. 39-135) se abre como *aisthesis* que ilumina a própria existência, enquanto forma de se conhecer diante do texto oferecendo imagens que articule sua experiência existencial, bem como provocando a uma *catharsis* da situação pática do ouvinte/leitor em direção a uma atitude como resposta àquilo que se lhe afeta a existência, ou ainda como aqui categorizamos como *patodiceia*. A *poiésis* dentro de um otimismo trágico é um elemento privilegiado para oferecer um *logos* ao *pathos* enquanto não somente visa perscrutar a existência em busca da elaboração das *formas* mais sensíveis aos dramas de época em que se dão as possibilidades mais significativas e epifânicas do desejo a fim de compor um projeto existencial, como sentido a própria vida. O que aqui chamamos de *poética* será entendido como uma lógica de conhecimento existencial a partir da própria subjetividade enquanto encontro de descoberta de sentido e confronto com o sem sentido da existência na sua dimensão mais primária que compõe a própria subjetividade, entendido como sinônimo do que a filosofia e a teologia antiga chamaram de *pathos*, e, portanto, concedendo à subjetividade um papel de destaque à consciência de si e de seu entorno.

Por *pensamento poético* então, aqui se fala da busca de sentido da existência ou *patodiceia* por meio da apropriação existencial das formas poéticas. O pensamento poético dentro da *patodiceia* visa a reinvenção da existência em função de um sentido mais profundo, ou melhor, dizendo, mais humano. E a questão religiosa enquanto lida como questão existencial, passa por essa *poiésis*.

Conclusão: O pensamento poético teológico como forma da teopatodiceia

O empréstimo de um modo de pensar poético, enquanto uma teologia da linguagem em que Deus também é apreendido em situação de linguagem, não é moderno, mas está no alicerce da construção do edifício teológico judaico-cristão. A *poiésis* é um modo privilegiado de apreensão do Mistério na vida desde a teologia bíblica e sua *poética de imagens* teológicas, como modo de articular a experiência interior de Deus e seu desdobramento concreto na práxis. Tal *poiésis* bíblica se desdobra na *teologia dos quatro sentidos* do período patrístico e medieval incorporando a ideia dos gregos do *conhece-te a ti mesmo* dentro da razão literária bíblica como modo de conhecer a Deus presente na própria vida e assimilar um modo de ser marcado pela busca do amor autêntico, núcleo da *Veritas* cristã.

Tal *Veritas* como manifestação do amor autêntico que compõe a formulação de *ortodoxia* não somente compreende a busca de uma *ortopraxia*, mas antes como condição para esta, uma *orthopathia* enquanto fruto dessa estruturação afetiva que implica uma *logopatia*, ou seja, a descoberta e construção de um *logos* que ofereça sentido as inquietações do coração [*pathos*] a fim de alicerçar a disponibilidade para as provocações da graça ao amor como atitude [*práxis*]. Tal *orthopathia* chamada primeiramente de *apatia* pelo estoicismo cristão da Alexandria, e depois de *serenidade* ou *hesichia* pela teologia capadócia, é lida em Agostinho como *libertas*, ou ainda, a *liberdade livre* como chamou Frankl, como capacidade de decidir pelo amor verdadeiro, ou ainda, pelo que dá sentido à vida. Deste modo, a *mimesis* atua, sobretudo no *pathos* e na consciência daquilo que fora despertado enquanto *logos* ou sentido que orienta e desperta na vontade o desejo de um *belo* mais profundo. Dito de outro modo, o que se chama de graça opera como um movimento de percepção da vontade de um desejo mais profundo, identificando-se em um sentido que projeta a existência para ele e atua como princípio ordenador. A configuração existencial da *mimesis* contemplada opera por uma vontade de sentido a ser perseguida porque *desejada* ao ser encontrada, de modo que a própria realização se dá em dinâmica de consumação da existência.

Assim a imagem poética está contemplada no *Logos* como meio de recepção do movimento pneumático que insiste em consolidar e alimentar a vontade de sentido, manifestando assim a teosemântica divina (VENARD, 2002, pp. 210-222; PASTOR, 1982, pp. 62-80). Essa dinâmica poética é tanto respeitada quanto elucidada pelo mais alto rigor da Escolástica na sua tarefa de oferecer uma hermenêutica teológica aos problemas da vida. A *veritas* escolástica, ao menos em Tomás, não exclui do *logos* a *poiesis* da contemplação, mas

antes entende que abre novas perspectivas para o intelecto, por meio da *intuição* ou da *inspiração* a partir da faculdade cognitiva da imaginação, pois o pensamento poético não é refratário ao princípio de não contradição, mas antes conta com ele para melhor elaboração da imagem poético teológica, pois se trata de uma imagem crítica, de modo especial para a tarefa aqui empreendida de imagem divina em seu movimento kenótico, capaz de um excesso de sentido por sua densidade crística como densidade do devir humano, funcionando, segundo Tomás, como “vozes para exprimir algo divino” sem definir Deus, mas dispondo a estar *unido* “como a um desconhecido” [*ei quase ignoto*], permanecendo Mistério⁵. Nessa condição a *poiésis* como pensamento contemplativo de Deus e de sua criação visa um modo de diálogo em sua busca de sentido entre consciência e voz da consciência.

Deste modo enquanto Deus se encontra em *situação de linguagem poética* mais plenamente se ilumina a consciência, e por ser esta uma linguagem logopática melhor estrutura os afetos, como experiência que mobiliza a vontade de sentido para ser livre em decidir pelo sentido autêntico. A imagem, bem como o exercício da imaginação, permitem o [re]conhecimento da ação do Deus escondido, e manifesto em uma experiência de sentido e projeto de vida, em movimento de busca. Esta experiência de Deus acontece em meio às experiências da vida, permeando os fatos e dando sentido aos afetos provocados pelos mesmos confirmando-os ou reinventando-os, entretanto, como recorda Paul Ricoeur, “nada na experiência acessa o *sentido*, senão na condição de ser *levado à linguagem*” (RICOEUR, 1990, p. p. 209). Com efeito, os procedimentos de *poiésis* que aqui elencamos não são desconhecidos para a teologia:

Deve-se dizer que o conhecimento intelectual proveniente das representações imaginativas, quer as recebidas dos sentidos de acordo com a ordem natural, quer as formadas na imaginação por uma intervenção de Deus [*divinitus in imaginationem formatis*], é tanto mais excelente quanto mais forte é no ser humano a luz intelectual. Assim no caso da Revelação, tem-se o conhecimento mais profundo proveniente das representações imaginativas, graças à infusão da luz divina, pela infusão divina⁶.

Deste modo, uma das tarefas do pensamento poético teológico é dispor das imagens como *capax Dei* por sua densidade de sentido, bem como depurar as imagens que foram deslocando o substrato semântico para um falta de sentido, quando não de um sentido contraditório e desumano. Outra tarefa do pensamento poético teológico é a disposição de uma narrativa das imagens a fim de captar o *divinitus in imaginationem* que seja expressão da Palavra de Deus como *Logos* existencial.

O que aqui se chama de pensamento poético teológico não é diferente do que acima foi chamado de pensamento poético, mas sim um modo teológico de formular o pensamento poético enquanto melhor veicula a experiência da graça contida na experiência estética da contemplação, no exercício da leitura, meditação e imaginação. En-

⁵ Suma Teologica I, q. 37, art.1, respondeo; III, q. 39, art. 6, resp. 4

⁶ Suma Teologica I, q. 12, resp. 2.

quanto, então o pensamento poético é adequado ao conhecimento de si por sua capacidade de manifestar o humano (HEIDEGGER, 2011, pp.27-70), o pensamento poético teológico é mais adequado para uma ontologia relacional, em suma, uma veiculação pneumatólogica por sua capacidade de mobilizar a vontade à processão do amor enquanto desperta a vontade de sentido cristã, ou seja, a vontade agápica. Tal dimensão volitiva não está dissociada ao modo do intelecto em sua processão do *logos*, o que permite melhor conhecer o que se ama, ou ainda, discernir o amor autêntico como traço fundamental da construção da personalidade e da estrutura social, enquanto a reinvenção de si se desdobra na reinvenção do meio em que se está situado.

O *otimismo trágico* como forma de apreensão da teopatodiceia, enquanto presença de Deus em meio a ausência de sentido, salvaguardando a autonomia de Deus e a autonomia do mundo como resgate da liberdade é tentativa de conjugar a recusa da teodiceia e afirmação da graça, como odisseia da liberdade, no qual a presença de Deus não é garantia da ausência da tragédia, nem tampouco abandono da existência no absurdo. Deste modo, o pensamento poético teológico é uma forma privilegiada de teopatodiceia explicitando o elemento existencial (material) das formulas teológicas, levando a um confronto com a realidade mais radical de si mesmo, desnudada pela experiência estética da poesia. E neste sentido, mística e poesia coincidem como desvelamento do sentido da existência.

A possibilidade de um pensamento poético teológico se funda na possibilidade de dicção que não se limita a *definir*, mas sim *revelar* ou ainda *desvelar* Deus. Deste modo, portanto, sem desconsiderar o papel da linguagem objetiva da fé, enfoca-se a percepção subjetiva desta, como experiência revelacional que se dá a conhecer como experiência de sentido, a partir da autocomunicação de Deus como *poiesis* na condição humana, perceptível na sua consciência como inteligência efetiva e afetiva da própria condição provocando um *otimismo trágico* como duplo dinamismo de *confronto* consigo e *encontro* de si, mediante a imagem do outro, como *lógica de conhecimento existencial*. A “lógica” em que o sentido se desvela diz respeito à identificação de si com “o que faz sentido”, e nisso há uma lógica de paixão, ou seja, uma *logopatia*, uma vez que há uma identificação profunda com o que se apaixonou. Desse modo, a vida é projetada em desejo de consumação desta paixão. Entretanto, no que toca ao pensamento poético teológico como aqui o concebemos, a uma revelação em que Deus é percebido como uma *experiência de sentido* também pode ser percebida por seu avesso, na mesma dinâmica da graça, enquanto *percepção* do não-sentido na própria existência, ponto de partida para buscar um sentido quando este se esvai, ao invés de empreender uma fuga ou resignação. Aqui, portanto, o trágico está presente na mística, diferente do que se identifica na visão de Pascal sobre o teatro de Racine, como sendo a mística radicalmente oposta à tragédia (GOLDMAN, 1994, p. 1963). Tal compreensão da mística pode ser melhor entendida dentro do enfoque de *não-recepção* de um *otimismo estético* que acentua a *apatia* ou um *quietismo*, o que pode ser diferente em um *otimismo trágico*, no qual se entende a capacidade da existência encontrar um sentido sem minimizar o absurdo do conflito.

Ao se falar então de pensamento poético teológico, a partir daquilo que se chamou de *existência cristã* como modo de dar sentido à vida, vindo na experiência de Deus uma experiência de sentido, e em toda experiência de sentido, algo de Deus, tal qual a fórmula tomásica [*hoc dicimus Deum*]: “a isso chamamos Deus”⁷. A categoria *poiésis* é eleita como um empréstimo de pensamento, ao possibilitar uma apropriação existencial do dado teológico, entende a busca de sentido como *preambula fidei*, uma abertura para o *Logos*, de modo que a fé é vista como busca e condição *sine qua non* para o que se chamou conhecimento de Deus. Fundamentalmente, os aspectos centrais do que aqui chamamos de pensamento poético teológico como realização da teopatodiceia é extraído do Inácio *rahneriano* que apresenta os *Exercícios Espirituais* como *lógica de conhecimento existencial* e sua apropriação da poesia como, assim lê Spadaro em Rahner, “potencialmente mistagógica” (SPADARO, 2006, pp. 85-98), portanto, de visitar o *conhece-te a ti mesmo*, como abertura para conhecer o outro com o olhar de Cristo. Do ponto de vista do método, a pergunta pelo sentido da vida norteia as aproximações hermenêuticas tanto da literatura quanto da teologia com uma *afinidade íntima* entre a *autêntica teologia* e a *autêntica poesia*. Quando, então, a literatura ilumina catarsicamente o substrato existencial (afirmação de sentido e recusa do absurdo), ela provoca na reflexão teológica a necessidade de integrar as fórmulas com a matéria teológica, a saber, o desvelamento de Deus na vida e o modo de se dar a conhecer. Doutro modo, quando a teologia elabora suas afirmações apontando para Deus, irndica de algum modo um *excesso de sentido* perante o absurdo da vida, bem como denuncia o que não faz sentido. De modo especial, o otimismo trágico constitui essencialmente, o ponto de afinidade íntima entre ambas.

Deste modo, se o sentido da vida, dentro da patodiceia, consiste em captar a *essência de Ser* [*sein*] no humano, em sua existência concreta [*Da-sein*], a teopatodiceia visa a *existência cristã* [*Christ-sein*] como um modo de captar a *essência de Cristo* em seu *modo de viver* [*gestum et verba*], lido pela teologia cristã, como modo de concretizar na *existência* o *ágape*, pela poesia, de modo que se pode chamar em *sentido estrito* que a “palavra da Escritura” contém a “*palavra poética*”, sendo “*a capacidade e o exercício, de perceber a palavra poética é um pressuposto para, ouvir a Palavra de Deus*”. Aliás, se há um pressuposto, enquanto preparação para ser cristão é a “*generosa capacidade de recepção da palavra poética*”:

De qual palavra, portanto, deve o cristão ter sido capacitado para ouvir, ter sido treinado e agraciado, para poder ouvir a palavra cristã da mensagem de Deus? Ele precisa poder ouvir a Palavra, através da qual o mistério silencioso se faz presença, precisa poder perceber a Palavra, a qual atinge o mais íntimo de seu coração, ele precisa estar iniciado na graça humana de ouvir a palavra unificadora que integra e que no meio de sua clara finitude mesma esta o mistério infinito em sua corporeidade. Mas como se chama essa palavra? Essa palavra é a palavra poética; Esse poder de ouvir é auscultado da palavra

⁷ Suma Teologica, I, questão 2, artigo 3, op. cit.

poética, sobre a qual o ser humano em humilde disposição se envolve até que se abram os ouvidos do espírito e por ele lhe penetrem no coração (RAHNER, 1962, p. 448).

Para Rahner, a poesia é uma condição *sine qua non* para a teologia, pois se “*essa capacidade essencial do coração fosse realmente desaparecida, o ser humano não poderia mais ouvir a Palavra de Deus na palavra humana*”. Ao falar da poesia como *pressuposto* não se trata de uma mera preparação para o Evangelho de modo *ancilar*, mas deve ser lido em referência às exigências da mudança de época do *cristão do futuro* em que o pensamento poético diz respeito à própria natureza da mística, porque “*somente é autêntica poesia lá, onde o ser humano se depara radicalmente com o que é ele mesmo*”. É deste modo que “*o autêntico cristianismo e a autêntica poesia possuem uma afinidade íntima*” (RAHNER, 1962, p. 449-451).

Referências

- ATRAN, Scott. *Cognitive foundations of natural history: towards an anthropology of science*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.
- BARCELLOS, Jose Carlos. *Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo* In *Numem: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, v.3 n. 2, jul/dez. 2000.
- _____. *O Drama da Salvação – Espaço Autobiográfico e Experiência Cristã em Julien Green*. Juiz de Fora: Editora Subiáco, 2008.
- BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido – A orientação do home moderno*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- FRANKL, Viktor. *Em Busca de Sentido: Um Psicólogo No Campo de Concentração*. São Leopoldo: Editora Sinodal/ Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- _____. *Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: A Virada Hermenêutica da Teologia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
- GOLDMAN, Lucien. *Le Dieu cache: étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris: Gallimard, 1994, p. 163.
- HAMBURGER, Käte. *A Lógica da Criação Literária*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.
- HARNACK, Gustav Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte – Vol III*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Col. Pensamento Humano. Petrópolis: Editora Vozes/ Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche y el Cristianismo*. Buenos Aires: Editorial Deucalión, 1955.
- JAUSS, Hans Robert. *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik – Band I: Versuche im Feld der ästhetischen Erfahrung*. München: Willhelm Fink Verlag, 1977.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discurso de metafísica*. Lisboa: Colibri, 1995.

- LIBANIO, João Batista. *Teologia da Revelação a Partir da Modernidade*. São Paulo, Edições Loyola, 1992.
- MANZATTO, Antonio. *Em torno da questão da verdade* In *Horizonte. Dossiê: Religião e Literatura*, v. 10, n. 25, jan/mar.(2012).
- MOISÉS, Massaud. *A Criação Literária: Poesia*. 18ª Edição. São Paulo: Editora Cultrix, 2003
- NIETZSCHE, Friedrich. *Also Sprach Zarathustra – Ein Buch für Alle und Keinen*. Norderstedt: GRIN Verlag, 2009.
- _____. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Teddington: Echo Library, 2006.
- _____. *Der Antichrist – Fluch auf das Christentum*. § 38-40. Disponível em <<http://homes.rhein-zeitung.de/~ahipler/kritik/antichr3.htm>>.
- OUAKNIN, Marc-Alain. *Biblioterapia*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- PASTOR, Félix Alexandre. *Semântica do Mistério: A Linguagem Teológica da Ortodoxia Trinitária*. São Paulo: Edições Loyola/ Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 1982
- PINTOS, Claudio G. *Logoterapia em Contos: O livro com recurso terapêutico*. São Paulo: Paulus, 2007.
- RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens – Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1984.
- _____. *Der Theologie Sinn der verehrung des Herzens Jesu* In *SzT: Band VII – zur Theologie des Geistlichen Lebens*. Zürich/Köln: Benziger Verlag Einsiedeln, 1971, pp. 481-508.
- _____. *Das Wort der Dichtung und der Christ* In *Schriften zur Theologie (=SzT): Band IV – Neure Schriften*. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1962, pp. 441-454
- RATZINGER, Joseph. *Dogma e Anúncio*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- RÚPEREZ, Ángel. *Sentimiento y Creación – Indagación sobre el origen de la literatura*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- SPADARO, Antonio. *La Grazia dela Parola: Karl Rahner e la Poesia*. Milano: Editoriale Jaca Book, 2006.
- VATTIMO, Gianni. *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- VENARD, Olivier-Thomas. *Littérature et Théologie – Une saison en enfer – Thomas d’Aquin Poète Théologien vol. I*. Genève: Ad Solem, 2002.
- VILLAS BOAS, Alex. *Teologia e Poesia – A busca de sentido em meio às paixões em Carlos Drummond de Andrade como possibilidade de um pensamento poético teológico*. Sorocaba: Editora Create/Instituto de Teologia João Paulo II, 2011.

A “BIBLIFICAÇÃO” DAS NARRATIVAS SAGRADAS: RISCOS E GANHOS

Antonio Geraldo Cantarela*

Resumo: *A comunicação destaca algumas interfaces entre narrativas sagradas e literatura, particularmente pelo viés da relação entre oralidade e escrita. Propõe-se: (i) descrever o processo de “biblificação” das narrativas fundacionais do Israel dos tempos bíblicos e sua posterior recepção como livro sagrado; (ii) comparar a tal processo os diversos modos de coleta de tradições orais africanas, em especial aqueles empreendidos nas últimas décadas por escritores de literatura; (iii) discutir, a partir do cotejo, riscos e ganhos da “biblificação” das tradições orais. O trabalho se faz com a leitura de textos da Bíblia e de autores africanos, lidos com o aporte de informações oriundas da crítica histórica, da antropologia dos sistemas simbólicos e com o apoio teórico da estética da recepção. Dentre os resultados, apontam-se: (i) como riscos, a cristalização das tradições orais em corpus doutrinário rígido e a tentação de universalismo das religiões do livro; (ii) como ganhos, a salvaguarda dos testemunhos tradicionais pela escrita e o refazer-se dinâmico da cultura oral na sua encenação pela literatura.*

Palavras chaves: *Biblificação, Tradições orais, Recepção estética, Religiões do livro.*

Introdução

Os sistemas de crenças e as religiões, em sua diversidade de formas, demarcam suas origens a partir de um evento fundador, histórico ou projetado num tempo remoto e primordial. As narrativas referentes a essa história das origens costumam receber especial importância nas celebrações do grupo religioso. Chegam a constituir cânones, listas fechadas de histórias, servindo de norma e orientação para o grupo. Adquirem a qualidade das coisas separadas do mundo ordinário. Recitam-se como narrativas sagradas.

Designamos, pois, de narrativas sagradas as diversas formas de narrativas fundacionais – mitos, contos, sagas, lendas, etiologias, genealogias, cânticos, normas de vida – associadas, em sua recepção, a uma autocompreensão religiosa da existência.

Via de regra, as narrativas sagradas nascem e se desenvolvem na dinâmica própria das tradições orais. Conforme Honwana (2002, p. 23), estas configuram “padrões de crenças, valores, comportamentos, conhecimentos técnicos e saberes, passados de gera-

* Doutor em Letras. Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas.

ção em geração através de variadas formas e processos de socialização”. Podem mesclar-se a padrões de valores e conhecimentos oriundos de outras culturas.

Contra a concepção fixista de tradição, defende-se que as tradições orais não se confundem com expressões de um estágio imóvel de culturas preponderantemente ágrafas. Dentre as diversas formas do fazer-se e refazer-se das tradições orais, destacam-se sua coleta e sua compilação pela escrita e por outras formas de documentação e registro. Aos processos de transposição de narrativas orais para o substrato escrito, chamamos genericamente “biblificação”.¹ Não se trata de mera mudança de suporte; e, menos ainda, de “elevação” dos testemunhos da cultura oral ao grau hipoteticamente mais eminente da escrita.

Sob esses pressupostos básicos, a comunicação propõe-se a destacar dois distintos processos de biblificação de narrativas sagradas: a) aquele relacionado à formação do cânon judaico da Bíblia, na dinâmica de uma recepção religiosa das tradições orais do antigo Israel; b) o de tradições orais africanas, realizado inicialmente pelo trabalho etnográfico de antropólogos e missionários europeus, no contexto da conquista colonial de África no século XIX; depois, levado adiante por pesquisadores nativos; e, finalmente, assumido nas últimas décadas pela escrita literária de autores de diferentes lugares daquele continente.

A consecução deste trabalho se faz através da leitura de textos da Bíblia e da leitura de registros etnográficos e de obras literárias provenientes de espaços africanos. Além das informações oferecidas pela crítica histórica e pela chamada antropologia dos sistemas simbólicos – que dá especial atenção aos “documentos” religiosos –, contamos com o apoio teórico da estética da recepção – teoria que destaca o leitor como polo dinamizador da leitura do texto.² Em sua compreensão do ato da leitura, as teorias da recepção não deixam de levar em consideração o contexto de produção do texto literário (o mundo do autor, as possíveis intenções autorais) e o texto com sua estrutura própria. Destaca, no entanto, a recepção da obra (o leitor com seu mundo e suas expectativas) como o polo que dinamiza a construção de sentido. O termo “recepção” conecta-se, assim, ao processo da leitura. Na leitura do texto, e não na sua escrita, se processa a “fusão de horizontes” entre o texto do passado e as vivências do presente.

Sem entrar nos meandros da teoria, recorrer a seus aportes se justifica por duas razões: a) porque os processos de biblificação de tradições orais concretizam um modo de “recepção” da cultura oral; b) porque a leitura (esta que fazemos) que compara distintos processos de biblificação de tradições orais é, também ela, construção de leitor.

¹ O termo ainda não consta nos dicionários. De qualquer modo, de ora em diante utilizaremos o neologismo sem aspas.

² Na década de 70, no bojo de discussões propostas pela Escola de Konstanz (Alemanha), nasceu a chamada estética da recepção. Em boa dose, a estética da recepção se concretiza como adaptação da tradição hermenêutica alemã, particularmente teses de Gadamer sobre linguagem, às ciências da literatura. Seus maiores expoentes foram Hans Robert Jauss (1921-1997) e Wolfgang Iser (1926-2007). Para uma introdução ao assunto, leia-se a coletânea de textos organizada por Luiz Costa Lima (2002).

1. A biblificação das narrativas fundacionais no antigo Israel

No contexto das comunidades eclesiais ou mesmo numa perspectiva religiosa individual, a leitura da Bíblia associa este livro, lido como livro sagrado, com Palavra de Deus. Certamente, essa fusão apresenta-se como um dos traços característicos da leitura eclesial da Bíblia. Entretanto, na história de formação da Bíblia, as duas categorias nem sempre andaram juntas. A ideia de livro sagrado e sua associação com escritos da Bíblia foram forjados em momento bem posterior ao do conceito de Palavra de Deus. Vejamos.

A concepção de que Deus fala pode ser encontrada em diversas culturas. Há narrativas da criação do mundo e do homem em que Deus cria tudo pelo poder de sua palavra. Outras narrativas referem-se a uma divindade primordial que cria o homem para ser seu interlocutor. Trata-se, em todos os casos, de antropomorfismos. Como não sabemos como Deus é, nós o imaginamos à nossa imagem e semelhança. Em que pese o caráter perfectível de nossa linguagem sobre Deus, pensá-lo como um ser portador de palavra, que fala, o faz mais próximo do que é o humano – ser de linguagem.

Pensar Deus como um ser que fala a nossa linguagem não o faz, entretanto, disponível a todos e a qualquer um. As tradições religiosas, em geral, entendem que o movimento de acesso do homem a Deus, bem como o descenso de Deus ao mundo dos humanos, se dá através de intermediários especiais: anjos, oráculos, sacerdotes, profetas, santos. Na Bíblia, a revelação da vontade de Javé em favor de Israel – e de todos os povos – se expressa na viva voz dos profetas. A começar de Moisés, primeiro profeta da aliança entre Javé e Israel, os *nebiim* bíblicos assumem, ainda que debaixo de queixas e dificuldades, a missão de porta-vozes da palavra de Deus dirigida ao povo.

O profetismo – uma das três principais instituições do Israel dos tempos bíblicos, juntamente com o sacerdócio e a monarquia – tem suas origens conhecidas no período tribal. Entretanto, seu momento de atuação mais contundente coincide com o período monárquico. Situam-se nessa época os maiores profetas do antigo Israel: Elias, Amós, Oseias, Isaías, Miqueias, Jeremias. Postam-se em expressa oposição aos desmandos de reis e à esterilidade do culto dirigido por sacerdotes. Atuam à margem do poder representado pelo trono e pelo Templo. Das lendas aos oráculos, dos gritos contra a injustiça aos cantos que expressam sua fragilidade, a literatura que nasce em torno da atuação desses profetas constitui uma das maiores riquezas da Bíblia.

Nos inícios do século VI a.E.C. a monarquia davídica caiu sob a pressão das grandes potências internacionais. O templo de Jerusalém foi destruído. A partir dessa época, ouviremos ainda algumas vozes proféticas: Ezequiel e outros profetas exilados. Outros, ainda, se farão presentes no esforço de reconstrução nacional no período pós-exílico. Mas o movimento profético vai, aos poucos, se esgotando e se extinguindo.

Se os profetas são os porta-vozes da vontade de Javé, com seu desaparecimento onde buscar a palavra de Deus?

Quando a monarquia ruiu, muito do que constitui nossa atual Bíblia já estava escrito. A propósito, havia já cerca de 400 anos que a Bíblia vinha, devagar, tomando corpo. Grande parte de seus textos nasceram da secular tradição oral, do cantar, celebrar, contar e recontar os eventos fundantes: a migração dos pais, a experiência do êxodo, as andanças pelo Sinai, as alianças e intrigas com outros clãs e povos, a ocupação lenta e conflituosa das terras de Canaã. Depois, a experiência decepcionante da monarquia, o exílio.

Com a reorganização da nação, aí pelos séculos V e IV a.E.C., surge em Israel a classe dos escribas e doutores da tradição. Política e economicamente, Israel se encontra submetido a sucessivas dominações estrangeiras. Entretanto, sua identidade religiosa estará sob a guarda daqueles escribas, muitos deles ligados à classe sacerdotal.

Esses doutores da Torá realizarão a grandiosa tarefa de coletar e compilar grande volume de material literário, herdado do período monárquico. Coligem, releem e completam o material conforme o olhar dos novos tempos. O Pentateuco fica pronto. Também Salmos, Provérbios e Cantares chegam à sua compilação final. A grande historiografia deuteronomista (Josué, Juízes, 1-2 Samuel e 1-2 Reis) recebe seu acabamento. E muito mais.

Israel reconstrói seu Templo. A classe sacerdotal assume a liderança da nação. Mas a identidade religiosa do judaísmo pós-exílico será, a partir do século V a.E.C., cada vez mais, a de religião do livro. Nascem as sinagogas, lugar especialmente dedicado à proclamação e ao estudo das tradições escritas. Ganha importância cada vez maior a classe dos escribas e doutores da Lei.

Na falta dos profetas, a palavra de Deus será buscada nos escritos da tradição. É a “biblificação” da palavra de Deus. Os rolos em que se escreve essa palavra passam a receber, em sua materialidade, o respeito devido aos objetos sagrados. Associado ao processo de biblificação da palavra de Deus, forja-se o conceito de Livro Sagrado.

2. A biblificação de tradições orais africanas pela etnografia e pela literatura

Na esteira da expansão colonialista do século XIX, de que foi vítima a África, o processo “civilizatório” imperialista abriu caminho à atividade acadêmica de pesquisadores metropolitanos, mormente antropólogos, e à ação missionária de diversas igrejas cristãs. Seu empenho em conhecer os modos de vida dos nativos e em levar a eles o progresso técnico, o monoteísmo cristão e a moral vitoriana será entendido como “dever civilizatório” do europeu para com raças cunhadas de inferiores, primitivas, de costumes aberrantes.

Em que pese a arrogância desses julgamentos acerca das culturas tradicionais africanas – e sem esquecer as consequências desastrosas do imperialismo para aqueles povos –, a presença de pesquisadores e missionários europeus naquele continente produziu fantástico volume de registros etnográficos. Em seu aprendizado de inquirir e compreender os povos africanos, alguns daqueles pesquisadores e missionários se obrigaram a longa permanência em África. Destacam-se, neste sentido, os nomes de Marcel Griaule,

Placide Tempels, Raul de Asúa Altuna, dentre outros.³ Ainda que tomando o mundo europeu como referência, ocupar-se-ão em estudar as narrativas de tradição oral, a música, as danças, as festas, os utensílios cotidianos, os objetos rituais de sociedades africanas.

Posteriormente, a tarefa de coletar tradições orais através do registro escrito caberá em boa dose a teóricos africanos nativos. Em contraste com as perspectivas colonizadoras, indicarão uma visão mais ampla dos diversos domínios da cultura africana. Formados, em geral, em instituições europeias, utilizarão ferramentas metodológicas daquelas escolas. Entretanto, a perspectiva proposta pelo olhar africano sobre África logrou oferecer um novo discurso sobre a história e as culturas africanas. Podem ser destacados os nomes de Joseph Ki-Zerbo, Amadou Hampaté Bâ, Honorat Aguessy, Kwame Appiah e inúmeros outros.

A possibilidade de conhecermos, por exemplo, as lendas dos Orixás deve-se ao trabalho de coleta de tradições orais empreendido por missionários, antropólogos, historiadores e poetas, europeus ou nativos, Assim, graças a Pierre Verger, podemos saborear a pedagógica narrativa da vingança de Exu contra dois senhores que se esqueceram de lhe fazer as oferendas. Exu passa entre os dois negligentes amigos com um gorro pontiagudo, branco de um lado e vermelho do outro. A acalorada discussão provocada pelo desacordo quanto à cor do gorro leva os dois a se matarem a golpes de enxada. Exu estava vingado. (VERGER; CARYBÉ, 1985, p. 11-13).

Um exemplo mais: as recolhas realizadas pelo antropólogo malinês Hampaté Bâ nos disponibilizaram tradições da savana. Conforme essas tradições, a criação do primeiro homem se deu quando o Ser Supremo, criador de todas as coisas, sentiu falta de um interlocutor. O mito da gênese primordial, segundo a tradição bambara do Komo, do Mali, ensinado no decurso dos ritos de iniciação dos jovens, narra:

Não havia nada, senão um Ser. Este Ser era um Vazio vivo,
a incubar potencialmente as existências possíveis.
O Tempo infinito era a moradia desse Ser-Um.
O Ser-Um chamou-se de Maa Ngala.
Então ele criou 'Fan', um ovo maravilhoso com nove divisões
no qual introduziu os nove estados fundamentais da existência.
Quando o Ovo primordial chocou,
dele nasceram vinte seres fabulosos que constituíram a totalidade do universo,
a soma total das forças existentes do conhecimento possível.
Mas, aí!, nenhuma dessas vinte primeiras criaturas revelou-se apta
a tornar-se o interlocutor (kuma-nyon) que Maa Ngala havia desejado para si.
Assim, ele tomou de uma parcela de cada uma dessas vinte criaturas existentes e misturou-as; então, insuflando na mistura uma centelha de seu próprio hálito ígneo, criou um novo Ser, o Homem, a quem deu uma parte de seu próprio nome: Maa.
E assim esse novo ser, através de seu nome e da centelha divina nele introduzida, continha algo do próprio Maa Ngala. (BÂ, 1982, p.184).

³ Indicamos nas referências algumas obras destes pesquisadores e missionários. E de outros teóricos, citados adiante.

O processo de bibliificação de tradições orais africanas não se limitou às pesquisas históricas e etnográficas. De fato, a recolha dessas tradições vem há longo tempo tornando-se estratégia de produção de escrita literária. Sob este viés, não se trata apenas de enriquecer ou ilustrar a produção literária com motes, personagens e falas do mundo da oralidade. Mais exatamente, a tradição oral funda e dá vitalidade à escrita literária africana.

No âmbito das nações africanas de língua oficial portuguesa, por exemplo, a produção ficcional de inúmeros escritores demonstra processos diferenciados de construção de uma escrita literária que se faz atenta aos usos da oralidade. Alguns nomes: Luandino Vieira, Boaventura Cardoso, Manuel Rui, Ruy Duarte de Carvalho, de Angola; de Moçambique: Ungulani Ba Ka Khosa, Mia Couto, Paulina Chiziane; de Cabo Verde: Manuel Lopes; de Guiné-Bissau: Abdulai Silá, Odete Semedo.

Na construção dos espaços ficcionais desses escritores, mais que a recolha de materiais do universo da oralidade, importa como eles os recriam, devolvem-lhes vitalidade, enformam com eles seu imaginário e sua linguagem literária. A recriação literária das tradições orais, quer no sentido de retomada manifesta de seus assuntos, quer na perspectiva “performática” de narrar como a linguagem oral narra, comprova o caráter ativo e dinâmico da mesma cultura oral. Nos textos desses escritores, a língua portuguesa, assim como crenças, valores e saberes tradicionais são, a um só tempo, acatados e tensionados, valorizados e transgredidos, indiciando estratégias narrativas marcadas por constante movimento.

3. Ganhos e riscos relacionados ao processo de bibliificação das tradições orais

A comparação entre os dois processos de bibliificação de tradições orais apresentados acima – o da Bíblia e o das tradições africanas – exige algumas considerações. Em comum, esses processos demarcam uma mudança de primeira ordem: a entrada da escrita num universo cultural marcado pela oralidade. Entretanto, o contexto em que cada um desses processos se deu apresenta-se muito distinto.

No caso da Bíblia, a adoção da escrita nos círculos de sábios do antigo Israel segue-se a um momento histórico de grandes impactos: a passagem do sistema tribal ao regime político centralizado da monarquia davídica. Mitos e histórias dos pais fundadores, sagas e lendas tribais, costumes e normas de vida, genealogias, cânticos foram recolhidos no ambiente da corte – marcados, obviamente, por sua concepção política e religiosa. A adoção da escrita representou, naquele momento, importante instrumento de poder na construção da identidade da jovem nação israelita.

Com a ruína da monarquia, Israel foi reduzido a uma nação colonizada pelas grandes potências internacionais da época. Nesse período, em momentos mais favoráveis, a liderança sacerdotal encabeçou os esforços da reconstrução nacional. Também nesses momentos, a coleta e a compilação de antigas tradições ajudaram a forjar uma nova iden-

tidade nacional e religiosa para a comunidade judaica, demarcada por especial relação com o livro. Nasceu o judaísmo como religião da sinagoga, da Torá, do livro sagrado.

Em contraste com esse processo, nas chamadas “religiões do livro” a cristalização das tradições fundantes em cânones fechados de escritos permitiu o surgimento de certas leituras que trataram os textos canônicos como corpus doutrinário rígido. Associados a essa dinâmica, proliferaram os fundamentalismos e as disputas em torno da ideia de ortodoxia. Mais: acreditando ser destinatária privilegiada da revelação do verdadeiro Deus, postando-se como guardiã e intérprete autorizada do livro que contém sua palavra, uma religião do livro não medirá esforços para levar a própria verdade a todas as nações.

No caso das tradições orais africanas, diferentemente do que ocorreu no antigo Israel, sua bibliificação concretiza no período colonial um processo que se impõe de fora, por exigências administrativas das metrópoles. Alinha-se com o objetivo geral da colonização, assim expresso nas azedas palavras de Michel Leiris, o “secretário-arquivista” da missão francesa Dacar-Djibuti:⁴

Recolher impostos, esta é a grande preocupação. Pacificação, assistência médica têm um só objetivo: amansar as pessoas para que paguem os impostos e não interfiram. Corretivos às vezes sangrentos com um objetivo: recolher imposto. Estudo etnográfico com um objetivo: ser capaz de conduzir uma política mais hábil, que será melhor exatamente para recolher impostos. (LEIRIS, 2007, p. 251).

Mais recentemente, os processos de bibliificação de tradições orais africanas pela etnografia e pela literatura implicam outras questões. No início dos anos 80 do século XX, Hampaté Bâ apontou a urgência de reunir os testemunhos e ensinamentos da “última geração dos grandes depositários” da tradição oral, frente à iminência de desaparecerem “os grandes monumentos vivos da cultura africana” e, com eles, “os tesouros insubstituíveis de uma educação peculiar, ao mesmo tempo material, psicológica e espiritual, fundamentada no sentimento de unidade da vida e cujas fontes se perdem na noite dos tempos” (BÂ, 1982, p. 217-218).

Não se nega o risco de desaparecimento das tradições orais, engolidas ou abafadas pelas modernidades tecnológicas e por igrejas e pentecostalismos de toda espécie introduzidos em África. A propósito, meio século antes do alerta de Hampaté Bâ, Michel Leiris (2007, p. 211) denunciava, com ironia, que a região africana estava “preparada” para a propaganda, a gasolina e o esboroamento dos mitos.

Em relação ao aproveitamento das tradições orais pela escrita literária, pode-se até certo limite falar disso em termos de “salvação” dos documentos da oralidade. Pode-se também abandonar o termo de matiz religioso e, em seu lugar, falar de “coleta” de tradições orais. No entanto, referir essa tarefa com os termos “coleta”, “reunião” ou “recolha”

⁴ Sobre esta expedição e para uma leitura autocrítica da presença francesa em África, leia-se o volumoso diário de viagem de Michel Leiris (2007).

não sugeriria a idéia de se estar lidando com materiais dispersos ou esquecidos? Ora, a tradição oral não se confunde com materiais cristalizados do passado. A tradição, lembra o sociólogo beninense Honorat Aguessy, é sinônimo de atividade, de vitalidade. Com suas palavras: “A cultura tradicional faz-se, desfaz-se, refaz-se.” (AGUESSY, 1977, p. 118).

Na linha dessas reflexões, a reinvenção literária das tradições orais não deve, pois, ser pensada como a “salvação” ou mera “coleta” dos textos da oralidade pela escrita. A recriação literária da tradição, em suas complexas e ricas possibilidades, não ilustra justamente o caráter ativo e dinâmico da cultura oral?

Conclusão

A comunicação destacou dois distintos processos de bibliificação de tradições orais: um referente à Bíblia e outro às tradições africanas.

As narrativas orais relacionadas às origens do antigo Israel foram acolhidas pela escrita inicialmente no contexto da instalação da monarquia davídica. A partir do século V ou IV a.E.C., num importante momento de colheitas e compilações de material do passado, em geral já escrito, aquelas antigas tradições alcançaram o *status* de livro normativo, livro sagrado.

A coleta de tradições orais africanas, no século XIX e inícios do século XX, esteve subordinada aos interesses da colonização imposta por metrópoles europeias. Depois, sob a percepção da importância de preservar suas tradições, a tarefa foi assumida por pesquisadores nativos. Mais recentemente, poetas e escritores têm acolhido inúmeros elementos e traços da cultura oral como estratégia de produção literária.

A comparação entre os dois processos, realçou os distintos contextos em que eles se deram. Para além disso, apontou dois aspectos em comum: a mudança cultural da oralidade à escrita; e a coleta de tradições como instrumento de construção identitária.

A comunicação destacou ainda os riscos de dogmatismo, fundamentalismo e pretensão de universalidade por parte de religiões associadas ao livro. E, finalmente, afirmou a recriação literária das tradições como expressão da vitalidade da cultura oral.

Sem discutir ou utilizar expressamente os aportes teóricos da estética da recepção, este trabalho foi realizado sob o pressuposto básico de que a bibliificação das tradições orais, quer na formação de um cânon de escritos sagrados, quer em sua encenação literária, constitui um empreendimento cuja dinâmica se pode compreender como leitura dos textos do passado.

Referências

AGUESSY, Honorat. Visões e percepções tradicionais. In: AGUESSY, Honorat *et alii*. Introdução à cultura africana. Lisboa: Edições 70, 1977, p. 95-135.

- ASÚA ALTUNA, Raul Ruiz de. Cultura tradicional banto. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: História Geral da África. Vol. I (coordenado por Joseph KI-ZERBO): Metodologia e pré-história da África. Trad. de Beatriz Turquetti *et alii*. São Paulo: Ática; [Paris]: Unesco, 1982, p. 181-218.
- BÂ, Amadou Hampaté. Ankoullé, o menino fula. Trad. de Xina Smith de Vasconcelos. São Paulo: Pallas Athena; Casa das Áfricas, 2003.
- CANTARELA, Antonio Geraldo. O caçador de ausências: o sagrado em Mia Couto. 2010. 185f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Letras, Belo Horizonte.
- GRIAULE, Marcel. Dieu d'Eau: entretiens avec Ogotemmêli. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1966.
- HONWANA, Alcinda Manuel. Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique. [Moçambique]: Promédia, 2002.
- KI-ZERBO, Joseph (coordenador). História Geral da África. Vol. I: Metodologia e pré-história da África. Tradução de Beatriz Turquetti *et alii*. São Paulo: Ática; [Paris]: Unesco, 1982.
- LEIRIS, Michel. A África fantasma. Trad. de André Pinto Pacheco. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- LIMA, Luiz Costa (Org.). *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- M'BOKOLO, Elikia. África negra: história e civilizações. Tomo I (até o século XVIII). Trad. de Alfredo Margarido. Salvador: Ed. da Universidade Federal da Bahia; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.
- TEMPELS, Placide. La philosophie bantoue. Trad. du néerlandais par A. Rubbens. Paris: Presence Africaine, 1949.
- VERGER, Pierre Fatumbi; CARYBÉ. Lendas africanas dos Orixás. São Paulo: Corrupio, 1985.

“PARA PENSAR O OUTRO EU DELIRO OU VERSEJO”: IMAGENS DE DEUS NA POESIA DE HILDA HILST

Cleide Maria de Oliveira*

Resumo: *Em epígrafe a um de seus livros de poemas significativamente denominado “Poemas malditos, gozozos e devotos” Hilda Hilst cita a seguinte afirmação de Simone Weill: “Pensar Deus é apenas uma certa maneira de pensar o mundo”. A comunicação toma essa declaração como provocação para analisar as representações de Deus na poesia de Hilda Hilst, na qual encontramos imagens divinas que deslizam entre a sedução e a perversão, com ressonâncias tanto da heresia gnóstica quanto da retórica cortês que alimentou a poesia trovadoresca. Pelo menos em parte de sua produção poética a retórica amorosa é assumida como linguagem para expressar o pathos da relação com o divino, e a metáfora amorosa torna-se código para a mimese de um desejo de encontro e transcendência que não encontra repouso, abrindo um interessante diálogo tanto com a chamada *mystique courtoise* quanto com a negatividade desencantada que marca a poesia desde a modernidade.*

Palavras-chaves: *Hilda Hilst, poesia moderna, representações de Deus.*

Um primeiro sobrevoo panorâmico sobre a lírica hística nos mostrará duas características significativas: a) uma retórica negativa, afim à Teologia Negativa ou apofática, na qual a reflexão sobre a persona divina se estabelece pela negação das ideias de Deus comuns à tradição cristã, e; b) uma erótica bastante influenciada pelo fenômeno do amor cortês, também conhecido por amor delicado ou *fin'amors*, extrato da lírica provençal que surge ao sul da França (Provença) ainda no século XI e que nos séculos XII a XIV é incorporada à lírica galego-portuguesa nas cantigas de amor e amigo que cantam a alegria e a coita amorosa¹.

* Pós-doutorado PUC-Rio – CNPq. E-mail: cleideoliva@yahoo.com.br.

¹ Uma das mais importantes características da lírica cortês é o espelhamento da estrutura hierárquica da sociedade medieval sobre as relações amorosas, manifestando-se por meio da vassalagem amorosa, que elabora um código amoroso no qual o cavaleiro prova seu valor, honra e merecimento na medida em que se submete, a modo de um vassalo, à sua Senhor (a mulher amada). O termo amor cortês aponta para distinção medieval entre *corte* e *villa*, elevando-se e refinando-se em relação ao amor villano (próprio à copulação e procriação) para se tornar *fin'amors*, isto é, um sentimento elevado que era ao mesmo tempo uma ascética e uma estética. O *fin'amors* elabora um código de conduta que permitirá sustentar um delicado equilíbrio social, realçando valores cavaleirescos (coragem, submissão, serviço, fidelidade, controle de si) e excluindo a participação dos vilões (moradores das vilas) nesse grupo privilegiado. Para Duby (1989, p.65), as regras do amor cortês possuíram a dupla função de sustentar a moral do casamento (configurando um lugar onde o amor era legitimado) e a moral vassálica: “servindo à esposa, era (estou persuadido) o amor do príncipe que os jovens queriam ganhar, esforçando-se, dobrando-se, curvando-se”.

A aproximação à Teologia Negativa se evidencia na multiplicação de nomes obscuros para designar uma presença inefável que transita entre o transcendente e o imanente, o amoroso e o perverso. Assim, intimamente relacionado a uma estilística do esvaziamento, outra característica notável na poesia de Hilda Hilst é certa cosmovisão gnóstica que compõe uma fotografia divina onde a ausência se faz presença no incessante chamamento desse Desejado e na multiplicação de nomes, codinomes e apóstrofes para a nomeação de um Deus que se mostra esquivo (e cruel) ao humano desejo. E, nessa proliferação de nomes – que mistura o sublime ao profano de forma surpreendente – parece-nos haver um movimento de resistência e deslizamento Desse a quem se nomeia sem posse ou determinação. A título de exemplo veja-se algumas tentativas de nomeação: em *Cantares do Sem Nome e de Partidas* (1995) o amado ao qual essa poesia amorosa se dirige é “uma Cara, a de áspide/ Escura e clara, negra e transparente”, e também “áspero adversário”²; em *Sobre Tua Grande Face* (1986): Grande Face, Cara Escura, Sem Nome, Desejado, Sutilíssimo Amado, Soturno; e em *Do desejo: Aquele Outro, Nada, Aquele, o Outro; em Poemas malditos, gozosos e devotos* (1984), apesar de não haver nomes alternativos para Deus, temos construções adjetivas que são apóstrofes inesperadas, quase sempre paradoxais e blasfemas, que buscam circunscrever a persona divina. Dessas adjetivações destaco alguns que me parecem mais significativas, justamente pelo inesperado, pelo menos para a perspectiva cristã do divino:

“É Deus./ Um sedutor nato”
“O Senhor de um breve Nada: o homem”
“Executor”
“O Senhor do meu canto”
“(…) inventado imprudente menino”
“Quase sempre assassino/ é Deus”

Já a influência da lírica medieval e cortês se faz notar desde o início da obra hilstiana, principalmente nos livros *Trovas de muito amor para um amado senhor* (1960), *Cantares de perda e predileção* (1983) e *Cantares do sem nome e de partida* (1995)³. De forma simétrica a esse erotismo com sabor medieval onde uma voz feminina canta a coita amorosa, chama atenção na lírica hilstiana (mas não apenas na lírica) certo apelo místico de viés apofático, e o insistente chamamento a uma presença amorosa, porém ausente, da qual os rastros são apenas as feridas e lacunas abertas por um desejo que se alimenta do humano amor, mas que nele não encontra repouso. Daí a pertinência do termo “erótica vicária”, cunhado pelo crítico Alcir Pécora, para fazer sobre a poesia místico-amorosa

² Epigrafe de Camões que abre o livro *Cantares do Sem Nome e de Partidas* (1995). Na íntegra o texto citado encontra-se assim: “Ó tirânico Amor, ó caso vário/ que obrigas um querer que sempre seja/ de si continuo e áspero adversário...”.

³ Os últimos dois livros foram depois organizados em volume único, com o título de *Cantares* (2001), explicitando o desejo de reelaboração da tradição trovadoresca portuguesa como também certa influência do livro bíblico, o *Cântico dos cânticos*, também de forte apelo místico e amoroso.

hilstiana (a designação de Pécora é especificamente para o livro PMGD, mas que penso ser pertinente ser estendida para um conjunto maior de poemas amorosos), termo que alude à substituição amorosa tão presente na lírica hilstiana, onde a substância concreta do corpo do amante é experimentada como forma esvaziada de êxtase, por um sujeito-amoroso que, não obstante, não abdica do desejo por um Outro cujas formas de aproximação são o delírio amoroso ou o verso:

Para pensar o Outro, eu deliro ou versejo.

Pensá-Lo é gozo. Então não sabes? INCORPÓREO É O DESEJO (2004b, p. 26)

Um aspecto particularmente interessante nessa fusão entre o apelo erótico-amoroso e a retórica negativa é a revitalização de um imaginário gnóstico que percebe a Deus como ser cruel e indiferente ao sofrimento humano, conferindo a esse *canto imantado*⁴ um caráter fortemente especulativo. Em epígrafe ao livro *Poemas malditos, gozosos e devotos* (1987) Hilda cita a filósofa e mística Simone Weill: “Pensar Deus é apenas uma certa maneira de pensar o mundo”. Sendo a citação um mecanismo de construção de sentido baseado na apropriação antropofágica do discurso alheio, essa alusão à filósofa-mística diz muito sobre as motivações da poeta, particularmente na equação entre Deus-mundo como objetos de especulação místico-filosófica. Em suas muitas e polêmicas entrevistas Hilda responde pelos motivos que motivam sua escrita confessando uma “necessidade imperiosa de ir ao amago de nós mesmos, um estado passional diante da existência” (p. 29) que nasce do “inconformismo. Do desejo de ultrapassar o Nada” (p. 21) diante do “problema da morte” (p.21). E essa “comoção” profunda com a vida, a morte e o amor (p. 87) conduz sua escrita a um intenso e apaixonado questionamento sobre a ideia de Deus como “executor de tudo”, como afirma na citação abaixo que, apesar de longa, é bastante elucidativa:

Era uma vontade de conhecer, de saber tudo, e mesmo que eu me assustasse, queria saber o porquê. (...) E depois, uma mania que eu tinha muito grande, que era uma vontade de ficar próxima de uma coisa que eles chamavam de Deus. Então eu gostava muito de ficar na capela. Eu queria demais me aproximar da ideia de um Deus, de um Deus que tenha sido executor de tudo, entende? Desse mundo que é tão notavelmente paradoxal e cruel. E essa mania eu não tirei nunca da minha vida até hoje. Quer dizer, de existir uma potencialidade qualquer, que você nomeia de algum nome – e eu nomeio Deus de vários nomes: Cara Escura, Sorvete Almiscarado, O Obscuro, O Sem Nome. É uma vontade de, de repente, estabelecer um intercâmbio com essa força muito grande, porque eu não acredito que as coisas desabem assim (2013, p. 87)

Em um de seus belos versos a poeta esclarece: “È de uma ideia de Deus que te falo” (p. 55, 2005), e essa fala se torna o esboço em cores violentas e cruas (“Desenhas Deus?

⁴ Cito parte do poema aludido: “Deram-me a garganta/Esplandecida: a palavra de ouro/A canção imantada/ O sumarento gozo de cantar/ Iluminada, unvida”. (Hilst, 2003, p. 67).

Desenho o Nada”, p. 47, 2005) de uma máscara informe onde as faces humana e divina se empenham em eterno procurar-se e confundir-se⁵, como afirma a poeta nos versos:

Se já soubesse quem sou
Te saberia. Como não sei
Planto couves e cravos
E espero ver uma cara
Em tudo que semeei. (2005, p. 49)

E também:

Resolvi me seguir
Seguindo-te.
A dois passos de mim
Me vi:
Molhada cara, matando-se.
Cravado de flechas claras
Ramos de luzes, punhaladas
Te vi: Sangrando de mote rara:
A minha. Morrendo em ti. (2004, p. 106)

Dado as restrições de tempo da comunicação, pretendo apenas introduzir o modo como essas matrizes de influencia da lírica hilstiana – a lírica medieval, a negatividade própria do método apofático e o imaginário gnóstico de um deus-demiurgo cheio de truques e artimanhas – se fundem para compor um conjunto de imagens e representações do divino belas e terríveis⁶. Proponho então a leitura de três poemas dos livros *Cantares de Perda e predileção* (1983), *Poemas malditos, gozosos e devotos* (1984) e *Sobre a Tua Grande Face* (1986), livros que se aproximam tanto no plano temporal (escritos na década de 80) quanto nos temas e imagens explorados. Vamos portanto ao primeiro poema:

Vida de minha alma:
Recaminhei casas e paisagens
Buscando-me a mim, minha tua cara.
Recaminhei os escombros da tarde
Folhas enegrecidas, gomos, cascas
Papéis de terra e tinta sob as árvores

⁵ Sobre a questão do espelhamento e do duplo na caracterização da persona lírica de Hilda Hilst ver a dissertação “Concepções do sujeito lírico em Cantares, de Hilda Hilst” (ALVES DA SILDA, 2009).

⁶ Claudio Willer (2012) possui um interessante estudo sobre a presença do gnosticismo na literatura moderna e contemporânea, citando Hilda Hilst como uma das representantes da literatura brasileira na qual podemos identificar um imaginário gnóstico. Entretanto, ressalta Willer, em HH não há a contraparte positiva da divindade gnóstica, ou seja, não há um Deus bondoso e amoroso ao qual devemos nos empenhar em conhecer e amar (mediante a gnose), apenas esse deus-demiurgo que é caracterizado por HH como “quase sempre assassino” (2005, p. 29). Já Bernardo Amorim (2009) aproxima as representações do divino em HH com a figura do Deus javista, considerado perverso, enigmático e imprevisível segundo a leitura de Harold Bloom na obra *Jesus e Javé: os nomes divinos*.

Nichos onde nos confessamos, praças
Revi os cães. Não os mesmos. Outros.
De igual destino, loucos, tristes,
Nós dois, meu ódio-amor, atravessando
Cinzas e paredões, o percurso da vida.

Busquei a luz e o amor. Humana, atenta
Como quem busca a boca nos confins da sede.
Recaminei as nossas construções, tijolos
Pás, a areia dos dias.

E tudo o que encontrei te digo agora:
Um outro alguém sem cara. Tosco. Cego.
O arquiteto dessas armadilhas. (2004, p.33c)

O que de início chama atenção nesse poema é a dinâmica de procura e encontro que lhe serve de espinha dorsal, de tal modo que a associação com o Cântico dos Cânticos bíblico nos parece apropriada, principalmente pelo título que nomeia a obra na qual o poema se insere: *Cantares de perda e predileção* (2004d). São seis verbos de movimento que conduzem nossa leitura - *recaminei* (usado 3x), *atravessando*, *buscando* e as variantes *busquei* e *busca* – conferindo dramaticidade ao solitário monólogo que se anuncia pelo chamamento a seu único interlocutor ausente nomeado *Vida de minha alma* (v.1). O verso, seguido de dois pontos, confirma a ligação entre o destinatário desse discurso e o lamento amoroso que se segue. Repetido por três vezes o verbo recaminhar, neologismo formado pelo prefixo re + caminhar, ou seja, caminhar pelos mesmos lugares onde se já caminhou, refazer percursos antigos, merece nossa atenção. Em cada uma das três construções o contexto semântico é bastante similar:

1ª - Recaminei casas e paisagens (v. 2)

2ª - Recaminei os escombros da tarde (v. 4)

3ª - Recaminei as nossas construções, tijolos/pás, a areia dos dias (vs. 14-5)

Fala-se de casas e paisagens, materiais de construção, escombros e ruínas, enfim, de elementos se encontram no campo semântico da engenharia e da arquitetura. Alguns outros elementos na economia simbólica do poema nos darão pistas para entender esse percurso refeito como uma espécie de balanço final da própria existência: no verso 4 o verbo se liga a uma descrição detalhada de um *locus* que se “revê” (v. 8), de forma melancólica e desencantada, como “os escombros da tarde”; nos versos 10-11 volta a memória amorosa de um primeiro caminhar juntos, amante e amado (aqui denominado paradoxalmente de ódio-amor), mas a localização do espaço percorrido não é topográfica, e sim existencial, pois este é “o percurso da vida”; finalmente, no verso 14 esses elementos arquitetônicos e geográficos ganham intensidade dramática ao serem nomeados como posse comum dos sujeitos amorosos, e, ao mesmo tempo, a interpretação existencialista

se confirma com a afirmativa de serem essas “a areia dos dias”, trazendo de golpe a imagem visual de um relógio de areia, onde o tempo se escoia lentamente. Busca-se o Amado ausente em um caminhar memorialístico que é tanto geográfico, isto é, uma cartografia externa ao eu lírico, como subjetivo e delineador de identidade, como se vê nos versos 2-3: “Recaminhei casas e paisagens/ buscando-me a mim, minha tua cara”, versos que reafirmam característica antes notada de haver na lírica hilstiana uma espécie de espelhamento entre o sujeito lírico e o sujeito amoroso, esse último frequentemente associado a imagens divinas. Nos três versos finais do poema a metáfora arquitetônica se completa e justifica: tendo buscado a si mesma na face escondida desse a quem se chama, não impunemente, de “ódio-amor”, o sujeito lírico confessa a seu interlocutor invisível que “tudo” que encontrou foi “Um outro alguém sem cara. Tosco. Cego./O arquiteto dessas armadilhas”. A metáfora de Deus como Supremo Arquiteto é recorrente em diversos contextos cristãos: na teologia medieval, no gnosticismo (onde ele é identificado a um demiurgo perverso e imperfeito em oposição à verdadeira divindade gnóstica), e na maçonaria. Mas a reapropriação de Hilda Hilst dessa metáfora é mais próxima à mitologia gnóstica, principalmente na identificação do mundo, tal qual o conhecemos e nos encontramos, como rede de enganos, ilusão perversa e armadilha arquitetada por um Deus que apenas se presentifica nos efeitos negativos de sua ausência. .

Leiamos agora os poemas XII de *Poemas malditos, gozosos e devotos* (2005, p. 41) e o poema sem título de *Sobre a Tua Grande Face* (2004, p. 113) que, lidos em conjunto, elucidam alguns dos aspectos estruturantes da lírica amorosa hilstiana:

Estou sozinha se penso que tu existes.
Não tenho dados de ti, nem tenho tua vizinhança.
E igualmente sozinha se tu não existes.
De que me adiantam
Poemas ou narrativas buscando

Aquilo que se não é, não existe
Ou se existe, então se esconde
Em sumidouros e cimos, nomenclaturas

Naquelas não evidências
Da matemática pura? É preciso conhecer
Com precisão para amar. Não te conheço,

Só sei que me desmereço se não sangro.
Só sei que fico afastada
De uns fios de conhecimento, se não tento.
Estou sozinha, meu Deus, se te penso (1984).

O pensar a Deus é assumido como condenação: inacessível em “sumidouros e cimos” (v. 8), em “nomenclaturas” que mais confundem que explicam (v. 8), e nas “não

evidências da matemática pura” (v. 10) Deus é aquele do qual não se tem paradeiro ou dados indiscutíveis (v. 2), e o amor que a Ele se confessa feito de escuridão e imprecisão. Os versos finais do poema (12-15) são claros quanto à motivação desse exercício especulativo movido por Eros: a recusa do desafio de pensar a Deus é entendida pelo eu-lírico como “desmerecimento” e vazio epistêmico (“fico afastada/ de uns fios de conhecimento, se não tento”). Não há a alegria do encontro amoroso, apenas a incessante e irrecusável procura, em uma versão parodística cruel da noite escura de São João da Cruz, aproximação que se confirma pela revisão do poema analisado anteriormente, em muito semelhante ao Cântico dos Cânticos bíblico do qual se inspira o místico carmelita em sua dinâmica de busca-encontro-desencontro, notando apenas que, na versão hilstiana, não há conjunção mística, exceto em sua forma vicária, como ressaltamos anteriormente. No próximo poema, de um livro publicado apenas dois anos depois, o exercício de “pensar a Deus” será novamente reconhecido pelas suas consequências negativas:

De tanto te pensar, Sem Nome, me veio a ilusão.
A mesma ilusão

Da água que sorve a água pensando sorver a lua.
De te pensar me deito nas aguadas
E acredito luzir e estar atada
Ao fulgor do costado de um negro cavalo de cem
{luas.

De te sonhar, Sem Nome, tenho nada
Mas acredito em mim o ouro e o mundo.
De te amar, possuída de ossos e de abismos
Acredito ter carne e vadiar
Ao redor dos teus cimos. De nunca te tocar
Tocando os outros
Acredito ter mãos, acredito ter boca
Quando só tenho patas e focinho.
Do muito desejar altura e eternidade

Me vem a fantasia de que Existo e Sou.
Quando sou nada: água fantasmagórica
Sorvendo a lua n’água.

O poema se elabora a partir da repetição de estruturas semântica e sintaticamente semelhantes que indicam uma ação do eu-lírico em relação à persona divina e uma consequência (negativa sempre) advinda dessa ação. Cabe notar que essas ações serão sempre movidas por um desejo de aproximação que se confirma sempre como ilusório, reafirmando a noturna e sombria imagem com a qual o poema se inicia, da “água que sorve a água pensando sorver a lua” (v. 3). Vejamos de forma mais esquemática essa relação entre ação positiva do eu-lírico em direção a esse que é chamado de Sem Nome e as consequências negativas advindas:

“De tanto te pensar”	“me veio a ilusão”	“A mesma ilusão/ Da água que sorve a água pensando sorver a lua” (vs. 1-3)
“De te sonhar”	“tenho nada”	“Mas acredito em mim o ouro e o mundo” (vs. 7-8)
“De te amar”	“possuída de ossos e abismos”	“Acredito ter carne e vadiar /ao redor dos teus cimos” (vs. 9-11)
“De nunca te tocar/ Tocando os outros”	“Acredito ter mãos, acredito ter boca”	“Quando só tenho patas e focinho” (vs. 11-14)
“Do muito desejar altura e eternidade”	“Me vem a fantasia de que existo e Sou”	“Quando sou nada: água fantasmagórica/ Sorvendo a lua n’água” (vs. 15-18)

Ambos os poemas são interessantes porque explicitam de forma exemplar as matrizes da lírica amorosa de Hilda Hilst: o erotismo de inspiração provençal, que alimenta seu cantar de amor com a ausência amorosa e o sofrimento (em termos da cortesia amorosa, a *coita*) causado pela indiferença do Amado; a retórica negativa, que toma o desafio de pensar a Deus como exercício de ascese conceitual; e o imaginário gnóstico, para o qual a divindade assemelha-se a um demiurgo, sedutor e indiferente às vítimas de sua sedução (“É Deus/Um sedutor nato” dirá a poeta em *Poemas malditos, gozosos e devotos*). Dada essa configuração singular entre aspectos fastos e nefastos nessa representação divina, não é de se estranhar o viés melancólico desse erotismo místico, que apenas se sustenta em forma *vicária*, expressão latina (*vicarius*) que indica um tipo de substituição, onde algo ou alguém ocupa o lugar que pertence por direito a outro. Há um forte desejo de transcendência na lírica amorosa de Hilda Hilst, desejo que não se apazigua, e apenas encontra transitório descanso em um canto imantado que se alimenta da humana experiência amorosa, por certo insuficiente e falível, como nos afirma o belo poema com o qual terminamos nosso texto:

Que canto há de cantar o que perdura?
 A sombra, o sonho, o labirinto, o caos
 A vertigem de ser, a asa, o grito.
 Que mitos, meu amor, entre os lençóis:
 O que tu pensar gozo é tão finito
 E o que tu pensas amor é muito mais.
 Como cobrir-te de pássaros e plumas
 E ao mesmo tempo te dizer adeus
 Porque imperfeito és carne e perecível

E o que desejo é luz e imaterial.

Que canto há de cantar o indefinível?
 O toque, sem tocar, o olhar sem ver
 A alma, o amor, entrelaçada dos indescritíveis.
 Como te amar, sem nunca merecer? (Da Noite, 1992c, p. 30)

Referências

- ALVES DA SILVA, Livia Carolina. *Concepções do sujeito-lírico em Cantares de Hilda Hilst*. Dissertação. Uberlândia: UFU, 2009.
- AMORIM, Bernardo Nascimento de. *HH e YHWH: Hilda Hilst e o deus javista*. Forma breve (Universidade de Aveiro), v. 5, p. 333-340, 2007.
- DINIZ, Cristiano (org.). *Fico besta quando me entendem*. Entrevistas com Hilda Hilst. São Paulo: Globo, 2013.
- DUBY, George. 1986.
- HILST, Hilda. (1974) *Júbilo, memória, noviciado da paixão*. São Paulo: Globo, 2003.
- _____. (1984) *Poemas malditos, gozosos e devotos*. São Paulo: Globo, 2005.
- _____. (1986) Sobre Tua Grande Face. In: *Do Desejo*. São Paulo: Globo, 2004.
- _____. (1992). Do Desejo. In: *Do Desejo*. São Paulo: Globo, 2004b.
- _____. (1992). Da Noite. In: *Do Desejo*. São Paulo: Globo, 2004c.
- _____. (1983) Cantares de Perda e Predileção. In: *Cantares*. São Paulo: Globo, 2004d.
- WILLER, Cláudio. *Um obscuro encanto: gnose, gnosticismo e poesia moderna*. São Paulo, Editora Civilização Brasileira, 2010.

“A NATUREZA É O TEMPLO DE SATÃ”: A PROPOSTA GNÓSTICA DE LARS VON TRIER

Flávia Santos Arielo*

Resumo: *E se o mundo, tal qual o conhecemos, tivesse sido criado não por Deus, em toda sua bondade e beleza, e sim pelo seu oposto, o próprio Anticristo? De alguma forma essa seria uma prova para justificar a ineficiência do bem? Essa é a alternativa cosmogônica (e antropogônica) insinuada por Lars von Trier em Anticristo. Assim como a corrente primitiva cristão conhecida por gnosticismo, o diretor dinamarquês propõe que um mundo mau é reflexo de um deus maléfico, que escolheu embutir em toda sua criação – homem e natureza – a dor, o sofrimento e a morte, tal qual sua imagem e semelhança: eis o Anticristo. Esse artigo se envereda pelos caminhos do gnosticismo, proposto a partir das personagens de Lars von Trier, que exaltam através de suas reflexões a atos um mundo em desencanto, agonia e completa ausência da bondade de Deus.*

Palavras-chave: *gnosticismo, cinema, Anticristo.*

Introdução

O título desse artigo foi extraído de um dos diálogos do filme *Anticristo* (2009), do diretor dinamarquês Lars von Trier. A personagem feminina do filme faz essa afirmação ao marido, condenando a origem humana e realocando a condição de todos os seres a um criador maligno, pois, se a natureza é o templo do Satã, e somos todos produtos dessa natureza, que foi feita a imagem e semelhança de Deus, então somos todos frutos de um deus mau.

Para que a personagem chegasse a essa conclusão, alguns fatores devem ser extraídos do filme:

1. A qual natureza a mulher se refere?
2. Qual a ideia de criação está implícita nessa afirmação?
3. O gnosticismo: *gnosis* e o fim da ignorância.

São estas questões que nortearão os caminhos deste texto.

Mas antes de chegar a abordá-las de fato, se faz necessário conhecer a história do filme.

* Mestranda pelo Programa em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC- SP). CAPES. flarielo@yahoo.com.br.

Anticristo - separado em seis partes: Prólogo, Sofrimento, Dor (Caos Reina), Desespero (Genocídio), Os Três Mendigos e Epílogo - retrata sombriamente o luto de uma mãe que perde o filho de maneira trágica: a criança – em torno de 3 anos – cai da janela do apartamento, enquanto o casal faz sexo no quarto. A mulher e o homem – von Trier não os nomeia, apenas o bebê é chamado de Nick – enfrentam o luto de maneiras distintas. O homem, um psicoterapeuta comportamental, decide tratar o luto da mulher, fazendo-a encarar seus medos de frente. A mulher afirma que passa por um luto anormal e perigoso, que ultrapassa os conhecimentos médicos e analíticos. Uma das formas propostas pelo marido de enfrentamento desses medos é ir ao lugar onde a mulher se sentia mais fragilizada e exposta, chamado Éden. Uma cabana em meio à floresta, rodeada de natureza por todos os lados. É neste Éden que o homem e a mulher enfrentam não apenas seus medos, mas encaram situações nada convencionais, como uma raposa falante e a mata que geme e chora, literalmente.

É nesta imersão à natureza do mundo e do homem que a história se desenrola: a mulher percebe fatos e situações que o marido tende a ignorar, afinal, ele é um homem da ciência, racional, que não separa o mundo entre o bem e o mal. A esposa afirma que a natureza das mulheres – e, portanto, de toda a humanidade – é má, e a partir disso, o filme de suspense se transforma em terror explícito, com cenas de tortura e mutilações.

1. O mundo natural de *Anticristo*

Tendo por base a história e estética do filme, é perceptível o grau de dificuldade de atingir as respostas aqui propostas, a começar pela primeira. Há dois tipos de natureza expressas no filme: o mundo natural e a natureza humana. Analisar o mundo natural a partir da filosofia e da teologia pode remeter diretamente à ordenação de um mundo criado por Deus, e seu reflexo, ou seja: a natureza poderia refletir diretamente a bondade de Deus. Ao menos até a modernidade, para que houvesse garantias de sucesso moral de uma determinada sociedade, bastava olhar ao redor e ver que “tudo ia bem”. Mas ao contrário, sociedades moralmente degeneradas, poderiam sofrer a destruição a partir de manifestações naturais, como um terremoto, maremoto ou explosão de um vulcão. Em um dos debates mais famosos sobre a relação da moral e destruição natural, está aquele sobre o terremoto de Lisboa, em 1755, quando muitos iluministas se depararam com as aflições da destruição, como Voltaire. Porém, com a volta da racionalidade,

Desde Lisboa, os males naturais não tem mais nenhuma relação aparente com os males morais; portanto, não têm mais nenhum significado. Um desastre natural é objeto de tentativas de previsão e controle de interpretação. (NEIMAN, 2003, p.275).

Lars von Trier rechaça completamente o racionalismo moderno dos iluministas e propõe novo significado para os males naturais: o mundo natural do Éden de Lars von Trier é forjado no caos.

Muitos são os exemplos da crueldade presente no mundo natural do Éden de *Anticristo*: a mulher escuta “o choro de tudo aquilo que está para morrer”, como ela mesma diz ao literalmente ouvir gemidos e soluços da mata e das árvores; ao perceber o vento que entra violentamente pela janela, levantando a cortina, a personagem observa para seu marido que aquela é a “respiração de Satã” já que “a natureza é a igreja” do Anticristo. Bolotas de carvalho despencam sobre o telhado de zinco, incessantemente, e invadem a cabana através da janela aberta. Em determinada cena, o homem, mas uma vez sob o olhar onírico da câmera, se expõe a essa natureza satânica e se deixa “lavar” por um banho de bolotas de carvalho (imagem 1)¹.



Imagem 1

A natureza toma conta do casal por todos os lados e inunda os diálogos e as cenas. Assim sendo, a natureza física proposta por Lars von Trier é canibal, cruel e parasitária. “Os males naturais não são nem uma punição por algo desprezível, nem uma punição injusta por algo heroico, mas sim a base da condição humana” (NEIMAN, 2003, p. 76). Se esta natureza mostrada por *Anticristo* é a base da condição humana, como apontada por Neiman, então, mais uma vez, não há justificção para Deus em relação à permanência do mal neste mundo a não ser através da existência do próprio mal que provém de algum deus.

Em outras cenas bastante marcantes, são os animais que dão o tom cruel da natureza: uma corça carregando um feto abortado (imagem 2), uma raposa que se autodevora enquanto profere “o caos reina” e um corvo que volta à vida depois de enterrado. Nas três sequências em que os animais aparecem, a ideia de caos, crueldade e sofrimento na natureza só se reafirma.



Imagem 2

¹ Todas as imagens presentes neste artigo foram extraídas diretamente do filme proposto.

Estes três animais representam simbólica e metaforicamente a agonia da natureza. A cena da corsa choca mais por sua representação do que pela realidade dos efeitos cinematográficos: um animal carregando seu rebento morto ainda conectado ao corpo materno. Lars von Trier chega a ser didático na maneira como aborda o sofrimento da mãe com a perda de seu filho, afinal, este fato é horrendo de tal maneira que nem ao menos recebeu uma nomenclatura específica. Não há nome próprio para aqueles que perdem seus filhos, pois não são órfãos, viúvos ou algo semelhante. São apenas humanos que perderam um pedaço de si. Pieguismos à parte, Lars von Trier não explora esse fato para levar o espectador às lágrimas, mas sim para ressaltar um fato ainda mais repulsivo e inominado – a opção do abandono e da crueldade da natureza. Nesse sentido, relacionar a mãe natureza com a maternidade humana é o tom de von Trier, pois, ao final do filme, a descoberta final sobre a escolha da mãe pelo gozo sexual em detrimento da preservação da vida do filho torna-se uma imagem ainda mais repugnante que esta acima mostrada.

O mesmo acontece quando pelo focinho e dentes de uma raposa Lars von Trier faz emanar a condição de todos os seres da natureza: “O caos reina”, diz a raposa, em alto e bom tom ao homem que a observa, estupefato, se autodevorar (imagem 3).



Imagem 3

Se o animal estiver certo, é o caos o senhor de nosso destino; é ele quem define a natureza e rege suas leis. Lars von Trier estaria condenando toda a criação fazendo a raposa nos esclarecer como as coisas realmente são. A partir dessa fala no filme, o caos realmente vai se tornando cada vez mais aparente e o homem, como criatura, imersa que está em toda a natureza e como parte dela, assiste atônito ao domínio da escuridão e do mal.

Vale ressaltar que a experiência cinematográfica é, como afirmou Julio Cabrera, uma vivência logopática, ou seja, um amálgama entre o pensar e o sentir, dando o tom de verossimilhança e fantasia que só cabe ao cinema. Fazer um animal falar diante das câmeras é parte dessa experiência, afinal, ainda que a cena em si seja absurda e ilógica, o restante do enredo traz a ideia de “poderia acontecer com qualquer um” (CABRERA, 2006, p. 23). A intencionalidade do diretor em misturar o surreal ao natural é o fator que gera o sublime no cinema.

2. A natureza humana criada por Lars von Trier

Referente à natureza humana, a análise não é diferente. São muitas as cenas e metáforas sobre a natureza caída do homem, mas darei destaque, particularmente a um fato específico, que determina os rumos do enredo fílmico.

O marido descobre através do laudo médico da autópsia (sic), que o filho tinha uma estranha deformidade nos ossos dos pés. Na cabana do Éden, ele descobre algumas fotos da criança e percebe que os sapatos estavam colocados invertidamente nos pés do bebê. Ao relatar o ocorrido para a mulher, ela diz não ter se dado conta do que estava fazendo. A simbologia da violência implica na tortura da mãe sobre o filho; tortura diária, em pequenas doses, quase imperceptível. E essa é uma das construções magistrais de von Trier sobre a natureza humana: concebe-se, comumente, que aquela que é mãe saiba o que seria melhor para sua cria e só fará o bem a ela. Mas von Trier escancara a natureza do homem ao desconstruir o estereótipo da bondade ao escolher contar a história de uma mãe que tortura seu pequeno rebento. Ou seja, de violência simbólica, esse tipo de ato se transforma em violência explícita quando o espectador descobre, junto com o personagem masculino, que a mãe não agira de forma “maternal”.

A sequência que melhor representa a natureza humana, segundo Lars von Trier, é aquela que culmina num ato explícito de violência. Nessa sequência do último capítulo do filme, o prólogo é retomado na forma de lembrança, quando a personagem feminina pensa no que vivenciou na noite da morte do filho. A câmera assume outra angulação, fixando na mulher, durante o sexo com o marido, revelando que ela vê o filho subir na mesa e cair da janela. Essa descoberta final (do espectador) é crucial, afinal, ela atesta que a mãe fez uma escolha, e que entre o gozo e o filho, ela preferiu a primeira opção.

Afirmar que a mulher de von Trier preferiu o sexo em detrimento da vida do filho é dar demonstrações cabais de que algo não vai bem na natureza humana. Se assim for, Neiman estará correta ao concluir “Condene a Criação, e você terá condenado o Criador”. (2003, p.326); pois, se a natureza é a imagem do criador, então ela reflete o caráter desse deus a partir da maldade. Ainda assim, segundo Estrada, é “O homem, e não Deus, é que tem que se justificar perante o mal.” (2012, p. 41). O que o diretor dinamarquês propõe com *Anticristo* é a junção das ideias contidas nessas duas citações: a natureza está condenada, pois fora feita à imagem de um deus mau, porém é no homem que essa natureza se exprime, recaindo, portanto, sobre ele a marca da maldade.

Sendo assim, as análises sobre uma natureza caída - tanto do mundo natural quanto da natureza humana - podem ser observadas a partir da leitura gnóstica da criação, afinal, (...) os gnósticos acreditavam que Satã fez o mundo (LAYTON, 2002, p. XIX). A crença de que um Deus mau projetou o mundo, foi amplamente divulgada pelas seitas gnósticas. Como afirmou Marcião, “(...) a matéria é tida como má e designou o princípio que a natureza do mundo é má, pois ela é originada a partir da colaboração da matéria má juntamente com o demiurgo” (HARNACK, 1990, p. 68, tradução minha). Em outra passa-

gem, no evangelho Segundo João “E o grande demônio começou a ordenar os reinos (éons) eternos da maneira como os reinos eternos existem. E ele os ordenou somente por causa de seu poder”. (BJN, 12,33 *Apud* LAYTON, 2002, 111).

A partir dessas citações é possível perceber a relação íntima entre o mundo pensado pelos gnósticos e o mundo criado por Lars von Trier.

3. O mundo feito pelo demiurgo: o reino de Satã

O nome “gnosticismo” advém do termo *gnosis*, - conhecimento, do grego. Um dos grandes estudiosos do tema, Kurt Rudolph, aponta que os Padres da Igreja (os primeiros a conceituar o gnosticismo) “(...) comparavam os ensinamentos gnósticos como a hidra de muitas cabeças da lenda grega” (1987, 53). Tendo isso em vista, é perceptível que não há claro consenso sobre o que é o gnosticismo. Ele pode ser visto como uma seita, uma religião, um grupo, surgido em meio ao também nascente cristianismo primitivo, entre os séculos II e III, e que trazia em suas bases teorias iranianas, judaicas, gregas e cristãs, cujo cerne de toda teoria estava no conhecimento de Deus. Na década de 1940, houve reviravolta no que se conhecia acerca dos gnósticos, com a descoberta em Nag Hammadi, no Egito, de diversos textos gnósticos nunca antes relatados aos estudiosos.

O mundo surgiu através de uma *transgressão*. Aquele que o criou, desejava criá-lo impecável e imortal. Ele falhou e não atingiu suas expectativas. (NHC II 3.75 (123), 2-9 *apud* RUDOLPH, 1987, p. 83, tradução e grifo meus).

Os gnósticos acreditavam que o mundo havia sido feito por um deus invejoso, mau e imperfeito, um artesão, o demiurgo. Apesar da existência de um deus bom, este não tomou conhecimento da criação do mundo, feito por este outro deus menor. Esse dualismo gnóstico pode ser tido como acosmista, pois “sua concepção inclui uma avaliação inequivocamente *negativa* do mundo visível, juntamente com o criador, que classifica como um *reino do mal e da escuridão*” (RUDOLPH, 1987, p. 60, tradução e grifos meus).

A ideia de que o mundo seria fruto de um deus imperfeito justificaria, de certa forma, a existência dos males, do sofrimento e da morte, pois, do contrário, ficaríamos sem entender a existência de tais penúrias. Numa outra citação, essa ideia se torna mais clara ainda: “O cosmos é a plenitude do mal” (Corp. Herm. VI 4, *apud* RUDOLPH, 1987, p. 69, tradução minha).

O Deus “bom” estaria apartado do mundo e por esse motivo é conhecido pelos gnósticos como o “Deus Desconhecido”, que por fim, não criou o mundo, mas delegou isso a uma entidade inferior a ele, como citado anteriormente. Como aponta Marcião: a divisão entre o mal criador e o bem redentor.

É com base nessa divisão dualística que Lars von Trier parece desenhar seu Éden, seus humanos, seu mundo natural, com sua fauna e flora. O mundo de Trier parece sombrio demais para o “nosso” mundo, o mundo moderno, racional e científico. O embate

entre o bem e o mal, o deus criador e o deus verdadeiro (“desconhecido”) estão presentes em cada cena de *Anticristo*.

Por fim, outra possível aproximação do pensamento gnóstico com o filme de von Trier é através das falas da personagem feminina. Por diversas vezes, a mulher diz ao homem que tem medo do que sabe, do que descobriu e do que percebeu quando estava no Éden, escrevendo sua tese de doutorado. O homem não se interessa por este ponto de vista da mulher, afinal, é um pensamento pouco racional, baseado na dicotomia entre o bem e o mal.

Em um diálogo, a mulher diz ao marido “Você é tão arrogante. Não deveria ter vindo aqui. (...) Mas não subestime o Éden”. Este pequeno trecho revela que a mulher exibe algum conhecimento que foge à compreensão do marido. Ela sabe, ela tem o conhecimento e este advém da natureza do Éden. Segundo as análises de Rudolph, “Aquele que tem conhecimento (*gnosis*) da verdade é livre. Ignorância é escravidão”. (NHC II 3, 77 (125) *apud* RUDOLPH, 1987, p. 56). Neste sentido, a personagem feminina poder ser vista como aquela que tem o conhecimento e sabe da verdade, afinal, ela faz parte do Éden, da natureza, e do criador.

O conflito entre o bem o mal pode ser traduzido no embate entre o conhecimento e a ignorância, ou seja, vencer o mal pode significar abandonar a ignorância. Em determinada passagem do livro de Tomas, Cristo diz para seu irmão gêmeo, Judas: “Examine a si mesmo, como você estava e como será... você já tem o conhecimento, e você será chamado ‘aquele que se conhece’, pois aquele que não se conhece, não conhece nada.” (NHC II 7, 138,8 *apud* RUDOLPH, 1987, p. 113, tradução minha).

Essa ligação entre a mulher do filme e a *gnosis* se torna plausível, afinal, a mulher diz ao marido que aquilo que ela é, vive e pensa não é bom, é mau. O marido ignora e tenta persuadi-la desse pensamento. Desta forma, a mulher teria o real conhecimento da condição humana, enquanto o homem permaneceria na ignorância, na escravidão.

Conclusão

A aproximação de um cinema moderno, como é de Lars von Trier, do pensamento gnóstico, em princípio pode parecer uma tarefa um tanto forçosa e impossível de ser feita. Hoje porém, o cinema representa uma das artes mais empenhadas na discussão religiosa-filosófica dos últimos tempos e isso não deve ser renegado ou ignorado pela academia.

A proposta de um filme onde o mundo aparece como fruto do Anticristo não é, de forma alguma, uma ideia ou conceito fácil de vender ou natural da indústria cultural. Exatamente por isso, o diretor dinamarquês contou com a liberdade de produzir e filmar temas mais densos e, portanto, com maior profundidade moral, ética ou religiosa.

A relação de *Anticristo* com a proposta gnóstica de um mundo criado pelo Demiurgo, ou seja, por um deus menor e cheio de vícios e imperfeições, se tornou possível (e cabível) a partir da estética de Lars von Trier. O Éden criado pelo diretor é o reflexo

de um mundo caótico, em decadência e repleto de violência, assim como aquele descrito pela literatura gnóstica. Von Trier foi capaz de dobrar essa densidade através de uma estética dramática, real e fantasiosa ao mesmo tempo. Àqueles que se encorajaram e aventuraram a assistir o referido filme, não restam dúvidas: se este é o mundo que Deus fez à sua imagem e semelhança, então somos parte de um Deus violento e caótico. Talvez os gnósticos tenham razão. Ao menos para Lars von Trier, sim.

Referências

CABRERA, Julio, *O Cinema Pensa*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006

ESTRADA, Juan Antonio. *A impossível Teodiceia: A Crise da fé em Deus e o problema do Mal*. São Paulo: Paulinas, 2012.

HARNACK, Adolf. *Marcion: The gospel of the Alien God*. Oregon: WIPF and STOCK Publishers, 1990.

LAYTON, Bentley. *As escrituras gnósticas*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

NEIMAN, Susan. *O Mal no Pensamento Moderno*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003

RUDOLPH, Kurt. *Gnosis: the nature and history of Gnosticism*. Harper USA, 1987.

Filmografia

TRIER, Lars Von. *Anticristo*. [filme-vídeo]. Alemanha, Dinamarca, França, Suécia. 2009. 1 Dvd, 109 min. Color. Son.

A CONVERSÃO E O CRISTO NA TOTALIDADE POÉTICA DE JORGE DE LIMA

Flávio Ferreira de Melo*

Resumo: Jorge de Lima transitou por diversos caminhos da Arte (fotografia, pintura, poesia, prosa, etc.), mas se encontrou na poesia em Cristo (3ª Fase), poesia essa que faz parte de sua Restauração da poesia em Cristo, iniciada por ele e pelo poeta surrealista Murilo Mendes, por quem Jorge tinha grande amizade. Essa Restauração em Cristo revela um poeta mais humano e preocupado com elementos orgânicos, líricos e metafísicos tecendo com isso versos que têm como raiz elementos Bíblicos. A partir dessas informações, iniciamos uma pesquisa e um maior aprofundamento desses elementos estruturais de sua poesia, nos baseando em teóricos como Boff, Chardin e Eliade. Com isso criamos um ciclo de artigos e palestras a respeito do assunto, sempre englobando um livro, e aqui apresentamos *A Túnica Inconsútil* e uma breve reflexão sobre ele.

Palavras-chaves: Jorge de Lima, Cristo, *Túnica Inconsútil*.

Tocando o santo manto que envolve a poesia

Para podermos adentrar com mais profundidade na fase religiosa, ou a Terceira Fase poética de Jorge de Lima, e conseqüentemente entender qual o papel da religiosidade na poesia desse autor, precisamos compreender o título que mapeia o livro que aqui apresentamos *A Túnica Inconsútil* “que não é outra senão a túnica de Cristo, a única que não se pode dividir.” (LIMA, 1997, P. 46), assim como a descreveu o próprio autor.

E a Palavra nos apresenta,

A partilha das vestes – Os soldados, quando crucificaram Jesus, tomaram suas roupas e repartiram e quatro partes, uma para cada soldado, e a túnica. Ora, a túnica era sem costura¹, tecida como uma só peça, de alto a baixo. Disseram entre si: “Não a rasguemos, mas tiremos a sorte, para ver com quem ficará”. Isso a fim de cumprir a Escritura que diz:

Repartiram entre si minhas roupas
e sortearam minha veste.

(2Jo, 19 – 23, 24)

* Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. . prof_flaviomello@hotmail.com

¹ Possível alusão ao sacerdócio de Cristo na cruz: a túnica do sumo sacerdote devia ser sem costura.

A túnica a qual se refere o poeta é a sagrada túnica que envolveu o corpo de Jesus, claro que no plano poético, assim como o fez em Mira-Celi, Jorge de Lima poetiza o substantivo *túnica*, dando-o uma adjetivação lírica incrível. A túnica em Jorge passa a ser o próprio Cristo, sua pele, o ser que o abraça e a abraça toda sua obra, o manto que não pode ser partido, assim como a fé, o amor e a própria poesia.

Essa aproximação intencional do autor foi, ou ainda é, muito mal interpretada por alguns críticos, mesmo havendo tão poucos críticos que se debruçam sobre sua obra, isso por que se atribuiu ao poeta a ideia de que sua poesia é uma paráfrase de versículos bíblicos, ideia essa infundada e ao nosso ver muito distante da proposta do poeta. Acreditamos que o profundo conhecimento bíblico que Jorge tinha o levou a preencher as lacunas da poesia com a plenitude de passagens advindas das Escrituras Sagradas.

Jorge de Lima e o eu profano

Jorge de Lima, um dos maiores poetas brasileiros de todos os tempos, enriquece o brasileiro das áreas menos coloridas pela influência africana, com a expressão poética de sua experiência de nordestino.”

Gilberto Freyre (*Jorge de Lima e os seus Poemas Negros, O Jornal, Rio de Janeiro, 22/11/1953*).

É muito difícil e, sobretudo delicado, para não dizer arriscado, falar da obra de Jorge de Lima sem antes falarmos sobre quem foi Jorge de Lima, e de como seu trabalho intelectual se fundamentou, isso por que seu eu artístico é parte intrínseca de sua verve criadora, pois suas raízes, credos, posicionamento político, e questionamentos que fomentam e dão intensidade a sua obra dando-a cor e forma, arquitetam os sentimentos que se delineiam na construção de suas metáforas, figuras religiosas e surrealistas, misturando-se assim num jogo místico e transcendentemente poético. A história de Jorge de Lima se confunde com o artista Jorge de Lima, e ao passo que o lemos nos deparamos com sua história e a história de nosso país.

Jorge nasce no final do século XIX, em 23 de Abril de 1893, em Alagoas, seu pai era um forte negociante e senhor de engenho² de família tradicional, com isso o poeta teve forte convívio com a casa-grande do engenho, além da criação no sobradinho da praça Matriz de sua cidade. Sua infância foi se moldando com esses elementos somados a figura do negro e o folclore,

Por trás do sobrado em que veio ao mundo e a poucos quilômetros de distância, fica a serra da Barriga, onde Zumbi fundou seu famoso quilombo. Em frente há uma praça bem vasta e no extremo dessa praça a igreja de Santa Maria Madalena. A beleza da serra da Barriga, que ele, em menino, não cansava de admirar, embora tremesse, tantas eram as lendas, as assombrações, as histórias terríficas que a seu respeito contavam, atuou fortemente em toda sua infância. (LIMA, Jorge de, 1997, p. 23)

² Povina Cavalcanti, crítico e amigo do poeta, em seu livro *Vida e Obra de Jorge de Lima*, assegura que o escritor não era filho de um Senhor de Engenho, o que vai contra as informações expostas na obra completa de Jorge, fonte integral de nossas pesquisas.

Esses elementos podem ser visto com mais clareza em inúmeros poemas,

[...] Serra da Barriga, buchuda, redonda,
de jeito de mama, de anca, de ventre de negra!
Mundaú te lambeu! Mundaú te lambeu!
Cadê teus bumbuns, teus sambas, teus jongos?
Serra da Barriga,
Serra da Barriga, as tuas noites de mandinga,
cheirando a maconha, cheirando a liamba?
Os teus meio-dias: tibum nos peraus!
Tibum nas lagoas!
[...] (LIMA, Jorge de, 1997, págs. 127 e 128)

o poema que aqui apresentamos é *Serra da Barriga*, do livro *Novos Poemas* de 1928, que num contexto mais histórico/poético Povina declara “a magia da Tróia Negra, a epopeia dos Quilombos dos Palmares na serra da Barriga.” (CAVALCANTI, 1969 p. 26), onde podemos observar a presente figura do negro na poesia jorgiana, além do elemento religioso, nessa fase há uma forte presença do profano em sua obra, que se perde dando lugar ao cristianismo mais intenso de sua terceira fase.

Jorge de Lima atribuiu a serra da Barriga o seu primeiro contato, de fato, com a poesia, nasce a partir dessa relação todo um universo particular do artista que culmina com inúmeros trabalhos (livros) sobre o tema.

A temática ainda é religiosa, mas completamente diferente daquela encontrada em *Poemas*, *Novos Poemas* e *Poemas Escolhidos*. Nesses livros havia uma espiritualidade católica popular e um indisfarçável sincretismo religioso.³

O livro *Novos Poemas*, está inserido na 2ª Fase do poeta⁴, a fase de adesão ao movimento Modernista, assim como os livros *O Mundo do Menino Impossível* (1925)⁵; *Poemas* (1927); *Poemas Escolhidos* (1932), livros importantíssimos de Jorge de Lima por que é justamente nessa fase que o poeta narra profundamente sua infância, suas experiências religiosas, o contato com os escravos e com a casa-grande, modelando seu pensamento religioso/profano que o investirá à Restauração.

Contudo, esse período da poesia jorgiana não nos cabe nesse momento, já que nos propomos a falar da fase cristã e não a fase moderna/folclórica que se emoldura com religiões africanas, deixemos esse assunto para mais tarde. Jorge de Lima é um poeta que migrou por diferentes veredas em sua vida artística, o que nos possibilita transitar e nos aprofundar em inúmeros braços da Arte. Com isso se faz necessário um enorme mergulho

³ Edição comemorativa dos 80 anos de nascimento de Jorge de Lima, União dos Palmares, Alagoas, 23 de abril de 1893 e dos 20 anos de sua morte Rio de Janeiro, 15 de novembro de 1953.

⁴ São elas, 1ª Fase: poesia Parnasiana, ortodoxa; 2ª Fase de cunho modernista, folclórica e social; 3ª Fase a religiosa (a da Restauração) e a 4ª fase o Barroquismo Intertextual que culmina em Invenção de Orfeu.

⁵ *O Mundo do Menino Impossível* é o livro/poema que insere Jorge de Lima de vez no movimento Moderno.

lho na história de nosso país, pois sua vida se confunde com diferentes momentos dessa história, confluem com fatos, ápice e declínios em sua mais profusa essência. Mas por precaução, e em se tratando de Jorge de Lima devemos tê-la em demasia, não nos aprofundaremos nesse artigo as concepções de historicidade jorgiana.

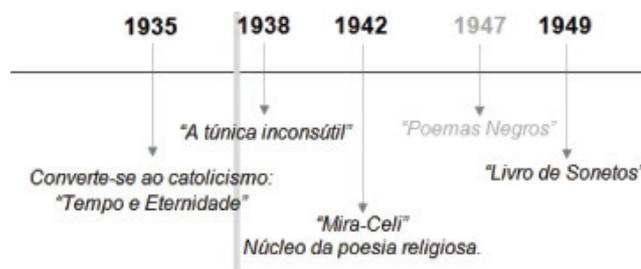
A túnica inconsútil: poesia da submissão
A Túnica Inconsútil não é outra senão a túnica de Cristo,
a única que não se pode dividir.
(Jorge de Lima, revista de O Jornal, RJ, 29/7/45)

O poeta alagoano disse em inúmeras entrevistas que estava insatisfeito com sua poesia, e foi por esse motivo que criou ao lado de Murilo Mendes a *Restauração da Poesia em Cristo*, que é inaugurada pelo volume de poemas *Tempo e Eternidade*, 1935. A insatisfação de Jorge com a poesia é bem assimilada quando acompanhamos as transcendências e passagens de fase para fase em sua obra completa, há em sua carreira literária um mapa imaginário que nos guia por seu universo lírico geográfico. “Depois de Poemas Escolhidos, passei a inclinar-me, não mais pelo gênero de poemas que fazia, mas por outro de fundo místico”. (Jorge de Lima, revista de O Jornal, RJ, 29/7/45). Jorge de Lima ansiava pelo eterno, pela essência da poesia, o sumo sacro do verso, clamava pelo universal, e é em sua poesia (e não podemos esquecer-nos de sua prosa surrealista/cristã) da restauração que consegue esse (e)feito.

O poeta escrevia como quem queria encontrar a Deus, disse Povina, e não é difícil, ou impossível, concordarmos com tal afirmação, assim vemos a construção da *Restauração da poesia em Cristo*, onde podemos encontrar paráfrases bíblicas e a multiplicação de Cristo em todas as coisas,

Dividamos Cristo:
todos ressuscitarão iguais.
(LIMA, 1997, p. 336)

nos deparamos agora com a Túnica, a grande e sagrada túnica que revestiu o corpo santo de Jesus, e que agora envolve os poemas de Lima. Assim, “*A Túnica Inconsútil*, vinda após o dilúculo de *Tempo e Eternidade*, conduz o poeta para mais longe de nós, isto é, para mais alto, acima da atmosfera, além do nosso cotidiano, da nossa rotina, da nossa limitada filosofia.” (CAVALCANTI, 1969, p.150).



O volume de poemas, e que dá seguimento a essa *Restauração* é dedicado, e não à toa, ao poeta surrealista Murilo Mendes “o grande poeta meu amigo”, assim descrito no livro. Contudo, é Murilo também seu irmão de armas espirituais, e a *eternidade*; e Jorge o *tempo*, ou lhe coube esse *tempo*, o encontro desses dois artistas gerou uma nova galáxia, um universo de palavras e imagens sensuais, sacras e apocalípticas.

Foste Tu que a criaste
e só Tu a poderás adormecer com o narcótico
da morte.
(LIMA, Jorge, 1997, p. 342)

O livro é aberto com o *Poema ao Cristão* e setenta e dois poemas depois termina com a *Ode da Comunhão dos Santos* dedicado a Alceu Amoroso Lima, conhecido pelo pseudônimo Tristão de Ataíde, escritor e crítico acadêmico brasileiro⁶.

Os versos que abrem a túnica de Jorge demandam o poder que Cristo tem sobre a poesia do poeta, e de como sua presença se estende em sua obra, o autor de Mira-Celi sai de um universo comprometido pela escuridão, pela ausência de Deus e passa a compreender de forma diferente o mundo que o cerca,

Porque o sangue de Cristo
jorrou sobre os meus olhos,
a minha visão é universal
e tem dimensões que ninguém sabe.
[...] (LIMA, 1997, P. 351)

é interessante a visão de mundo revelada por Jorge de Lima em seus poemas, pois “Nessa perspectiva, O Ressuscitado é mais bem entendido como o salvador do mundo inteiro, matéria e espírito. Ele o é verdadeiramente, por sua humanidade glorificada.” (MALDAMÉ, 2005, p. 155).

Claro que essa visão se faz presente por que Jorge tem Cristo como ponto de partida para a formação de seu novo eu, de seu novo eu poético, atraindo para si os fatores divinos de Cristo o restabelecendo como homem que fora “Pois nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade [...] (CL 2-9)”, com isso

[...]
Tenho os movimentos alargados.
[...]
Sou ubíquo: estou em Deus e na matéria;
sou velhíssimo e apenas nasci ontem,
estou molhado dos limos primitivos,

⁶ ABL - Quarto ocupante da Cadeira 40, eleito em 29 de agosto de 1935, na sucessão de Miguel Couto e recebido em 14 de dezembro de 1935, nasceu na cidade de Petrópolis, a 11 de dezembro de 1893 e faleceu na mesma cidade a 14 de agosto de 1983. Foi considerado o crítico do modernismo. Convertido ao catolicismo por influência de Jackson de Figueiredo, Alceu tornou-se um dos mais respeitados paladinos da Igreja Católica no Brasil. Assumiu a direção do Centro Dom Vital, que congregava os líderes do catolicismo no Rio de Janeiro. Um dos fundadores, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, professor e escritor. (Fonte ABL)

e ao mesmo tempo ressoo as trombetas finais,
compreendo todas as línguas, todos os gestos, todos os signos,
tenho glóbulos de sangue das raças mais opostas.
[...] (LIMA, 1997, P. 351)

e essa divindade é dissipada por todas as coisas, fazendo com que o espaço físico, o palco da poesia jorgiana se encha dessa divindade, e assim o eu lírico compreende que

Não há escuridão mais para mim.
Opero transfusões de luz nos seres opacos,
posso mutilar-me e reproduzir meus membros como as estrelas-do-mar,
porque creio na ressurreição da carne e creio em Cristo,
e creio na vida eterna, amém.
[...] (LIMA, 1997, P. 351)

sua poesia vai aos poucos se tornando preces, cânticos, salmos, esse recurso (que injustamente foi muito mal interpretado), é na verdade uma grande inovação dentro da composição poética, uma amalgama lírica.

[...]
tenho os braços abertos como a sua Cruz despedaçada e refeita,
[...]
e sobre os ombros A conduz o
através de toda a escuridão do mundo, porque tenho a luz eterna nos olhos.
[...] (LIMA, 1997, P. 351)

E assim Jorge descreve seu amor pelo Deus criador,

A minha memória sobrenatural de poeta e de cristão se recorda dos grandes dias dos princípios, quando eu existia apenas no Teu Verbo que já derramava sobre as águas primevas, a voz imortal que pronunciaste pela boca dos Teus patriarcas, pelas bocas dos Teus profetas, pela Voz de Teu Filho Unigênito. Depois a Tua voz se calou para renascer na minha boca e nos grandes silêncios de Tua solidão que é mais sonora que as trombetas da Terra. (CAVALCANTI, 1969, p.155)

Acreditamos que tudo que fora criado por Jorge de Lima tenha sido intencional, não podemos crer que o poeta tenha galgado por espinhos e terra estéreis compondo sua obra, contanto com a sorte. Estamos certos de que o poeta, ao longo de sua vasta produção, tenha criado um enorme laboratório, ou seja, fazendo vários estudos, escritos e pensamentos que culminariam na criação de seu último livro *Invenção de Orfeu*, 1952. O que queremos dizer na verdade é que Jorge desde muito cedo já visualizara, como um profeta, o caminho que sua poesia iria tomar, como um *start epifânico*, prova disso são as marcas da fé e religiosidade ao longo dos poemas que antecedem a *Restauração*. Assim,

Estou cada vez mais convencido de que, na origem profunda das múltiplas correntes e conflitos que neste momento agitam a massa humana, convém situar o gradual despertar de nossa geração para a consciência de um movimento de amplitude e organicidade

cósmicas, movimento esse que, queiramos ou não, arrebatá-nos, através da inestancável edificação mental de uma *Weltanschauung*⁷ comum, em direção a algum “ultra-humano”, adiante no Tempo. (CHARDIN, 1986, p. 98)

a *Restauração da Poesia em Cristo* é esse despertar de Murilo Mendes e Jorge de Lima.

O poeta, romancista, historiador e intelectual brasileiro Mário de Andrade, uma dos fortes representantes da Semana de 22 em São Paulo ao Lado de Oswald de Andrade e outros nomes de nosso cenário artístico⁸, escreveu um belo prefácio para o volume *Poemas Negros*, na realidade, esse prefácio revela muito mais do que a apresentação do volume em questão, o texto foi publicado na *Revista Acadêmica*, Rio de Janeiro, em 1947 e nele encontramos reflexões interessantes sobre o poeta alagoano.

Mário define Jorge de Lima como um grande ser “Misterioso”⁹ e essa visão do autor de *Macunaíma* se consolida justamente com o volume *A Túnica Inconsútil*. Esse mistério ao qual se refere o grande modernista se dá justamente pela complexidade dos *eus* de Jorge de Lima, pois como sabemos Jorge singrou por quase todos os ramos artísticos ao longo de sua vida. E sobre a lírica de Lima “No momento, ela será talvez a poesia mais clássica do Brasil contemporâneo.” (LIMA, 1997, p. 88) como afirmou Mário de Andrade.

Ao longo do texto de Mário encontramos adjetivos que bem descrevem o poeta alagoano, que além de importantíssimos para uma definição estrutural, compreendemos melhor o que já defendemos aqui. Mário se refere a Jorge como um poeta de sutilezas e prudências, e é justamente essa prudência que o torna único em nosso rico panorama poético. E é com *Tempo e Eternidade* que a originalidade de sua obra floresce, mas é em sua *Túnica* que ela se firma e vai se alargando por toda sua *geografia lírica religiosa* até os confins de Orfeu.

O crítico Fausto Cunha disse que ao ler *A Túnica Inconsútil* que foi invadido por “uma onda de misticismo bíblico”, o que não obteve ao ler *Tempo e Eternidade* e com o *Livro de Sonetos* de 1949. E somos obrigados a repetir aqui a reflexão de Dutra sobre a poesia religiosa de Jorge de Lima, que é dividida em dois momentos,

1) Religioso:

- Volta-se para Deus o poeta com humildade e contribuição, num depreciatório submisso;
- O religioso é litúrgico por excelência, compreende o significado temporal das cerimônias, das preces, é objetivo;

⁷ Segundo nota do próprio autor: palavra alemã (visão do mundo) que designa uma concepção do Universo e da Vida.

⁸ Jorge de Lima também foi um forte representante dos Modernistas em seu estado.

⁹ Escrevi mais a respeito no artigo intitulado *Jorge de Lima: Restauremos a Poesia em Cristo*, apresentado no congresso SOTER em Mina Gerais.

- O religioso jamais seria capaz de alterar uma letra no missal, de transcender do ritualismo.
- O santo é ingênuo.

2) Místico:

- O místico requer certa ingenuidade ou, antes, uma ingenuidade total, um estado de inocência comparável ao da infância.
- O místico passa depressa da ortodoxia à heresia, sem sair de seu êxtase perante Deus. (LIMA, 1997, p. 97)

a partir desses dois pontos, compreendemos que:

- Senhor! Senhor! Ao domine, non sum dignus.
“[...] Jorge de Lima, místico, revive na linguagem a matéria amada e, possuído pelo objeto, chama a pura presentificação, o transe. [...]” (Bosi, 2000, p.177)

Como vimos ao longo desse texto Jorge de Lima nunca deixou de ser um poeta religioso, pois a religiosidade está presente desde o início de sua obra, como vemos em seus poemas infantis. No livro *Tempo e Eternidade* encontramos a redenção e entrega, ou o batismo desses poetas da Restauração, ao longo dos poemas vamos sentindo a presença de Cristo na formação estrutural da obra, em a *Túnica*, após Murilo e Jorge se separarem (na concepção criativa) o poeta de *Poemas Negros* cria a poesia da submissão ao vestir sua túnica.

E abaixo da túnica, havia a pele abrigando o sexo em todos os poros;
mas um manto de pequenas chamas tornava-o sem mácula
como um santo dentro da Graça.
E abaixo da pele existia vinho e pão da eterna Trasubstanciação.
(LIMA, 1997, p. 354)

A presença da túnica sagrada reforça o paralelo bíblico, como vemos no poema *OManto do Poeta*, em que seus tecidos são guarnecidos delicadamente ao corpo do poeta, como se Deus o estivesse modelando novamente seu primeiro ser, só que agora além do pó, do barro, surgem cordas de arpas, onde as cordas do instrumento abrigam outros universos simbólicos.

E Deus vendo que o manto se ajustava à sua criatura,
achou tudo muito bom e soprou-lhe de novo nos olhos
e lhe prometeu sua túnica inconsútil.
(LIMA, 1997, p. 354)

O homem, ou o corpo do homem, que agora se torna a matéria que da forma a esse eu lírico (que peregrina em busca de salvação), é agora (re)criado pelo Deus Vivo e presente, como Adão e o sopro divino “Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou ser vivente.” (Gên 2-7), essa persona que é moldada na palma da grande Mão é afinado e coberto pelos fios que formam a grande túnica, dando forma a um ser transcendente.

O poeta se torna metafísico, ultrapassa o senso humano, pois esse sopro o revigora, o torna essencial e parte de sua obra, parte intrínseca de sua poesia. E mais que isso, ele não está mais sozinho em um quarto escuro, ou perdido em noite tempestuosa como disse em outros momentos, agora Jorge, ou o Eu lírico, está ao lado de Cristo, que o faz compreender o poder e o novo universo ao qual o poeta se entregou,

Alta noite, quando escreveis um poema qualquer
sem sentirdes o que escreveis,
olhai vossa mão — que vossa mão não vos pertence mais;
olhai como parece uma asa que viesse de longe.
Olhai a luz que de momento a momento
sai entre os seus dedos recurvos.
Olhai a Grande Mão que sobre ela se abate
e a faz deslizar sobre o papel estreito,
com o clamor silencioso da sabedoria,
com a suavidade do Céu
ou com a dureza do Inferno!
Se não credes, tocai com a outra mão inativa
as chagas da Mão que escreve.
(LIMA, 1997, p. 393, 394)

Jorge de Lima se encontrou em sua poesia por ver que não estava sozinho, eis aí o verdadeiro sentido da *Restauração da poesia em Cristo*, e um dos fortes motivos de sua criação. Esse trabalho de “restaurar” começou no momento em que os poetas Murilo e Jorge compreenderam que havia a necessidade de se restaurarem, de aprenderem a domar as inquietudes de suas almas. O início se deu com *Tempo e Eternidade*, o divisor de águas, continuou com *A Túnica Inconsútil*, centralizou-se com *Anunciação e Encontro com Mira-Celi*, ganhou intensidade e espessura no *Livro de sonetos*, porta para o grande final, e cessou com a *Invenção de Orfeu*.

Seu lado místico é dissipado ao longo de seu epopeico barroquismo intertextual, o livro *Invenção de Orfeu*, onde nos deparamos com a morte do poeta um ano depois de sua publicação, depois de ter vestido a túnica tecida por Deus e a maculando com as falhas humanas, passado pela constelação de Mira-Celi e de se ver ingênuo diante ao seu Criador. Pois o poeta é antes de tudo um orador, um filho que percorre a terra enigmática e surreal da poesia restaurada propagando os feitos de seu Pai.

Referências

- _____. *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo: Editora Paulus, 6ª impressão, 2010.
- _____. *Bíblia Sagrada*, São Paulo: Editora Ave Maria, 81ª Edição, 1992.
- _____. *Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas*, São Paulo: Editora Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1986.

- _____. Um poeta e duas cristandades. In: LIMA Jorge de. *Obra Completa* (org. Afrânio Coutinho). Rio de Janeiro: Aguilar, 1958.
- ALMEIDA, José Américo. Nota Preliminar a Poemas. In: LIMA, Jorge de. *Obra Completa* (org. Afrânio Coutinho). Rio de Janeiro: Aguilar, 1958, vol. I.
- ANDRADE, Fábio de Souza. *O engenheiro noturno: A lírica final de Jorge de Lima*. São Paulo: EDUSP, 1997.
- ANDRADE, Mário de. *Nota preliminar a A Túnica Inconsútil*. In: LIMA, Jorge de Lima. *Obra Completa* (org. Afrânio Coutinho). Rio de Janeiro: Aguilar, 1958, vol.
- ANSELMO, Manuel. *A poesia de Jorge de Lima*. Ed. do Autor, 1939.
- ARCHANJO, José Luiz (org.) – Teilhard Chardin, *Mundo, Homem e Deus*, São Paulo : Editora Cultrix, 1978.
- ATAÍDE, Tristão de. *Nota preliminar a Tempo e Eternidade*. In: *Obra Completa* (org. Afrânio Coutinho). Rio de Janeiro: Aguilar, 1958, vol. I.
- BANDEIRA, Antônio Rangel. *Jorge de Lima o roteiro de uma contradição*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1959.
- BOFF, Leonardo, *Evangelho do Cristo cósmico : a busca da unidade do todo na ciência e na religião*, Rio de Janeiro : Record, 2008.
- BOSI, Alfredo. *O Ser e o Tempo na poesia*. 6ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BRUNEL, Pierre, *Dicionário de mitos literários*; tradução Carlos Sussekind... [et al.]; - 2ª ed. – Rio de Janeiro : Editora José Olympio, 1998.
- BUENO, Alexei, *Jorge de Lima: poesia completa ; textos críticos*, Marco Lucchesi... [ET al.]. – Rio de Janeiro : Nova Aguilar, 1997.
- CANABRAVA, Euríalo. Jorge de Lima e a expressão poética. In: *Obra Completa* (org. Afrânio Coutinho). Rio de Janeiro: Aguilar, 1958, vol. I.
- CARNEIRO, J. Fernando. *Apresentação de Jorge de Lima*. Rio de Janeiro: MEC, 1958.
- CARPEAUX, Otto Maria. Organização e Introdução a *Obra Poética - Jorge de Lima*. Editora Getúlio Costa: Rio de Janeiro, 1949.
- CAVALCANTI, Luciano Marcos Dias. C314i *Invenção de Orfeu: a “utopia” poética na lírica de Jorge de Lima / Luciano Marcos Dias Cavalcanti*. — Campinas, SP : [s.n.], 2007.
- CAVALCANTI, Povina. *Vida e Obra de Jorge de Lima*. Rio de Janeiro: Edições Correio da Manhã, 1969.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *O Fenômeno Humano ; apresentação de Evaristo Ams ; introdução, tradução e notas de José Luiz Archanjo*. – São Paulo : Cultrix, 2006.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Mundo, Homem, e Deus* – São Paulo : Cultrix, 1986.
- CHEVALIER, Jean, *Dicionário de símbolos: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números)*, com a colaboração de: André Barbault... [et al.]; coordenação Carlos Sussekind; Tradução Vera da Costa e Silva...[et al.]. – 20ª ed. – Rio de Janeiro : Editora José Olympio, 2006.
- COUTINHO, Afrânio e SOUSA, J. Galante de, – 2 Ed. Ver. Ampl. Atual. E II. Sob a coordenação de Graça Coutinho e Rita Moutinho. – São Paulo : Global Editora ; Rio de Janeiro, RJ : Fundação Biblioteca Nacional/DNL : Academia Brasileira de Letras, 2001.

- COUTINHO, Afrânio. Introdução ao estudo da Obra de Jorge de Lima. In: RÈBAUD, Jean-Paul (org.) *90 anos de Jorge de Lima (Anais do Segundo Simpósio de Literatura Alagoano)*. Maceió: UFAL, 1988.
- ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano* ; 3ª Ed. 2ª Tiragem – São Paulo : Martins Fontes, 2011.
- ELIADE, Mircea, *Tratado de história da religião* ; (tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes). – 2ª ed. – São Paulo : Martins Fontes, 1998.
- HOCK, Klaus, *Introdução a ciência da religião*, São Paulo : Editora Loyola, 2010.
- LIMA, Benjamim. *Esse Jorge de Lima!* Rio de Janeiro: Andersen, 1933.
- LIMA, Jorge de. *Obra poética completa* ; org. Otto Maria Carpeaux ; Editora Getúlio Costa, 1949.
- LOBO, Luiza. *Crítica sem Juízo* – Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1993.
- MALDAMÉ, Jean-Michel, *Cristo para o universo : fé cristã e cosmologia moderna*; (trad. Berdilo Brod), - São Paulo : Paulinas, 2005.
- MELLO, F. F. *Jorge de Lima: Fortuna Crítica*, Uninove, SP. 2010.
- MOISÉS, Massaud. *A Análise literária* ; 3 ed. São Paulo: Cultrix, 2007.
- MOISÉS, Massaud. Jorge de Lima. In: *História da Literatura Brasileira: MODERNISMO*. 3 ed. São Paulo: Cultrix, 1983-1989.
- POERSCH, J. L. *Evolução e antropologia no espaço e no tempo*, São Paulo : Editora Herder, 1972.
- SIMÕES, João Gaspar. Jorge de Lima e a Cosmogonia ou *Invenção de Orfeu*.. In: LIMA, Jorge de. *Obra Completa* (org. Afrânio Coutinho). Rio de Janeiro: Aguilar, 1958, vol. I
- TEREZA* – Revista de Literatura Brasileira. 3. USP/ editora 34. São Paulo, 2002.
- TODOROV, Tzvetan. *Estruturalismo e Poética*. 4 Ed. Cultrix. São Paulo, 1973.
- www.academia.org.br

UMA LEITURA DA REVELAÇÃO A PARTIR DA OBRA CRIME E CASTIGO

*James Wilson Januário de Oliveira**

Resumo: *O presente texto pretende desenvolver uma reflexão acerca da valorização da vida humana, na sociedade hodierna, estabelecendo como foco as contrastantes perspectivas do ordinário e do extraordinário da vida. Para tanto, enfatizaremos a concepção da Igreja Católica a partir do Concílio Vaticano II, o qual propõe uma postura de igreja peregrina, que almeja dialogar com os homens em suas vidas ordinárias (pretendemos resgatar o sentido positivo do termo “ordinário”), em detrimento de uma visão triunfalista, que prioriza os grandes feitos da história. Nesse sentido, estabelecemos um diálogo com a obra literária Crime e castigo, de Fiodor Dostoievski, cujo protagonista, Raskolnikov, desvela-se a partir do dilema contemporâneo entre ser ou não ser um extraordinário perante a sociedade, sua consciência moral é posta à prova após um crime cometido. O ápice deste desvelamento se verifica após a leitura do Evangelho referente à ressurreição de Lázaro, partilhada com Sonia, flagrante pecadora, uma “ordinária” aos olhares da sociedade, representada na obra. Com efeito, como se verifica na penosa travessia de Raskolnikov, Deus se dá a conhecer, por meio do Outro, no ordinário da vida, em condições-limite, e nós damos conta Dele, por meio da experiência que o homem de fé realiza ao descobri-Lo presente. A presença de Deus no mundo não é, pois, entendida na esfera do extraordinário, o que importa é a experiência da acolhida ao nos tornarmos seduzidos pela fé.*

Palavras-chave: *Revelação; Ordinário-Extraordinário; Teologia e Literatura.*

A palavra “ordinário” atualmente traz uma carga semântica pejorativa para o senso comum. Tornou-se frequente ouvimos dizer que algo desprezível é ordinário; quem não assume uma posição de destaque na sociedade é ordinário; o que é trivial, banal, está associado ao ordinário e que uma vida sem grandes emoções é uma vida ordinária. Vivemos em um momento histórico no qual só se valoriza o extraordinário, aquilo que é “top”. A ideologia dominante nos incentiva a fortes emoções, as imagens nos provocam a sairmos do comum e assumirmos um consumo desenfreado, para estarmos sempre na moda e, por conseguinte, não cairmos no ordinário.

*Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará– UFC; Graduando em Teologia pelo Instituto São Paulo de Estudos Superiores – ITESP. E-mail: jwjosds@yahoo.com.br

Precisamos recuperar esta palavra em seu sentido positivo. Para uma maior valorização da vida humana em seu dia-a-dia, visto que a vida acontece a todo o momento, ela não se expressa somente em grandes acontecimentos, mas o importante é o todo da vida humana. Esta concepção representa uma recuperação, na teologia cristã, da categoria história, rompendo com a visão dualista que predominou em nossa Igreja por séculos, de uma história profana, a dos homens e de uma história divina, a de Deus.

Durante muitos séculos, esta visão dualista norteou a reflexão cristã, a qual confere ao mundo terreno um lugar de passagem, cabendo aos homens buscarem a sua pátria celeste, a Nova Jerusalém, pois somente lá encontrariam novamente a presença de Deus. Tal concepção legou para a categoria da história grandes prejuízos conceituais, pois a visão de história ficou banalizada, marginalizada, já que este mundo fora depreciado. O pensamento dominante passou a valorizar somente os grandes eventos históricos, eventos grandiosos feitos por homens grandiosos. Como podemos perceber nas sábias palavras de GULAR:

A história humana não se desenrola apenas nos campos de batalhas e nos gabinetes presidenciais. Ela se desenrola também nos quintais, entre plantas e galinhas, nas ruas de subúrbios, nas casas de jogos, nos prostíbulos, nos colégios, nas usinas, nos namoros de esquinas. Disso eu quis fazer a minha poesia. Dessa matéria humilde e humilhada, dessa vida obscura e injustiçada, porque o canto não pode ser uma traição à vida, e só é justo cantar se o nosso canto arrasta consigo as pessoas e as coisas que não tem voz.

O que vemos é um verdadeiro resgate da história, uma redescoberta da importância do ordinário, como um momento fundamental da vida humana, da poesia presente na simplicidade, que é feita em grande parte do ordinário, do cotidiano.

Em sua própria definição, a palavra ordinário tem sentido negativo e positivo, dependendo de como ela é usada. O ordinário é banalizado por nós, já que reduzir a nossa vida ao ordinário, ao comum, seria nos igualar demais aos outros, sem os luxos, a extravagância, sem a busca desenfreada hoje pela diferenciação, por realçar aquilo que nos diferencia, esquecendo-se de procurar aquilo que nos une. O mundo contemporâneo nos quer incutir a fragmentação, a impossibilidade de ser uma espécie, não homogênea, no sentido da igualdade absoluta, mas uma espécie que tem traços em comum e que não podem e não devem ser esquecidos, caso contrário ficará inviável a vivência social, restando apenas guetos microcósmicos, mônadas isoladas socialmente. Voltaríamos, pois, ao mito do Robinson Crosoé, o homem isolado em sua ilha.

Perceber a importância do ordinário é compreender que a história humana é feita por nós, homens e mulheres, de diferentes classes, raças, credos, opções de vida, porém compartilhamos um gênero, o humano, que nos possibilita viver em comunhão, em sociedade, que nos permite viver aprendendo com os outros e ensinando ao aprendermos. Neste sentido, estamos neste mundo e somos herdeiros de uma tradição comum, ordinária de homens e mulheres que nos antecederam na história e que não podemos ignorar, pois correríamos o risco de achar que estamos neste mundo à deriva, que viemos do nada e que descobriremos tudo a partir do nada, que seremos extraordinários sempre. Isto re-

força uma espécie de aversão pelo ordinário, associando sempre ao medíocre, ao banal. Na sociedade hodierna, não há espaço para medíocres, almejamos fazer a diferença, ser esta diferença no mundo.

Contudo, para sermos esta diferença, não precisamos ser pessoas extraordinárias, precisamos ser pessoas capazes de construir a história, sujeitos da nossa história! Lutarmos para isto. Isto nos fará iguais a muitos outros que o fizeram, nos fará pessoas ordinárias que buscam a liberdade, a autonomia, o seu espaço no mundo, que tem sentido em seu viver. A grande busca, dentro do ordinário da vida, é a busca do sentido, não podemos viver vagando neste mundo e deixando para os outros a tarefa de fazerem a nossa história.

A teologia cristã conseguiu dar um salto qualitativo ao perceber que, na vida ordinária dos homens e mulheres, há possibilidades de se conhecer a Deus por sermos seres de transcendência. Aqui vale lembrar que o conhecimento não é teórico, porém existencial, é na experiência da vida que podemos conhecer. Transcendência não quer dizer meta-histórico, metafísico, mas no sentido de que, na realidade histórica, nas mais variadas formas de vida, nós podemos nos dar conta da presença de Deus no cotidiano da vida.

A autocomunicação de Deus, que se faz no ordinário da vida, a todo tempo e lugar, já que a iniciativa é sempre d'Ele. Realçando com isto a importância do ordinário para a autocomunicação divina, passaremos a aprofundar acerca do referido tema a partir da obra *Crime e Castigo*, do escritor russo Fiodor Dostoiévski, uma narrativa exemplar na importância do ordinário e da autocomunicação divina na vida humana. Pois, *Crime e Castigo*, publicado em 1866, é o segundo dos romances mais extensos de Fiodor Dostoiévski escritos após o exílio na Sibéria. Para Joseph Frank, crítico e biógrafo do escritor russo, a genialidade de Dostoiévski permitiu-lhe elevar as doutrinas dos nihilistas russos, ponto de partida do autor, a alturas artísticas comparáveis às maiores criações da tragédia grega e elisabetana. O objetivo dessas ideias, como enfatiza o crítico, “era altruísta e humanitário, inspirado na piedade e na compaixão pelo sofrimento humano; em sua origem estava o que Dostoiévski acreditava ser a natureza moral inerentemente cristã do povo russo” (FRANK: 2003, p.149). Essa densa narrativa traz em seu cerne desdobramentos discursivos, recursos para uma análise psicológica profunda da personagem.

O livro divide-se em seis partes e um epílogo, e no final da primeira parte, ainda nas primeiras cem páginas, o crime é cometido. As cinco partes que se seguem, o corpo do romance, abordam o castigo, que é essencialmente um processo de crise psicológica e auto-acusação complexa, e culmina com a confissão, primeiro em público, na rua, depois na delegacia [...] Como disse Dostoiévski, o livro é a análise psicológica de um crime que vai se desenvolvendo depois que ele é cometido. (FRANK: 2003, p.51-52)

Neste sentido, Bradbury considera que o estudante Raskolnikov comete um crime moderno e sofre um castigo moderno, visto que o seu pretense ato de coragem e de busca por “fazer um gesto novo” implicaria também em sua autodestruição, conforme se verifica com o drama psicológico e existencial que enfrenta Raskolnikov, após o crime a machadadas contra os crânios da usurária Aliona Ivanovna e sua irmã Lisavieta.

A dissociação entre o agente e o ato criminal, em *Crime e castigo*, está representado através de um inquietante desdobramento discursivo, na medida em que as idéias e sensações estranhas de Raskolnikov, decorrentes de sua tentativa de libertar-se das amarras do pensamento, da fé, da moral, tornam-se uma realidade terrível. Neste sentido, conforme Bradbury (1989, p.55): “o romance diz respeito à transformação do unimaginável em real, de desconexão e conexão, de eventos aleatórios em responsabilidades humanas, de pensamentos em atos, de atos imaginados em atos de alguém”.

Raskolnikov, sob profundo descontrole emocional, pretende estabelecer conexão entre suas idéias e o mundo aleatório que o cerca, o que pode ser observado através da discussão com as personagens Razumikin e Piotr Porfiri, sobre o artigo “Acerca do crime”, de autoria de Raskolnikov, na gazeta “Palavra Periódica”, em que esta personagem sustenta a polêmica idéia da existência de pessoas ordinárias e extraordinárias, assim como contesta o determinismo social:

Quanto à minha divisão dos seres em ordinários e extraordinários, convenho que é um pouco arbitrária, mas ponho de parte a questão de egoísmo, que não faz nada ao caso. Simplesmente julgo que, no fundo, o meu pensamento é justo. Quero estabelecer o princípio de que a natureza divide os homens em duas classes: uma inferior, a dos ordinários, espécie de matéria, tendo por única missão reproduzir-se; e outra superior, compreendendo os homens que têm o dever de lançar no seu meio uma palavra nova. As subdivisões apresentam traços bem característicos. (DOSTOIEVSKI: 1998, p. 280)

As ideias do inconformado protagonista, além de contestarem o ideal historicista do progresso determinista, que não tem, como afirma ironicamente, o “mérito da novidade”, contrastam dialeticamente questões morais e psicológicas que giram em torno dos crimes cometidos pelo jovem intelectual, de pretensões napoleônicas, contra a velha usurária, que personifica o sistema que o oprime, e cuja existência em nada contribui para a humanidade, e contra a sua irmã, a qual se viu obrigado a matar.

Para justificar o seu ato, Raskolnikov busca legitimar, entre seus valores, o direito ao crime aos homens extraordinários, entre os quais cita Licurgo, Sólon, Napoleão Bonaparte, Isaac Newton, homens singulares, entre os quais pretendia se enquadrar, “por lançarem no seu meio uma palavra nova”: “O primeiro grupo é senhor do presente, e o segundo é senhor do futuro. Um conserva o mundo, multiplica-lhe os habitantes; o outro move o mundo e o dirige” (DOSTOIEVSKI: 1998, p. 281). Portanto, ao discutir com Razumikin e Piotr Porfiri sobre essas ideias, a partir do artigo “Acerca do crime”, Raskolnikov busca desmistificar a ideia de “influência do meio”, já que almeja lançar ao seu meio “uma palavra nova”, acreditando, com isso, estar optando pela vida:

— Não estou errado! Mostrar-te-ei os panfletos. Qualquer coisa para eles é “influência do meio”: esta é a sua frase favorita. (...) A natureza humana não é levada em conta, é excluída, simplesmente negada. Não reconhecem que a humanidade desenvolvendo-se por um processo histórico-biológico há de se tornar afinal uma sociedade normal. Eles, porém, acreditam que um sistema social criado por um cérebro matemático é capaz de

organizar, perfeita e imediatamente, a humanidade e fazê-la justa e sem pecados num ápice, com maior rapidez que qualquer evolução biológica. Por isso, instintivamente odeiam a história (nada há senão horror e estupidez) e explicam-na toda como uma estupidez! Por isso odeiam a evolução natural da vida! Não desejam um espírito vivo! O espírito vivo necessita de vida, o espírito não obedece às leis mecânicas, é objeto de suspeita, o espírito é retrógrado! Mas o que desejam, embora tenha cheiro de cadáver e seja feito de borracha, é uma humanidade, no mínimo, sem vida própria, sem vontade, servil e que não se revolte! (DOSTOIEVSKI: 1998, p. 277)

Neste sentido, para Joseph Frank, Dostoiévski, por meio de Raskólnikov, procura exemplificar todos os perigos em potencial de um egoísmo protonietzschiano entre uma elite de indivíduos superiores em quem deveriam ser postas as esperanças do futuro. Conforme destaca Frank (2003, p. 200), acerca do protagonista de Crime e Castigo, “os traços morais e psicológicos de sua personagem incorporam entre, de um lado, a bondade instintiva, a compaixão e a piedade e, de outro, um egoísmo orgulhoso e idealista que se degradou num desdém insolente pelo rebanho submisso”.

Com isto, a consciência moral da protagonista é posta à prova. Verifica-se, assim, um constante desvelamento de Raskólnikov, na medida em que o próprio dilema entre o ser ou não ser extraordinário. O ápice deste desvelamento acontece logo após a leitura do Evangelho referente à ressurreição de Lázaro, partilhada com Sonia, flagrante pecadora, uma “ordinária” aos olhares da sociedade, por conseguinte, única pessoa a quem poderia revelar a verdade. Nesse sentido, como enfatiza Joseph Frank, a ressurreição de Lázaro oferece a possibilidade da própria ressurreição moral, verificando-se nesta leitura uma analogia possível entre Sonia e Maria Madalena e entre Raskólnikov e o próprio Lázaro. Com efeito, para Frank (2003, p. 185):

Dostoiévski descreveu aqui o conflito entre os imperativos intransigentes do amor cristão e a reivindicação de uma justiça social mais equitativa. Temos, de um lado, a ética do ágape cristão, o sacrifício total, imediato e incondicional do eu que é a lei da existência de Sonia (e o valor mais alto do próprio Dostoiévski); e, de outro, a ética utilitarista racional de Raskólnikov, que justifica o sacrifício dos outros em nome do bem social comum.

A confissão de Raskólnikov a Sonia culmina no “Epílogo”, a partir do qual verificamos uma possível conversão da protagonista por meio de um “arrepentimento sincero”. Nesta ocasião, percebe-se, após já condenado à prisão na Sibéria por oito anos, uma inquietação em meio a uma vontade de redimir-se, bem como de um sentimento frustrante, esmagador, de derrota do pretense protagonista: “o que o tortura é não conseguir ver defeito em sua teoria, mas encontra-o em si mesmo” (FRANK: 2003, p. 200). Raskólnikov sofre ao ter de reconhecer que de fato não é um extraordinário:

Todavia, a vergonha constrangia-o mesmo para com a própria Sonia; era por isso que se mostrava grosseiro e desdenhoso. Mas essa vergonha não eram dos grilhões, nem da cabeça raspada; e seu orgulho fora ferido cruelmente; e dessa ferida é que ele sofria. (...) O que o humilhava era ver-se ele, Raskólnikov, perdido estupidamente, perdido sem remissão e ter de submeter-se, resignar-se, se quisesse encontrar um pouco de sossego.

Uma inquietação sem objetivo e sem fim no presente, um sacrifício contínuo no futuro – eis o que lhe restava na terra. Vão consolo para ele, pensar que dali a oito anos só teria trinta e dois anos e que nessa idade poderia recomeçar a vida! Viver para quê? Mas ele sempre estivera pronto a jogar a vida por uma ideia, uma esperança, até por uma fantasia. Fizera sempre pouco caso da vida pura e simples; quis sempre mais alguma coisa. Talvez a força dos seus desejos o fizera crer outrora que era desses homens a quem é permitido mais que os outros. (DOSTOIEVSKI: 1998, p. 560)

Raskolnikov procura um novo sentido para a vida em sua nova condição, após uma travessia penosa. Das pretensões outrora napoleônicas, resta-lhe a busca de si, a qual só lhe fora possível por meio do Outro. Esta revelação, não obstante, exige renunciar o próprio egoísmo, ou mesmo humilhar-se, para, enfim, buscar no Outro a felicidade, uma realização pessoal por meio do amor ao próximo, o que acontece já ao final deste inquietante romance, quando Raskolnikov se ajoelha diante de Sonia:

Subitamente e sem que ele mesmo soubesse como, uma força invisível lançou-o aos pés da moça. Abraçou-lhe os joelhos, chorando. No primeiro momento ela ficou assustada e pálida. Levantou-se vivamente e a tremer olhou para Raskolnikov. Mas bastou-lhe esse olhar para compreender tudo. Uma felicidade imensa se via nos seus olhos radiantes; não podia já duvidar de que ele a amava com um amor infinito, finalmente...

Quiseram falar, mas não puderam. Tinham lágrimas nos olhos. Estavam ambos pálidos, mas no seu rosto brilhante já a luz de uma renovação, de um renascimento completo. O amor regenerava-os, o coração de um encerrava uma fonte de vida para o outro.

Resolveram esperar. Tinham ainda sete anos de Sibéria; de que sofrimentos intoleráveis e de que doce felicidade devia ser preenchido para eles esse tempo! Mas ele tinha ressuscitado, sentia-o no seu ser, e Sonia – Sonia só vivia da vida de Raskolnikov. (DOSTOIEVSKI: 1998, p. 560)

A presença de Deus no mundo não é entendida como algo extraordinário, não se faz como em alguns filmes, nuvens se abrindo, irradiantes. Pois Ele sempre está dentro do mundo, sustentando-o e revigorando-o. Isto não implica dizer que Ele seja algo empírico, concreto. Mas, ao contrário: “Ele fundamente nosso ser contingente e o mantém em existência. Ao mesmo tempo, nós descobrimos sua diferença qualitativa em relação a nós. Ele é Outro de nossa relatividade, contingência e materialidade; é infinito, incorpóreo e transcendente.” (QUEIRUGA: p. 65). Dentro deste panorama, fica claro que o que importa é a experiência que o homem de fé faz de Deus, descobrindo-O presente, visto que “ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, dessa forma, o rumo decisivo”. (BENTO XVI: 2006, p. 3).

A experiência de Deus acontece no ordinário da vida. É Ele que se dá a conhecer a nós, basta ao homem abrir-se a sua presença. Como na narrativa de Dostoiévski, no começo da obra, Raskolnikov é um ateu, um homem que se julga extraordinário, acima do

bem e do mal. Com o desenrolar de seu crime, o protagonista vai se descobrindo uma pessoa comum, ordinária, que vive no ordinário. A se ver desta forma, ele vai percebendo a presença de Deus e se direciona a Ele. O que o faz se tornar um crente é a experiência, por mais dolorosa que seja, de se ver uma pessoa comum, uma criatura que necessita, que tem carências, que não é independente e isolada. Nesta sua experiência, descrita na obra, podemos concordar com Queiruga (p. 68) quando diz:

Deus permanece sempre Senhor, sempre o sujeito; de forma que quem pensa que o tem como objeto, já não O tem, porque é Deus que sempre “vem”, nunca aquele “que está aí”. Vamos insistir. Deus, amor sempre “em ato”, não é como um profeta que aparece e se retira, que se cansa e se reanima: “meu Pai está sempre trabalhando” (João 5,17). Presente em toda a criação e atento a cada ser em particular, está mantendo e movendo os corações com seu Espírito, em qualquer tempo e circunstância (ver Romanos 8,22-30). De um modo que ultrapassa todos os limites de nossa compreensão, Ele trata de se revelar continuamente, solicitando aceitação pela consciência humana: “veja que estou à porta e chamo; se alguém ouvir minha voz e abrir, entrarei...” (Apocalipse 3,20). Deus, em outras palavras, está “pressionando” o espírito humano com seu amor para que cada homem e mulher possam descobri-lo. São João da Cruz o disse magnificamente: “Deus é como o sol sobre as almas para se comunicar com elas”; e noutro trecho ele fala de “voz infinita”.

Deus se dá a conhecer e nós nos damos conta Dele, como foi o caso de Raskolnikov, que ao perceber esta presença de Deus, acolhe-a, recebe-a como graça em sua vida, tornando-se um homem seduzido pela fé. Um homem ordinário, porém, que vive agora com um novo horizonte em sua vida, vive com amor, por amor, com esperança e fé.

Referências

- Compêndio do Vaticano II. Petrópolis: Editora Vozes, 1968.
- Bento XVI. Carta encíclica Deus caritas est. São Paulo: Paulinas editora, 2006.
- BRADBURY, Malcolm. *O mundo moderno. Dez grandes escritores*. Trad. Paulo Henriques Brito. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Crime e castigo*. (Biblioteca Folha. Clássicos da Literatura Universal). Trad. Luiz Cláudio de Castro. Rio de Janeiro: Ediouro; São Paulo: Publifolha, 1998.
- FRANK, Joseph. *Dostoievski: Os Anos Milagrosos, 1865-1871*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.
- GULAR, Ferreira. http://pt.wikiquote.org/wiki/Ferreira_Gullar acessado em 22/09/1012, às 9:05h.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. Revelação como “dar-se conta de”: razão teológica e magistério pastoral. *Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura* – ano III, n.18.
- RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulus Editora, 1989.

PRÓ-VOCAÇÕES A-TEOLÓGICAS: PERGUNTAS E CAMINHOS NA REESCRITURA NADA SAGRADA DE SARAMAGO EM CAIM

Marcio Cappelli*

Resumo: *O presente trabalho pretende compreender como a crítica saramaguiana contida em Caim pode contribuir para o diálogo entre teologia e literatura. Para tal intento é necessário seguir alguns passos. Sendo o primeiro percorrer mostrar a possível aproximação entre teologia e literatura. No entanto, como a literatura do autor escolhido está marcada por seu ateísmo, também se impõe a tarefa de compreender como a teologia pode acolher as críticas ateístas sem cair num “entreguismo” da fé. Já posteriormente à luz de um breve perfil biográfico percebe-se a sua paixão por questões concernentes a religião e que essa paixão transpassa seus textos. Contudo, não de maneira apaziguada, mas através de um questionamento de imagens de Deus cristalizadas e que ele põe abaixo através de uma reescritura do texto bíblico. Nesse sentido, pode-se dizer que Saramago faz uma a-teologia ou teologia às avessas, questionando certas imagens de Deus também no seu último romance escrito a saber, Caim.*

Palavras-chave: *Literatura, ateísmo, imagens de Deus.*

Introdução

A partir dos desafios de dialogar com a literatura e, sobretudo com uma literatura marcada pelo ateísmo, como a de Saramago é que se impuseram as tarefas desse trabalho.

Partindo da constatação de que alguns desdobramentos históricos contribuíram para o afastamento entre teologia e literatura. Ou seja, que a teologia acadêmica não admitia a possibilidade de encontrar na literatura uma interlocutora, entende-se a necessidade de reaproximar teologia e literatura.

Posteriormente afirma-se a necessidade de a teologia escutar e dialogar também com o ateísmo para por abaixo as imagens de Deus que inclusive continuam alimentando a descrença.

Além disso, a partir de um breve perfil biográfico do autor e de um panorama sobre sua obra pretende-se mostrar que ele possui uma espécie de paixão por questões

* Doutorando em teologia pela Puc-Rio. Email: alocappelli@gmail.com

concernentes a teologia, mas que se dá às avessas e se constitui numa a-teologia. Ademais, Saramago pode-se afirmar, é também, além de um escritor, um grande reescritor, no sentido de que subverte histórias já contadas anteriormente. Essa constatação deu-se na esteira do pensamento de Bahktin, principalmente dos conceitos, de polifonia e dialogismo que se desdobrou posteriormente no conceito de intertextualidade (Julia Kristeva) e o de carnavalização.

Por fim, tentar-se-á mostrar como de maneira irônica e sem preocupação com os dogmas ele faz com que, através de sua literatura, seja possível um pertinente questionamento acerca de imagens de Deus forjadas que ao longo dos séculos serviram como ponto de apoio para atrocidades sem fim. Isto se deflagra de maneira contundente em *Caim*.

1. Teologia e literatura

Desde muito cedo, Teologia e Literatura foram bem próximas. Waldecy Tenório ao ser perguntado sobre como era a relação entre teologia e literatura na Antiguidade e como ela se desenha hoje, afirma que:

Se fizéssemos essa pergunta ao evangelista João, ele certamente diria que no princípio era o Verbo, e não estaria dizendo pouco. Quer dizer, essa relação entre literatura e teologia já aparece na origem, ou na aurora do mundo, como se fosse uma culpa ou um pecado original. Na antigüidade grega, encontramos a doutrina do entusiasmo, que associa a inspiração poética à profecia ou mesmo à possessão por um Deus. No mundo judaico, não se concebe a escrita a não ser dentro de uma ligação muito forte com o divino... O fato é que o sagrado e o profano se encontram na literatura, sendo a poesia a última forma de êxtase ou, como diz Murilo Mendes a transubstanciação do leigo no sagrado. Então, resumindo: foram e são relações profundas, essas que se dão nas camadas subterâneas do texto. E os teólogos e os críticos, mais do que nunca, estão descobrindo isso. (TENÓRIO, 2008, p. 11)

No entanto, desdobramentos históricos indicam certo distanciamento entre teologia e literatura e alguns motivos contribuíram para que estas vivessem e vivam uma relação de tensão e muitas vezes conflituosa.

Alguns autores chegam a atribuir a separação entre os dois saberes a antiguidade. Douglas Rodrigues da Conceição, citando Antônio Magalhães diz que a separação que existe entre teologia e literatura se origina basicamente em Tertuliano, Agostinho e Jerônimo, pois os mesmos viam na filosofia a melhor interlocutora para a teologia e os textos poéticos como nada mais que invenção humana. (CONCEIÇÃO, 2004, p. 25)

Todavia, o ponto nevrálgico dessa relação está situado na ruptura da Idade Média e Idade Moderna. De acordo com Karl-Josef Kuschel: “religião e literatura encontram-se em uma relação de tensão ao menos desde o fim da identidade entre cultura burguesa e cristandade.” (KUSCHEL, 1998, p. 13) Ou seja, o avanço da secularização e a busca da

autonomia da obra literária contribuíram para um afastamento entre a teologia e a literatura. Em outras palavras, Magalhães fala sobre a necessidade de entender o debate entre teologia e literatura dentro do processo de emancipação da cultura burguesa dos resquícios do autoritarismo eclesiástico. (MAGALHÃES, 2000, p. 22)

Em princípio, porque durante séculos, na Idade Média, os artistas se viram obrigados a produzir sob os ditames das autoridades eclesiásticas, sem a devida liberdade de expressão. Portanto, com o advento do humanismo renascentista e depois do Iluminismo, gradualmente os artistas vislumbraram a possibilidade de uma emancipação.

Não obstante, esse afastamento entre os dois saberes possui seu lastro também na compreensão de que as ciências eram a mais apropriada forma de conhecimento da realidade, em detrimento das artes. Tal concepção contribuiu cada vez mais para que a literatura fosse vista como a tarefa de tratar de uma fantasia.

Isso contribuiu para o enrijecimento da teologia conforme constata Waldecy Tenório:

As duas têm a mesma idade, nasceram na mesma época, a poesia era a alma dos ritos religiosos. Com o tempo, a teologia foi se transformando numa senhora sisuda, muito respeitável, uma velhinha que não tira nunca o véu da cabeça, enquanto a outra parece mais jovem, irreverente, a louca da casa, de reputação às vezes duvidosa, e é claro que isso acabou por criar um certo conflito ou uma certa desconfiança entre as duas. (TENÓRIO, 2008, p. 11)

Contudo, tratar a modernidade unilateralmente como motivo de separação entre os dois saberes não é legítimo. É mister realçar que, de certa forma, as intensas críticas dos quatro cavaleiros da modernidade, a saber, Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche, também contribuíram para a abertura de um diálogo entre teologia e literatura, afinal, foram um forte golpe no pensamento metafísico sobre o qual a teologia se apoiara. (BARCELLOS, 2008, p. 6) Ou seja, sem poder recorrer ao discurso ontológico-metafísico das grandes tradições que haviam sido estremecidas pelos golpes dos pensadores supracitados, a teologia, para não se perder num mundo em que o céu havia sido interdito, refugiou-se no diálogo outros saberes.

A questão surgida a partir da modernidade que deflagra esse processo é a que se pode chamar de “morte de Deus”. No dizer de Alves, a “morte de Deus passou a ser um símbolo para exprimir aquela experiência humana que em outros tempos fazia uso do símbolo “Deus” para articular-se.” (ALVES, 1988, p. 59) Essa questão provocou uma diluição da imagem religiosa do mundo e esvaziou a antiga compreensão de Deus. Ou seja, esse problema tradicionalmente atribuído a Nietzsche golpeou fortemente a teologia cristã e de certa forma influencia a produção literária até hoje. Ainda na concepção alvesiana, “querendo ou não, somos, em parte, o passado que herdamos.” (ALVES, 1988, p. 60) Portanto, quando se fala na morte de Deus não se pode evitar a emergência de traços que delinham o colapso de uma tradição cultural outrora fundada em argumentos metafísicos.

A morte de Deus em Nietzsche é um diagnóstico de um mundo em que a compreensão de Deus tornou-se cada vez mais dispensável em favor da autonomia humana. No aforismo 125 da sua obra *A Gaia Ciência* está posto o anúncio da morte de Deus:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – Gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? (...) Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob nossos punhais – quem nos limpará este sangue? (NIETZSCHE, 2001, p. 147-148)

O homem chamado de louco não entende como os outros homens não sabem o que aconteceu a Deus e logo chega à mesma conclusão deles: Deus está morto! Mas será esse anúncio o obituário de um ser eterno? Antes disso, o que está em jogo é a constatação de que as estruturas de pensamento e de linguagem oferecidas pelo teísmo entraram em colapso. (ALVES, 1988, p. 54) Ou seja, com o anúncio da morte de Deus desmorona pelo menos em parte certa cosmovisão. Segundo Rocha, “o Deus que morreu e que teve sua morte anunciada na aurora do século XX é aquele que nasceu do coito entre a religião cristã e a cultura helênica, sobretudo platônica.” (ROCHA, 2007, p. 123) E sua morte que seria declarada por Nietzsche vinha sendo preparada desde a evidenciação da impossibilidade metafísica feita por Kant. (ROCHA, 2007, p. 124)

Nesse sentido, a morte anunciada é de um fundamento último no qual se apoiavam valores morais e religiosos. A morte de Deus é a morte de um paradigma metafísico. Isso indica que a declaração nietzcsheana se voltou contra um discurso teológico que identificou Deus com uma representação cultural.

Essa identificação foi tão forte e intensa que muitos cristãos viram na declaração de Nietzsche realmente a morte do Ser eterno, e isso porque esses cristãos não conseguiram diferenciar Deus das suas representações fundamentadas na metafísica platônica. Como destaca Penzo:

Para o homem metafísico, a morte de Deus é vivida de modo dramático, justamente porque marca o fim de um longo desejo que é necessário ao homem para viver com uma consciência de segurança. Nietzsche faz sua essa “angústia desesperada” do homem metafísico diante do “advento do niilismo”. Supera, porém tal angústia, quando observa que a morte de Deus é um acontecimento cultural e existencial necessário para purificar a face de Deus e, por conseguinte, a fé em Deus. (GIBBELINI; PENZO, 1997, p. 31)

Ou seja, Nietzsche não mata Deus, mas constata a ausência do divino na cultura de seu tempo, acusando a própria metafísica como causa dessa morte. Essa é uma questão que a teologia precisa levar a sério.

Rocha destaca que “para a teologia a contribuição fundamental do ataque de Nietzsche à metafísica em sua representação deificada, sobretudo em seu corte sistemático, consiste na descredibilização de toda abordagem essencialista.” (ROCHA, 2007, p. 130) E complementa afirmando que “dessa forma o discurso humano sobre qualquer realidade, mesmo a divina deverá assumir uma irreduzível condição existencial.” (ROCHA, 2007, p. 130)

Com certeza, nessa tarefa a literatura pela sua característica em lidar com o universo simbólico do humano emerge como interlocutora que propicia novas aberturas de interpretação. Prova disso é o pronunciamento da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II:

A literatura e as artes são também segundo a maneira que lhes é própria, de grande importância para a vida da Igreja. Procuram elas dar expressão à natureza do homem, aos seus problemas e à experiência de suas tentativas para conhecer-se e aperfeiçoar-se a si mesmo e ao mundo; e tentam identificar a sua situação na história e no universo, dar a conhecer a suas misérias e alegrias, e necessidades e energias, e desvendar um futuro melhor. Conseguem assim elevar a vida humana sob muitas diferentes formas, segundo os tempos e lugares. Por conseguinte, deve trabalhar-se para que os artistas se sintam compreendidos, na sua atividade, pela Igreja e que gozando de uma conveniente liberdade, tenham mais facilidade de contatos com a comunidade cristã.

Isto posto, o que se pretende é aproximar os dois saberes e apontar a possibilidade de se fazer teologia ou de capturar o dado transcendente através do texto literário. Dito de outra maneira, o que se procura na literatura é o seu caráter teológico explícito ou latente. Entretanto, não se deve fazer da literatura uma espécie de lugar teológico onde se encontram uma teologia imutável e imagens religiosas cristalizadas pela tradição.

Assim, essa pesquisa visa ratificar a necessidade de abertura ao diálogo por parte da teologia tendo como interlocutora a literatura, a fim de, se superarem os distanciamentos impostos ao longo da história dos dois saberes.

2. Cristianismo e ateísmo: do anátema ao diálogo

Nesse momento da pesquisa faz-se necessário afastar os preconceitos que rondam a mente quando se afirma que o ateísmo em diálogo com a teologia pode contribuir para uma melhor compreensão da fé. Dessa forma, se faz imperioso ressaltar o desafio da teologia ao dialogar com a obra de um autor que deixa escorrer de sua pena duras críticas contra a crença em Deus. Assim, por não querer enveredar por uma apologética cega da fé cristã, buscar-se-á perceber o fundamento do ateísmo e também acolher suas respectivas interpelações.

Nesse sentido, esta reflexão caminha na direção do pensamento de Queiruga quando procura descobrir o que é que positivamente move a experiência ateísta. No seu dizer:

Há muitas possibilidades de que ali consigamos encontrar a experiência profunda que está na sua base e que, confrontando-se com a experiência cristã, possamos descobrir uma ampla superfície de contato e de encontro. Por baixo das discussões, antagonismos, acusações e ressentimentos acaso nos espere um lugar mais humano em que consigamos nos entender. (QUEIRUGA, 1993, p. 22)

No entanto, para compreender essa afirmação é preciso percorrer os meandros do ateísmo. Segundo Queiruga, “o ateísmo moderno é a consequência do choque entre dois mundos: o antigo e o moderno.” (QUEIRUGA, 1993, p. 24) Ou seja, o ateísmo é um fenômeno relativamente recente que surge com a modernidade. Isso porque é somente a partir do Iluminismo que começa a haver, em grande escala, pessoas que apóiam suas vidas sobre a negação de Deus. (QUEIRUGA 1993, p. 22-23)

Nesse sentido, é imperioso realçar que ao se perguntar pelo motivo sobre o qual o ateísmo moderno sente-se obrigado a rejeitar Deus, a resposta mais provável é que a religião impede o desenvolvimento pleno do humano. (QUEIRUGA 1993, p. 30) Mas, por que o ateísmo chega a tal resposta? Na concepção de Queiruga, “parece que a conduta das igrejas cristãs contribuiu decisivamente para criar essa falsa impressão, esse enorme e trágico equívoco” (QUEIRUGA 1993, p. 31), não só por rejeitar os progressos e descobertas que marcaram os passos da modernidade, mas por estar vinculada a certo autoritarismo.

Portanto, o ateísmo parece ser um fenômeno moderno provocado por um cristianismo mal transmitido, mal compreendido e mal vivido. Assim, a distorção das verdades cristãs é o que provoca a rejeição a Deus. O ateísmo de muitos filósofos e pensadores modernos e contemporâneos, inclusive o de Saramago, deve ser compreendido a partir desse dado.

Ou seja, o ateísmo é, portanto, reforçado pela teologia, pela história do cristianismo e pela postura da Igreja na sociedade. Tudo o que há de pior, de mais negativo no cristianismo é recolhido e unificado num conjunto harmonioso que se transforma em crítica contra Deus.

Mas o que fazer com essa crítica? Ignorá-la parece não ser a melhor solução para aqueles que querem de fato tornar a fé em Deus significativa para o mundo hodierno. Por isso, é imperioso desenvolver outro tipo de postura. Postura que procure acolher as críticas sinceramente e dialogar a partir dos pontos de contato. Contudo, isso não significa um entreguismo da fé. Mas, ao contrário. Afinal, “só quem parte de uma confiança básica pode ter a coragem de arriscar-se; só quem se apóia firmemente na experiência da fé é capaz de correr o risco da crítica e, se for o caso, o da reinterpretação.” (QUEIRUGA 1993, p. 37)

3. Breve perfil bio-lítero-teológico de José Saramago

No dia 16 de novembro de 1922 no nordeste de Lisboa na aldeia de Azinhaga, na província de Ribatejo, nasceu o segundo filho do jornaleiro José de Souza e da dona de casa Maria da Piedade, a saber, o menino que mais tarde se tornaria o primeiro lusófono a receber o prêmio Nobel de literatura.

Apesar de ser reconhecido como romancista também escreveu poemas, os quais, segundo Salma Ferraz, ele relutou em reeditar por considerá-los obras menores. (FERRAZ, 2003, p. 21) Seu primeiro ensaio literário publicado em 1947 foi *Terra do Pecado*. Após quase duas décadas sem publicar qualquer obra, lançou *Os Poemas Possíveis* e em 1976 publicou o romance *Manual de Pintura e Caligrafia*, embora tenha escrito nesse período o romance *Claraboia* que por insistência própria só foi publicado depois de sua morte. Desde então ele escreveu mais de trinta livros, classificados entre poesia, crônica, teatro, conto e romance.

Saramago é também conhecido pelo estilo diferente de sua escrita que se caracteriza por enormes parágrafos sem travessões e pontos, com falas separadas apenas por vírgulas. Esse estilo se concretizou através da publicação, em 1980, do romance *Levantado do Chão*, que foi elaborado a partir da experiência que o autor teve na vila onde morou com sua família. A sua convivência com o povo do interior, principalmente com o seu avô Jerônimo, como ele mesmo externou em seu discurso de recebimento do Prêmio Nobel de Literatura, foi determinante para a criação do seu estilo. Saramago, procurando um tema sobre o qual escrever, voltou ao vilarejo de origem e ali passou algum tempo, até que lhe veio à mente a idéia de escrever sobre sua gente.

Em 1982, Saramago confirma o seu nome no cenário literário com o romance *Memorial do Convento*, que com mais de dez edições e 50 mil exemplares vendidos em dois anos lhe conferiu fama internacional. O romance se destaca por confirmar o estilo de escrita sarmaguiano de transmitir a oralidade, além de trazer à baila uma inesperada versão ao revés da historiografia oficial. A narrativa combina a história de figuras anônimas com a história da construção do convento de Mafra. (LOPES, 2010, p. 123)

Dois anos mais tarde apresentou outro projeto sob o título de *O Ano da Morte de Ricardo Reis*, onde a humanidade é problematizada através de um enredo que dá vida ao heterônimo Ricardo Reis do poeta português Fernando Pessoa. Com esse romance, ganha força a tonalidade crítica em relação à realidade política e social, o que se confirma quatro anos mais tarde com os romances *Jangada de Pedra*, e posteriormente com *História do cerco de Lisboa*.

Já em 1991, publica *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, que teve grande repercussão, não só no mundo da literatura, mas no da religião. Nele o autor assume a tarefa de reescrever os evangelhos canônicos, sob perspectiva literária e não consoante com a ortodoxia cristã. Essa desconstrução e releitura gerou inclusive a negação por parte do governo

português da inscrição no Prêmio de Literatura Europeu, o que levou o escritor em protesto a se auto-exilar nas Ilhas Canárias, passando a viver em Lanzarote até a sua morte no dia 18 de junho de 2010, aos oitenta e sete anos de idade. (SANTOS JUNIOR, 2008, p. 38)

Considerando o conjunto da obra de Saramago e essencialmente os seus romances é possível dividi-la em duas fases, ou ciclos, a saber: histórica e universal. (SCHSWARTZ, 2005, p. 17)

A primeira fase chamada de histórica é composta pelos romances arrolados anteriormente, no entanto, a sua segunda fase, chamada de universal, de acordo com Adriano Schwartz, inclui as seguintes obras: *Ensaio sobre a cegueira* (1995), *Todos os nomes* (1997), *A caverna* (2000), *O homem duplicado* (2002), *Ensaio sobre a lucidez* (2004), e *As intermitências da morte* (2005). (SCHSWARTZ, 2005, p. 17) Em 2008 publicou *A viagem do elefante* e em 2009, *Caim* que se assemelha à proposta já vista em *O evangelho segundo Jesus Cristo*, ou seja, reaproxima o autor do seu ciclo histórico.

O escritor português, embora não tenha estudado, por falta de condições financeiras, além do equivalente brasileiro ao ensino médio, é detentor de trinta doutorados honoríficos. Sua obra foi traduzida para mais de trinta idiomas diferentes. Também recebeu mais de vinte prêmios importantes, nacionais e internacionais tais como Camões em 1995, o mais importante prêmio da literatura portuguesa, e o Prêmio Nobel de Literatura em 1998. Em suma, com sua vida e através de suas obras contribuiu substancialmente para a literatura mundial.

4. Pró-vocações a-teológicas em Caim

As referências bíblicas, perpassam quase toda a obra do escritor português. Contudo, em 1991 com o lançamento de *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, o autor deu um passo maior na direção da apropriação e subversão do texto bíblico. Passo esse que só se completaria quando da escrita do seu romance mais recente, a saber, *Caim*. Nele, José Saramago pretendeu continuar seu projeto de desconstrução e discussão da matéria bíblica. Como já havia feito isso em relação ao Segundo Testamento cristão, dá continuidade ao seu projeto questionando e desconstruindo o Primeiro Testamento, texto basilar para judeus e cristãos, embora tenham diferenças de ordenamento no índice canônico.

Percebe-se que, na (des)construção de *Caim*, Saramago empreende um projeto intertextual e de carnavalização, ou seja, seu projeto de reescritura. Ele conhece o discurso bíblico, difundido pelas religiões judaico-cristãs e encontra, através da agilidade, sutileza, leveza de pensamento, elementos, caminhos ainda não explorados. Questionar o mundo bíblico e estabelecer novas interpretações parece ser o seu *modus operandi*. Por isso, estabelece através de suas bases religiosas uma leitura extremante crítica e incisiva, absorvendo-as não com uma postura passiva e ingênua, mas com traços inovadores.

Não será de outra forma que Saramago apresentará em *Caim* as atrocidades de um deus, ao longo de todo o romance sempre destacado em letras minúsculas, cruel, ca-

paz de ordenar a Abraão que sacrifique o próprio filho ou a destruição de Sodoma e Gomorra. Nesse sentido, o diálogo feito com o texto bíblico se delineará por uma linguagem essencialmente carnavalesca, pois a carnavalização é o elemento que se vale do caráter dialógico da linguagem para reverter e questionar significados.

O roteiro da narrativa de *Caim* é o conjunto de passagens mais obscuras do Primeiro Testamento, nas quais aparece a figura do Deus terrível do Sinai, e do Deus que pede sangue para ser vingado. Se em *O evangelho segundo Jesus Cristo* sua escrita era solene, reservando a Jesus todo o afeto digno de sua humanidade, em *Caim* a sua pena banhada em tinta cáustica vai delineando sem alívios ou subterfúgios o rosto de um Deus tirano.

Adão, Eva e Caim são as personagens escolhidas para dar partida à narrativa de Saramago, justamente por incluírem nas suas biografias a força de se terem rebelado contra o Senhor. A narrativa de *Caim* começa com Adão e Eva, exatamente no momento em que Deus percebe a “gravíssima falta” de não ter contemplado o casal com a linguagem ao contrário de todos os animais do Éden “desfrutavam já de voz própria”. (SARAMAGO, 2009, p. 9) Posteriormente, o foco da narrativa passará para Caim, figura igualmente condenada nos textos sagrados por ter assassinado o irmão, Abel, enciumado por ser este preferido por Deus. No entanto, reescritura saramaguiana se torna ainda mais clara a partir da consciência do narrador que conta os acontecimentos da criação do mundo “com melindres de historiador”, ressaltando, porém, o discurso histórico como falho:

Que eles não disseram aquelas palavras, é mais do que óbvio, mas as dúvidas, as suspeitas, as perplexidades, os avanços e recuos da argumentação estiveram lá. O que fizemos foi simplesmente passar ao português corrente o duplo e para nós irresolúvel mistério da linguagem e do pensamento daquele tempo. (SARAMAGO, 2009, p. 46)

O narrador que questiona a veracidade dos pormenores da história que está sendo contada aponta não somente para a dessacralização da Bíblia, mas também questiona o próprio valor documental do texto. O narrador de *Caim* reflete sobre a situação, de tal maneira que estimula o leitor a rejeitar o significado literal expresso, optando por um significado que o transcende. Narrando ficcionalmente as passagens do Primeiro Testamento, a voz anacrônica em *Caim*, capaz de lançar sobre o enunciado o olhar crítico do presente, tece considerações sobre a lógica e a validade dos acontecimentos descritos na Bíblia, que segundo Saramago deriva de “certificação canônica futura ou fruto de imaginações apócrifas e irremediavelmente heréticas”. (SARAMAGO, 2009, p. 10)

Dessa forma, através do discurso do narrador percebe-se que *Caim* é tecido sobre o pano de fundo da tradição judaico-cristã, redesenhando-a a fim de apresentar outra história possível. Vale observar que o trabalho de reescritura do texto bíblico operado por Saramago já estava presente em suas obras anteriores. Contudo, em *Caim* se configura como artifício para desconstruir literariamente o Deus cristalizado pelas tradições cristãs.

Essa releitura dos textos sagrados recheada de críticas contundentes, empreendida pelo autor português fica claramente expressa através da epígrafe da obra em ques-

tão: “Pela fé, Abel ofereceu a Deus um sacrifício melhor que o de Caim. Por causa da sua fé, Deus considerou-o seu amigo e aceitou com agrado as suas ofertas. E é pela fé que Abel, embora tenha morrido, ainda fala.” (SARAMAGO, 2009, p. 8) Referência que está situada em Hebreus 11,4, que segundo Saramago faz parte do “Livro dos disparates”. Para o escritor português ateu a Bíblia é o livro dos disparates e por isso é preciso recontá-la.

Assim, em *Caim* Saramago inverte essa idéia fazendo com que Abel seja assassinado não pelo motivo alegado na inscrição do livro de *Hebreus*, mas por ter provocado e humilhado Caim. Na reescritura saramaguiana fica claro que não há diferenças qualitativas entre as oferendas de Abel e Caim, tanto quanto não há nas suas intenções ao adorem ao senhor. No entanto, a preferência deste pela carne oferecida por Abel deu-se de maneira inexplicável. “Estava claro, o senhor desdenhava caim”. (SARAMAGO, 2009, p. 33)

No mundo do texto, se Caim executou seu irmão Abel, Deus é o autor intelectual do crime por ter desprezado a oferta daquele. O que se ressalta na seguinte indagação: “que diabo de deus é esse que, para enaltecer Abel, despreza Caim?”. (SARAMAGO, 2009, p. 35)

Saramago utiliza o texto bíblico como intertexto e o subverte. Na nova escritura nada sagrada de Saramago Deus não protege Caim por compaixão, mas por ter sido dobrado pela retórica do protagonista e reconhecido sua parcela de culpa no assassinato de Abel. O crime de Caim, contudo, encontra uma justificativa: matar ao irmão por não poder matar àquele, a saber, Deus, que o condena a uma existência fadada ao fracasso.

O crime cometido contra Abel será apenas o começo de uma vida pontuada por transgressões. Afinal, o personagem que dá nome ao romance percorre um imenso itinerário por meio de um poder concedido por deus: o de se deslocar através do tempo, podendo visitar o passado e conhecer o futuro. Através desse percurso trava uma batalha com Deus. Ao passar por cidades decadentes, palácios e campos de batalha, Caim vai descobrindo o poder de manipulação de Deus que, para ele, é tão pecador quanto os homens. Nesse sentido, o criador se igualaria a suas criações, tese que ele tenta provar durante seu percurso. Assim, a questão desvelada pelo sentido da vida que segundo os pensamentos cristãos mais conservadores se resolve através da supremacia inquestionável dos propósitos de Deus é colocada em xeque ao longo de todo o romance.

Em suma, é justamente a utilização do texto bíblico como intertexto no projeto de reescritura que vai desenhando a possibilidade de se entrever em *Caim* a imagem do Deus sanguinário e cruel que vai se formando e se configurando como fio condutor de toda a narrativa.

Dessa forma cabe ressaltar que tanto o narrador consciente dos fatos, quanto os personagens são de extrema importância para a reescritura de Saramago. O narrador saramaguiano elege para protagonizar sua narrativa as personagens eleitas pela tradição cristã como exemplos de má conduta. São elas: Adão, Eva e Caim, sem mencionar as personagens que, em menor estância, influem na construção ideológica do romance, como a

mulher de Ló, por exemplo. Contudo, no contexto da narrativa essas personagens se elevam justamente na oposição a um Deus que se mostra infanticida, egocêntrico, cruel e egoísta.

5. A questão das imagens de Deus

A questão das imagens de Deus “é um emaranhado nem sempre fácil de compreender.” (MARDONES, 2009, p. 12) Como destaca Maria Clara Bingemer, “desde que o mundo é mundo, desde que a humanidade ensaia seus primeiros passos sobre a terra o ser humano busca o rosto de Deus.” (BINGEMER, 2005, p. 11) Ou seja, as imagens de Deus nascem das interpretações a seu respeito e são herdadas.

Em *Caim* há uma crítica contundente contra uma representação de Deus presente no cristianismo atual, mas que foi forjada a partir do paradigma da antiguidade. De acordo com Queiruga,

Essa distância entre nosso presente e nosso passado é o preço que devemos pagar por algo que constitui uma das maiores riquezas do cristianismo: sua antiguidade. Esta implica enorme tesouro de experiências e saberes, tanto teóricos como práticos. Mas significa também que nos chega a compreensão da fé em molde cultural que pertence a um passado que em grande parte já se tornou caduco. (QUEIRUGA, 2006, p. 11-12)

Afinal, o mundo contemporâneo não é mais aquele em que viveram as gerações passadas. A afirmação da fé cristã não é tão óbvia quanto antes. Hoje as pessoas interagem de um lado com o ateísmo ou indiferença religiosa e de outro com o universo em expansão das religiões. (BINGEMER, 2005, p. 11)

Assim, o que se está a exigir do cristianismo é uma remodelação dos meios com que este compreende a sua própria experiência. Evidentemente alguns passos já foram dados nessa direção. Entretanto, vasculhando a história percebe-se que quase sempre que se exigiu uma revolução rumo ao futuro o que se viu foi uma volta ao passado. (QUEIRUGA, 2006, p. 13) Quando não há essa consciência que, inclusive, permite enxergar a limitação das representações de Deus, assume-se um Deus distorcido.

Por isso, com certa razão, na narrativa do romance saramaguiano em questão encontra-se a crítica a um Deus distante, controlador, cruel e intervencionista. A idéia fundamental de Saramago nesse romance é a de que Deus prejudica a vida. Isso porque ele suprime a liberdade humana obrigando a pessoa a submeter-se à sua vontade e porque ele é indiferente ao sofrimento, uma vez que, podendo nada faz para amenizar a aflição e o mal.

O Deus desenhado pela pena do escritor lusófono, bem como aquele que habita a cabeça de muitos ateus, não é um elemento relevante, impulsionador e libertador da pessoa humana. Ao contrário, ao redor de sua imagem, se acumulam medos, cargas morais, repressões ou reduções vitais. (MARDONES, 2009, p. 11) Por isso, é extremamente importante repensar a imagem de Deus. Segundo Queiruga, é a imagem que se tem de

Deus fator determinante na compreensão do mundo. Como ele mesmo afirma: “Dize-me como é teu Deus e dir-te-ei como é tua visão do mundo; dize-me como é tua visão do mundo, e dir-te-ei como é teu Deus.” (QUEIRUGA, 2006, p. 11) Além disso, são essas representações de Deus que o tornam acessível à experiência humana. Ou seja, a partir delas é que os que crêem se relacionam com ele.

Evidentemente, são muitas as tentativas de superação dessa imagem deturpada e distorcida de um Deus déspota e tirano indiferente aos sofrimentos que fica assentado nos céus controlando fantoches humanos para cumprir seus propósitos e intervém arbitrariamente privilegiando uns poucos. Aqui se pretendeu verificar como a crítica do escritor lusófono, nas linhas da narrativa de *Caim*, pode dialogar com a teologia e contribuir para a derrubada dessa imagem equivocada de Deus.

Conclusão

Portanto, a partir do itinerário proposto por Saramago para o personagem que dá nome a obra, passando por diversos episódios do Primeiro Testamento, e por sua interpretação pelo narrador vislumbra-se suas provocações a-teológicas. O perfil do Ser divino sarmaguiano é de um Deus violento atroz, punitivo e vingativo. Deus esse que Saramago deseja matar. Por isso, ao acolher a crítica presente em *Caim* chegamos à conclusão de que é possível propor uma reconversão desta imagem de um Deus distante, dominador, potente e guerreiro.

Ou seja, a partir do diálogo com a obra sarmaguiana ficam evidentes as falhas no estereótipo religioso de um Deus justiceiro, violento, determinista, intervencionista, e que opera sua vontade arbitrariamente. Deus esse que precisa morrer para que seu túmulo se torne berço do Deus que delicadamente respeita a autonomia das realidades criadas e está solidariamente e empaticamente junto com os seres humanos em seus sofrimentos. Assim, depois deste percurso, é possível afirmar que a pena de Saramago, no diálogo com a teologia tornou-se ferramenta iconoclasta que auxiliou na derrubada de imagens equivocadas do Deus cristão.

Nesse sentido, esperamos ser essa pesquisa, além de um passo preliminar na direção do caminho da profícua relação com os textos sarmaguianos, um convite traduzido na beleza das palavras de David Turoldo citadas por Leonardo Boff:

Irmão ateu, nobremente empenhado na busca de um Deus que eu não sei te dar, atravessemos juntos o deserto! De deserto em deserto, andemos para além das florestas das diferentes fés, livres e nus rumo ao Ser nu. Ali onde a palavra morre, encontrará nosso caminho seu fim. (BOFF, 2012, p. 16)

Referências

- ALVES, R. *O enigma da religião*. Campinas: Papirus, 1988.
- BARCELLOS, J. C. *Teologia e Literatura: Uma definição*. Disponível em <<http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1205796599.74pdf.pdf>>. Acesso em 26. Jun., 2012.
- BINGEMER, M. C. *Um rosto para Deus?* São Paulo: Paulus, 2005.
- BOFF, L. *Experimentar Deus. A transparência de todas as coisas*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CONCEIÇÃO, D. *Fuga da promessa e nostalgia do divino: a antropologia de Dom Casimiro de Machado de Assis como tema no diálogo teologia e literatura*. Rio de Janeiro: Horizontal, 2004.
- FERRAZ, Salma. *As faces de Deus na obra de um ateu – José Saramago*. Juiz de Fora/Blumenau: UFJF/Edifurb, 2003.
- KUSCHEL, K. *Os escritores e as escrituras: retratos teológicos literários*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- LOPES, J. *Saramago – Biografia*. São Paulo: Leya, 2010.
- MAGALHÃES, A. C. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MARDONES, J. M. *Matar nossos deuses: em que Deus acreditar?* São Paulo: Ave-Maria, 2009.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- QUEIRUGA, A. *Creio em Deus Pai: O Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. São Paulo: Paulus, 1993.
- _____. *Um Deus para hoje*. São Paulo: Paulus, 2006.
- ROCHA, A. *Teologia sistemática no horizonte pós-moderno: Um novo lugar para a linguagem teológica*. São Paulo: Vida, 2007.
- SARAMAGO, J. *Caim*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- SCHWARTZ, A. *O narrador se agiganta e engole a ficção*. Revista Entre Livros. São Paulo, n. 08, 2005.
- TENÓRIO, W. *“Meu Deus e meu conflito”: Teologia e Literatura*. Disponível em <<http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1205796599.74pdf.pdf>>. Acesso em 25. jun., 2012.

“NÃO JULGUEIS, PARA QUE NÃO SEJAS JULGADOS”: INTERTEXTUALIDADE BÍBLICA NO CONTO “SUJE-SE GORDO”, DE MACHADO DE ASSIS

Paulo Sérgio de Proença*

Resumo: O conto “Suje-se gordo” foi produzido na maturidade literária de Machado de Assis. Tem em sua moldura duas inspirações significativas: a Bíblia e o teatro. O diálogo principal do conto se passa entre o narrador e um amigo dele, entre dois atos de uma peça que tem por título, sugestivamente, *A sentença ou o tribunal do júri*. Escrúpulos pessoais alimentados por Mateus 7.1 percorrem a sequência, com desdobramentos consideráveis que se refletem nos sistemas formais encarregados de administrar a justiça na sociedade. O objetivo da comunicação é verificar o papel que a evocação bíblica tem no conjunto, em sua convergência com a sugestiva evocação do teatro, tão importante para a obra machadiana.

A prescrição bíblica (“Não julgueis, para que não sejais julgados”) é e não é seguida. Qual o efeito disso, no característico jogo de ambiguidades do autor? A noção bakhtiniana de intertextualidade será o principal amparo teórico. O pensador russo oferece categorias epistemológicas convincentes para a compreensão do fenômeno de incorporação de outras vozes nos discursos que produzimos. Tudo indica que a utilização da Bíblia por Machado não é inconsequente; vincula-se à recorrente marca de iconoclastia de seus escritos, à denúncia consciente da precariedade dos valores vigentes na cultura ocidental e às tensões entre o ser e o parecer.

Palavras-chave: Bíblia. Machado de Assis. Intertextualidade. Justiça.

Introdução

Machado de Assis é considerado o autor de maior expressão literária em prosa da língua portuguesa. O lugar que ocupa no panorama literário ocidental é de indiscutível prestígio. Sua portentosa obra de ficção tem grande complexidade, atestada na maior fortuna crítica que ele tem, dentre os autores brasileiros.

Um aspecto significativo de sua obra, só recentemente notado e explorado, é a intensa utilização da Bíblia, verificável em todos os gêneros por ele praticado em mais de cinquenta anos de profícua atividade. Isso se nota no conto “Suje-se gordo”, cujo mote é o verso 7.1 do *Evangelho de Mateus*: “Não julgueis, para que não sejais julgados”. Na peça

* Doutor, Professor na FATIPI – Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil.

genial, o preceito evangélico ocupa o nó dramático para pôr em xeque os fundamentos institucionais e ideológicos da modernidade cristã.

Serão apresentadas breves considerações teóricas sobre *intertextualidade* e *intertextualidade*, noções importantes para o fenômeno de incorporação de textos e discursos disponíveis nas trocas sociais. Elementos estruturais importantes no conto são o Teatro e a Bíblia; assim, discutem-se a pertinência e a importância desses elementos; em seguida, aspectos da evocação bíblica, mote para o desenvolvimento da narrativa, são apresentados e discutidos; por fim, alguns desdobramentos não menos importantes são identificados, como a teatralização da justiça, ambiguidades e escrúpulos e possível leitura ideológica do conto.

1. Intertextualidade e interdiscursividade: trocas e influências

Os conceitos de *intertextualidade* e *interdiscursividade* foram sintetizados por Fiorin (2006, p. 161-194), sob os pontos de vista teórico e histórico. A noção de intertextualidade deriva da centralidade do diálogo como a única possibilidade de vida da linguagem. Assim, os textos absorvem-se e são absorvidos uns nos outros.

Intertextualidade tem sido utilizado de maneira nem sempre precisa e uniforme; por isso, é preciso voltar a Bakhtin, em cuja obra a noção de interdiscurso aparece sob o conceito de *dialogismo*, princípio constitutivo da linguagem, porque o acesso à realidade é sempre mediado pela linguagem; a realidade a que temos acesso é semiotizada pelos discursos; os discursos não se relacionam com as coisas, mas com outros discursos (FIORIN, 2006, p.167).

Como se apreende o discurso de outrem? Bakhtin situa essa apreensão não nos processos subjetivos no interior da alma do receptor, mas nos processos sociais. Estes mecanismos, situados na sociedade, vinculam discurso citado e contexto narrativo por “relações dinâmicas, complexas e tensas” (BAKHTIN, 1979, p.134).

A primeira tendência no processo de citação é a de conservar sua integridade e autenticidade, pela delimitação nítida de suas fronteiras. Nesse caso, o discurso de outrem, como um bloco de comportamento social, tem seus limites conservados e respeitados. Essa é a característica do estilo linear: criar contornos exteriores nítidos à volta do discurso citado.

A segunda tendência promove o contrário, na qual a língua permite

ao autor infiltrar suas réplicas e seus comentários no discurso de outrem. O contexto narrativo esforça-se por desfazer a estrutura compacta e fechada do discurso citado, por absorvê-lo e apagar as suas fronteiras. Podemos chamar esse estilo de transmissão do discurso de outrem o estilo pictórico. Sua tendência é atenuar os contornos exteriores nítidos da palavra de outrem (BAKHTIN, 1979, p.136).

Por sua vez, esta última orientação tem uma variedade de tipos. No primeiro, o narrador deliberadamente “apaga as fronteiras do discurso citado, a fim de colorir-lo com as suas entoações, o seu humor, a sua ironia, o seu ódio, com o seu encantamento ou o seu desprezo” (BAKHTIN, 1979, p.136). Com a adoção desse procedimento (característico da época do Renascimento, do fim do século XVIII e de quase todo o século XIX) o dogmatismo racionalista tende a desaparecer, para dar lugar a certo relativismo, o que é favorável a uma apreensão “intuitiva de todos os matizes linguísticos individuais do pensamento das opiniões, dos sentimentos” (BAKHTIN, 1979, p.136).

O segundo tipo, aplicado ao romance, indica que o discurso citado dissolve o contexto narrativo: “O discurso do narrador é [...] tão desprovido de autoritarismo ideológico como o discurso das personagens. A posição do narrador é fluida, e na maioria dos casos ele usa a linguagem das personagens representadas na obra” (BAKHTIN, 1979, p.137).

Duas maneiras há de incorporar vozes no enunciado: a) o discurso do outro é abertamente citado, separado por aspas, discurso direto e indireto; b) o discurso do outro é internamente dialogizado (bivocal): paródia, estilização, polêmica. Essas formas de incorporação do discurso do outro foram classificadas por Authier-Revuz sob as expressões *heterogeneidade mostrada* e *heterogeneidade constitutiva*¹. Contudo, os princípios teóricos por ela desenvolvidos já se encontravam em Bakhtin (2000, p. 318):

O discurso do outro possui uma expressão dupla: a sua própria, ou seja, a do outro, e a do enunciado que o acolhe. Observam-se esses fatos acima de tudo nos casos em que o discurso do outro (ainda que se reduza a uma única palavra, que terá valor de enunciado completo) é abertamente citado e nitidamente separado (entre aspas) e em que a alternância dos sujeitos falantes e de sua interrelação dialógica repercute claramente. Mas em todo enunciado, contanto que o examinemos com apuro, levando em conta as condições concretas da comunicação verbal, descobriremos as palavras do outro ocultas ou semi-ocultas, e com graus diferentes de alteridade.

Assim, nenhum discurso é absolutamente novo e todo discurso, é de alguma forma, novo porque, ao vir à luz, produzido por alguém, se serve de uma língua, de ideias e valores já anteriormente dados, nos quais, necessariamente se apoia. Todo discurso é, de alguma forma, novo, porque, para vir à luz, é portador de informação ou intenção nova, pois, caso contrário, seria dispensável. Se há ideias e valores já anteriormente dados, então, sob o ponto de vista discursivo, nenhum discurso é único, inédito, desconectado dos outros: “[...] o discurso, seja qual for, nunca é totalmente autônomo. Suportado por toda uma intertextualidade, o discurso não é falado por uma única voz, mas por muitas vozes, geradora de muitos textos que se entrecruzam no tempo e no espaço” (BLIKSTEIN, 1994, p. 45).

¹ Jacqueline Authier-Revuz; publicado também em *Entre a transparência e a opacidade*, Porto Alegre, Edipucs, 2004.

O primado do interdiscurso é um princípio da análise do discurso de tradição francesa. Citando Pêcheux, Charadeau e Maingueneau (2004, p. 287) lembram que, na prática discursiva, o usuário não fala, mas “é falado”: “O próprio de cada formação discursiva é dissimular, na transparência do sentido que aí se forma [...] o fato de que ‘isto fala’ sempre antes, alhures, ou independentemente”.

Maingueneau, em *Gênese dos discursos* (2007, p. 22) propõe sete hipóteses sobre interdiscursos, das quais apenas mencionaremos duas. A primeira é: “o interdiscurso tem precedência sobre o discurso” (2007, p. 21). Esse ponto de partida indica que a relação interdiscursiva é a responsável pela estruturação da identidade. A segunda hipótese sustenta que essa relação é chamada *interincompreensão*, derivada da

interação semântica entre os discursos como um processo de tradução [...] Cada um introduz o Outro em seu fechamento, traduzindo seus enunciados nas categorias do Mesmo e, assim, sua relação com esse Outro se dá sempre sob a forma do ‘simulacro’ que dele constrói [...] a identidade de um discurso coincide com a rede de interincompreensão na qual ela é capturada.

2. O teatro: moldura que circunscreve nossas ações

Pode-se dizer que o teatro foi a porta de entrada literária que conduziu Machado à maturidade. A fase inicial de sua atuação ocorreu na poesia e no jornalismo. Aos quinze anos começa a publicar pequenos poemas. Antes dos vinte anos tornou-se crítico de teatro e censor do Conservatório Dramático Brasileiro. O aprendizado fez-se refletir em amadurecimento estético que provocou desdobramentos significativos em sua produção posterior, na fase de amadurecimento intelectual e estético. O jovem Machado, influenciado por princípios do romantismo, era cheio de preocupações de ordem moral, além de ser, também, progressista; tinha expectativas de que o teatro funcionasse como um elo de reforma da sociedade; neste trecho, característico, podem ser apontadas essas afirmações, ao lado de uma visão complexa da realidade, o que já antecipa, em certo grau, elementos de sua maturidade: “Ao teatro [para] ver a sociedade por todas as faces: frívola, filosófica, casquilha, avara, interesseira, exaltada, cheia de flores e espinhos, dores e prazeres, sorrisos e lágrimas! Ao teatro vício em contato com a virtude” (MAGALHÃES JR., 2008, vol. 1, p. 46)². Essa predileção pelo teatro cria em Machado vínculos com Shakespeare, não apenas por causa do gênero, mas, sobretudo, por princípios estéticos e ideológicos. Isso pode ser notado no conto “Tempo de crise”, de 1873, que superpõe *humanidade a Rua do Ouvidor*³ (ASSIS, 2008, vol. 3, p. 1179):

² Magalhães Júnior concorda com o fato de que a juventude de Machado foi marcada por abertura para o mundo social, para o convívio com os amigos, para a fruição da vida artística e cultural oferecida pela corte. Daí o seu interesse pelo teatro, entre outras coisas. Uma marca desse período de juventude foi a sua atividade liberal, decorrência de leituras, de influência de algumas amigas que cultivou e de propensão pessoal para uma visão crítica da sociedade do seu tempo (MAGALHÃES JR., Raimundo. *Vida e obra de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2008 [1ª. edição de 1981], vol. 1).

Dizem de Shakespeare que, se a humanidade percesse, ele só poderia compô-la, pois que não deixou intacta uma fibra sequer do coração humano. *Aplico el cuento*. A Rua do Ouvidor resume o Rio de Janeiro. A certas horas do dia, pode a fúria celeste destruir a cidade; se conservar a Rua do Ouvidor, conserva Noé, a família e o mais [...].

Em *Dom Casmurro* há outra ocorrência dessa aproximação que vale a pena ser registrada. No curto capítulo VIII, “É tempo!”, o narrador iria começar a sua ópera, ou seja, começar, de fato, a narrar o que era importante na sua história: “‘A vida é uma ópera’, dizia-me um velho tenor italiano que aqui viveu e morreu [...] E explicou-me um dia a definição, em tal maneira que me fez crer nela. Talvez valha a pena dá-la; é só um capítulo” (ASSIS, 2008, vol. 1, p. 938). Segue-se o capítulo IX, “A ópera”, que poderia ser apartado do livro e considerado um conto, um conto-teoria, que expõe a história da criação da seguinte forma (ASSIS, 2008, vol. 1, p. 939):

Deus é o poeta. A música é de Satanás, jovem maestro de muito futuro, que aprendeu no conservatório do céu. Rival de Miguel, Rafael e Gabriel, não tolerava a precedência que eles tinham na distribuição dos prêmios. Pode ser também que a música em demasia doce e mística daqueles outros condiscípulos fosse aborrecível ao seu gênio essencialmente trágico. Tramou uma rebelião que foi descoberta a tempo, e ele expulso do conservatório. Tudo se teria passado sem mais nada, se Deus não houvesse escrito um libreto de ópera do qual abrisse mão, por entender que tal gênero de recreio era impróprio da sua eternidade. Satanás levou o manuscrito consigo para o inferno. Com o fim de mostrar que valia mais que os outros, e acaso para reconciliar-se com o céu, compôs a partitura, e logo que a acabou foi levá-la ao Padre Eterno.

Pediu Satanás, então, que o Senhor a escutasse, emendasse e executasse. Como houve enfática insistência, o Senhor consentiu a execução da peça, mas fora do céu. Para tal finalidade, criou um teatro especial, este planeta. Dispensaram-se os ensaios (ASSIS, 2008, vol. 1, p. 940):

Foi talvez um mal esta recusa; dela resultaram alguns desconcertos que a audiência prévia e a colaboração amiga teriam evitado; com efeito, há lugares em que o verso vai para a direita e a música, para a esquerda. Não falta quem diga que nisso mesmo está além da composição, fugindo à monotonia, e assim explicam o terceto do Éden, a ária de Abel, os coros da guilhotina e da escravidão. Não é raro que os mesmos lances se reproduzam, sem razão suficiente. Certos motivos cansam à força de repetição. Também há obscuridades; o maestro abusa das massas corais, encobrando muita vez o sentido por um modo confuso.

³ *Nesse ponto pode-se notar a ocorrência da relação local/ universal, tão expressiva em Machado e tão decisiva em seu projeto literário; sobre isso, ver:* JUNQUEIRA, Maria Aparecida. Projeto estético-literário machadiano: uma visão preliminar. In: MARIANO, A. S.; OLIVEIRA, M. R. D. (orgs.). *Recortes machadianos*. São Paulo: Nankin, Edusp, Educ, 2008 (p. 153-182).

Shakespeare é mencionado⁴. No capítulo X, “Aceito a teoria”, o narrador (ASSIS, 2008, vol. 1, p. 941) aplica a si, da seguinte forma: “Eu, leitor amigo, aceito a teoria do meu velho Marcolini, não só pela verossimilhança, que é muita vez toda a verdade, mas porque a minha vida se casa bem à definição. Cantei um duo terníssimo, depois um trio, depois um quatuor [...]”. O mundo é um teatro no qual são executadas peças criadas por Deus e por Satanás, não ensaiadas previamente. Ou, em outras palavras: um desconcerto geral.

Em “Suje-se gordo” o teatro está presente desde o início, como vimos, a começar pelo título da peça então encenada: *A Sentença ou o Tribunal do Júri*. O espaço em que estão os personagens é um teatro; a narrativa progride de acordo com o tempo circunscrito entre os atos de uma peça e de acordo com a música que era executada; a conversa entre os personagens começa “entre o segundo e o terceiro ato”; adiante, o narrador acusa a urgência da narração, pois “o terceiro ato não tarda”.

O conto progride em ritmo acelerado, de acordo com o hiato temporal permitido pelo intervalo entre dois atos de uma peça: “Não lhe digo como se descobriu o crime nem o criminoso, por já ser tarde; a orquestra está afinando os instrumentos” (ASSIS, 2008, vol. 3, p. 665). Por fim, encerrando a narrativa, o narrador diz: “Acabou a música, vamos para as nossas cadeiras”.

As segunda e terceira menção à urgência do tempo ligam-se a uma preterição (como recurso expressivo decorrente dessa urgência), à leitura dos autos e à caracterização dos réus. O efeito desses elementos é a caracterização do “cenário” do tribunal como um teatro, de fato; contribuem para isso a “atuação” dos réus, dos advogados e dos demais participantes da “peça” real de que eles participam (a isso voltaremos mais adiante).

3. A evocação bíblica

O conto “Suje-se, gordo!” envolve julgamento, réu, condenação; a inspiração vem do “Sermão do Monte” (Mt 7.1): “Não queirais julgar para que não sejais julgados”. O narrador, entre dois atos da peça *A Sentença ou o Tribunal do Júri*, registra acontecimentos singulares que tinha vivido, relacionados à peça teatral. Um amigo que o acompanhava disse que era contrário ao júri por causa do preceito do Evangelho sobre os perigos do julgamento. O narrador acrescenta que tinha atuado duas vezes num tribunal, como presidente do Conselho. Na primeira atuação, absolveu os réus, exceto dois, o primeiro dos quais tinha sido acusado de ter furtado pequena quantia, por meio de falsificação e tinha agido por instrução de outra pessoa, que tinha sugerido o recurso por causa de uma emergência, o que se configurava em atenuantes ao crime.

⁴ Para os satanistas, apesar de Shakespeare não pertencer àquele tempo, teve o gênio de “transcrever a letra da ópera, com tal arte e fidelidade, que parece ele próprio o autor da composição; mas, evidentemente, é um plagiário”. Ser um plagiário, para o narrador, é uma virtude literária, pois exige certa conformidade com a mimese do drama inicial.

Um dos jurados do Conselho, de nome Lopes, estava muito convencido do delito. A condenação foi por onze votos contra um. Lopes disse que o réu cometeu o crime por uma miséria de duzentos mil-réis: “Suje-se gordo! Quer sujar-se? Suje-se gordo!”. O narrador fica se perguntando o que queria dizer tal frase enigmática. Talvez significasse que o condenado era um ladrão de nada, que tinha se sujado por pouco.

Anos depois, houve segunda convocação para o narrador. A princípio não queria atuar, por causa do preceito evangélico. Mas, como era dever de cidadão, o chamado foi atendido. Um dos três crimes que julgou foi cometido por um caixa do Banco do Trabalho Honrado, responsável por um desvio de cento e dez contos de réis. O acusado era Lopes, o mesmo colega que participara do julgamento anterior e que condenara um réu por desvio de módica quantia. O crime, agora, estava mais do que provado pelos documentos, por uma tentativa de fuga, por testemunhas e outros agravantes; além disso, uma carta do réu o incriminava de forma indubitável. A fatalidade agora era Lopes estar no banco dos réus; ele que tinha condenado outro, corria o risco de ser condenado pelo mesmo delito. A situação fez voltar à mente do narrador o texto evangélico: “Não queirais julgar, para que não sejais julgados”. O que antes julgava, agora era julgado.

As palavras de Lopes (“Suje-se gordo!”) foram, também, lembradas. Com elas, Lopes justificara a condenação do réu por um delito que, relativamente ao montante do desfalque praticado pelo mesmo Lopes, era insignificante. O narrador votou pela condenação, mas, no fim, Lopes foi absolvido por nove votos a três. Assim termina o conto: “O melhor de tudo é não julgar ninguém para não vir a ser julgado. Suje-se gordo! suje-se magro! suje-se como lhe parecer! o mais seguro é não julgar ninguém...”.

O preceito evangélico produz efeito contrário; o ensinamento bíblico procura evitar o risco da condenação alheia, porque pode quem julga vir a ser condenado, até pelo mesmo motivo. No conto, ocorre justamente o contrário, com “agravantes”: Lopes tinha condenado um acusado por um delito de pequenas proporções, praticado com atenuantes; tempos depois, Lopes, o juiz inclemente, comete crime da mesma natureza, de elevadíssimas proporções, com agravantes. É absolvido. Não funcionou o preceito bíblico. Há descompassos entre o ideal da prescrição evangélica e o real das relações humanas, entre o que deveria acontecer e o que realmente acontece, até nos tribunais, que têm por ofício julgar as ações humanas, condenando e absolvendo. Essa falta de conformidade entre o preceito evangélico e as atitudes humanas é relatada, no conto, sob certo enfoque cético, pois, apesar de todas as evidências, os jurados não perceberam os indícios de culpa ou, mesmo os vendo, não a atribuíram ao réu.

4. Desdobramentos

A moldura teatral suporta, ao longo da narrativa, espécie de teatralização de todo o processo de justiça.

4.1. *Teatralização da justiça*

O primeiro réu é caracterizado de forma positiva: era “limpo”; apelava à instância divina como último recurso de ver a justiça implantada; estava “triste [...] os olhos mortos”; tinha sido inspirado por alguém, que o réu se recusava nomear e, assim, mantinha grandeza; com essa caracterização, o narrador sugere certa dignidade que fazia o moço merecedor de absolvição; afinal, era “limpo”. Mas a teatralização do processo se dá pela negação do delito: afinal, todo réu nega, como denuncia Lopes, um de seus algozes; além dos réus, também as testemunhas e os agentes públicos participam desse teatro: “o promotor público achou nessa mesma cor do gesto a confissão do crime. Ao contrário, o defensor mostrou que o abatimento e a palidez significavam a lástima da inocência caluniada” (ASSIS, 2008, vol. 3, p. 665).

Cabe ao segundo réu a radicalização dessa iniciativa. A postura, os gestos e as palavras fazem parte desse espetáculo (ASSIS, 2008, vol. 3, p. 667):

Lopes negava com firmeza tudo o que lhe era perguntado, ou respondia de maneira que trazia uma complicação ao processo. Circulava os olhos sem medo nem ansiedade; não sei até se com uma pontinha de riso nos cantos da boca. Seguiu-se a leitura do processo. Era uma falsidade e um desvio de cento e dez contos de réis [...] Eu ouvia ler ou falar e olhava para o Lopes. Também ele ouvia, mas com o rosto alto, mirando o escrivão, o presidente, o teto e as pessoas que o iam julgar; entre elas eu. Quando olhou para mim não me reconheceu; fitou-me algum tempo e sorriu, como fazia aos outros. Todos esses gestos do homem serviram à acusação e à defesa, tal como serviram, tempos antes, os gestos contrários do outro acusado. O promotor achou neles a revelação clara do cinismo, o advogado mostrou que só a inocência e a certeza da absolvição podiam trazer aquela paz de espírito.

O advogado de defesa e o promotor, novamente, desempenham seu papel, seguindo o rigor do *script*. A postura do primeiro réu contrasta com a do segundo, que é mais agressivamente ativa; este último procura controlar a situação, com a tentativa de produzir efeitos de segurança e inocência; contudo, tal comportamento, na economia da obra, contrasta com a evidência dos fatos. Nesse jogo de cena, a evidência dos fatos nem sempre (quase nunca?) é considerada.

4.2. *Leitura ideológica*

É possível, a partir de alguns índices vinculados a traços políticos e históricos, sustentar a hipótese de contornos ideológicos ao conto.

A primeira delas diz respeito à caracterização da instituição judiciária: ela é “liberal”⁵. O termo era marcado por contornos filosóficos, políticos e econômicos. O liberalis-

⁵ Machado de Assis foi um liberal inflamado em sua juventude. Defendeu a liberdade e a justiça social em suas crônicas e em sua militância jornalística. Enfrentou autoridades políticas, militares e religiosas, sustentando polemicas, por exemplo, com o periódico católico *A Cruz*.

mo se constituiu em movimento que defendia com enfática prioridade a liberdade e a modernização das instituições. A justiça era, como se pode presumir, instituição de extrema importância no ideário liberal; sem ela, nem esse movimento nem qualquer outra tendência ou iniciativa de mesma natureza poderia se sustentar.

A segunda diz respeito às características biofísicas de Lopes: era ruivo; ora, essa descrição se combina com a origem europeia. Assim, Lopes, se reduzido a esse aspecto, seria representante da dominação colonial, que explora economicamente o Brasil (rouba muito?) e não é punida, apesar das evidências.

Uma terceira hipótese diz respeito à morte precoce dos que defendem a justiça. O narrador aponta o brilhantismo do promotor e do advogado. Aquele proferira seu discurso em “tom que parecia ódio, e não era”⁶. O advogado era talentoso e estreava na tribuna:

O discurso foi admirável, e teria salvo o réu, se ele pudesse ser salvo, mas o crime metia-se pelos olhos dentro. O advogado morreu dois anos depois, em 1865. Quem sabe o que se perdeu nele! Eu, acredite, quando vejo morrer um moço de talento, sinto mais que quando morre um velho...

“Quem sabe o que se perdeu nele!”. Parece haver nisso um desabafo de alguém que está de fato comovido ou decepcionado. É possível. Pode ser entendido o desabafo como um libelo contra a morte precoce dos que defendem a justiça; às vezes por processos naturais; outras vezes por meios escusos. Forças terríveis conspiram contra os defensores dos inocentes ou merecedores de perdão; contra os grandes delitos e seus autores, a justiça é cega e lerda.

4.3. Escrúpulos e ambiguidades

Ambiguidade é característica reconhecida dos escritos machadianos. Nesse breve conto há algumas, significativas. A primeira pode ser reconhecida no nome do banco, vítima do segundo crime narrado: “Bando do Trabalho Honrado”.

Os escrúpulos permanentes do narrador são sempre registrados; como Lopes (o juiz inclemente do primeiro julgamento), que condenou o réu, incorreu no mesmo crime e foi, por sua vez, também julgado, o narrador sempre esteve perseguido pela eventualidade de condenar alguém e desempenhar o mesmo papel, por força de fatalidade: “Não é que eu mesmo viesse a cometer algum desvio de dinheiro, mas podia, em ocasião de rai-va, matar alguém ou ser caluniado de desfalque. Aquele que julgava outrora, era agora julgado também” (ASSIS, 2008, vol. 2, p. 667). Esses escrúpulos se justificam em virtude do nó dramático do conto, mas não somente por isso; combinam-se, também, com o jogo de ambiguidades; elas não ficam apenas no domínio do sentido, pois também a construção

⁶ Há, nisso, mais um índice de ambiguidade, do jogo do ser/ parecer; em outros termos, ocorre o processo de teatralização.

linguística se presta a denunciá-las, conforme se pode notar nesta sequência: “Não digo o que se passou na sala secreta; além de ser secreto o que lá se passou, não interessa ao caso particular, que era melhor ficasse também calado, confesso. Contarei depressa; o terceiro ato não tarda”. “Confesso” é termo central na sequência; pertence ao âmbito jurídico, próprio do campo semântico de que o conto se ocupa; nesse âmbito, é normalmente usado por réus que confessam um crime⁷. Pode, também, o narrador estar querendo caracterizar o que aconteceu na sala secreta um crime, ao condenar o réu? Ou querer assumir, ele mesmo, o crime de tornar público o que devia ficar no silêncio?

Essas ambiguidades projetam o julgamento e todo o sistema jurídico em que se insere num terreno pantanoso, o da dúvida e da incerteza. Entra em cena, nesse caso particular, o ceticismo quanto à administração da justiça por mecanismos institucionais humanos; a manipulação interesseira desses mecanismos; o julgamento contrário às evidências (por parte do júri); a negação dos valores evangélicos.

Conclusão

“Suje-se gordo”, peça breve da pena machadiana concentra as características observáveis nos escritos do autor fluminense, reconhecidas quase unanimemente por seus críticos, das quais algumas vão aqui registradas.

No conto há duas inspirações significativas: a Bíblia e o teatro, sendo este moldura em que se projetam as tensões entre o ser e o parecer; afinal, o mundo e a vida são o grande teatro da existência, em que procedimentos e valores afirmados no nível do parecer são negados no nível do ser e vice-versa. Assim, o preceito evangélico, apesar de sustentar a identidade moral e religiosa do mundo ocidental, não é seguido. Os valores bíblicos são negados pela civilização cristã.

Essas ambiguidades projetam o ato de julgar no pantanoso terreno da dúvida e da incerteza. O ceticismo comanda a desconfiança de que a administração da justiça por instituições humanas seja possível, pois, na tensão entre o ser e o parecer, há manipulação interesseira desses mecanismos.

Não vale a pena sujar-se por pouco, nesse panorama, pois pelo aparato jurídico só são punidos os que praticam delitos menores. “Suje-se gordo” é princípio que vigora, ainda infelizmente, em nossa cultura. Qualquer semelhança com o Brasil de hoje é mera coincidência.

⁷ “Confesso” também pertence ao âmbito religioso; o pecador “confessa” a uma autoridade religiosa ou a Deus os seus pecados.

Referências

- ASSIS, Machado de. *Obra completa em quatro volumes*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.
- AUTHIER-REVUZ J. "Heterogèneité montrée et heterogèneité constitutive : éléments pour une approche de l'autre dans le discours". *DRLAV*, 26. Paris: Centre de Recherche de l'Université de Paris VIII, 1982, p. 91-151.
- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de Literatura e de estética: a teoria do romance*. São Paulo: Hucitec, 1998.
- _____. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BLIKSTEIN, Izidoro. Intertextualidade e Polifonia. In: BARROS, D. L. (org.). *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade*. São Paulo: EDUSP, 1994, p. 45-48.
- CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.
- FÁVERO, Leonor Lopes. Paródia e dialogismo. In: BARROS, D. L. (org.). *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade*. São Paulo: EDUSP, 1994, p. 49-61.
- FIORIN, José Luiz. Interdiscursividade e intertextualidade. In: BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin. Outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 161-193.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese dos discursos*. Tradução de Sírito Possenti. Curitiba: Criar Edições, 2007.
- MAGALHÃES JR., Raimundo. *Vida e obra de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

A POESIA, O MITO E O SÍMBOLO COMO MEDIAÇÕES PARA FALAR DE DEUS

Silvana Venancio*

Resumo: *Esta comunicação pretende tratar da relação entre linguagem comum e linguagem simbólica. Se a linguagem comum está comprometida com a estrutura sujeito-objeto e Deus não pode ser objeto de conhecimento da razão instrumental, a linguagem simbólica, do mito, da arte, da poesia, se torna uma maneira de falar desse universo. Pois somente o símbolo pode dar conta do incondicional. Deus não pode estar condicionado a nada, ele é um Deus livre, que não se deixa manipular pelas mãos humanas. Um Deus transcendente, totalmente outro, tal como o expressa Rudolf Otto e Karl Barth, não pode se reduzir à linguagem comum. Neste sentido, a teologia precisa falar de Deus sem esgotar o mistério. Pois, o grande TU, inefável, não pode ser objetivado – abordado através de expressões explicativas, esclarecedoras e por isso mesmo redutoras. Sendo assim, a linguagem poética, mítica e simbólica se tornam caminhos para falar de Deus no mundo contemporâneo. O mito, a arte, a poesia, o símbolo são maneiras que a linguagem encontra para escapar de si mesma. Segundo Paul Ricoeur, o simbolismo quando manifesto por textos, revela a explosão da linguagem para algo distinto dela mesma. Neste momento a linguagem escapa do tratamento científico, podendo realmente dizer. Por isso que de acordo com o teólogo Paul Tillich é preciso evitar expressões como é “só um símbolo”, pois o “símbolo religioso, o símbolo que aponta para o divino, só pode ser um símbolo verdadeiro se participa no poder do divino do qual aponta.”*

Palavras chave: Paul Tillich. Paul Ricoeur. Teologia. Poesia. Símbolo.

Introdução

No texto “*Sobre o Humanismo*” Martin Heidegger levanta a questão sobre o problema da linguagem. Na opinião do filósofo, na metafísica moderna há um extravio da linguagem. Nela encontra-se o domínio do ente, do mundo das coisas. (HEIDEGGER, Martin. “*Sobre o humanismo*”. In: Jean-Pal Sartre e Martin Heidegger. São Paulo: Abril Cultural, 1973. [Col. Os pensadores], p 35). Nesse comentário de M. Heidegger encontra-se um problema filosófico que também atinge a teologia, principalmente no que se refere ao problema da linguagem teológica. Na subjetividade moderna, a linguagem, segundo M. Heidegger, esconde seu verdadeiro sentido, pois está presa ao dualismo sujeito-objeto.

Mas, o mundo, a vida só podem ser experienciado, dito através da linguagem. Nessa mediação, nada escapa, nem mesmo Deus ou o ser humano. No entanto, não se

* Doutoranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. s.venancio@ig.com.br.

pode falar de Deus usando a linguagem comum, pois ela está presa a dicotomia sujeito-objeto. (TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5. ed. Revista. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p 121). A razão instrumental “transforma o objeto em uma ‘coisa’ completamente condicionada e calculável, sem qualquer qualidade subjetiva. O conhecimento controlador olha seu objeto como algo que não lhe pode devolver o olhar. Certamente, em todo tipo de conhecimento, sujeito e objeto estão logicamente distinguidos. Há sempre um objeto, mesmo em nosso conhecimento de Deus.

Mas o conhecimento controlador, da razão moderna, ‘objetifica’ não só logicamente (o que é inevitável), mas ontologicamente e eticamente. Nenhuma coisa, contudo é meramente uma coisa. “Nada é absolutamente estranho. Falando de forma metafórica, poder-se-ia dizer que da mesma maneira como olhamos as coisas, assim as coisas olham para nós com a expectativa de serem recebidas e com a oferta de nos enriquecer na união cognitiva.” (TILLICH, 2005, p 110). O TU é inefável, ele não pode ser objetivado – abordado através de expressões explicativas esclarecedoras e por isso mesmo redutoras a uma realidade que ele, por natureza não pode ser. Em hipótese alguma o outro pode ser um objeto. Se isso acontecer, e aí está o destino do homem, o TU não é mais senão um ISSO, uma soma de qualidades, útil a um propósito realizável. O TU não pode ser representado, já que a apresentação aqui é essencialmente presença, instante único do diálogo; a representação sugere de algum modo a independência do sujeito com relação ao representado, como sugere Martin Buber.

1. Os recursos da linguagem para falar de Deus

Para o teólogo Félix Pastor, essa questão revela o paradoxo entre revelação e mistério, entre o Deus revelado e o Inefável. Trata-se, segundo ele, sobre “conhecimento, incompreensibilidade, linguagem e inefabilidade.” (PASTOR, F. A. *A Lógica do Inefável*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 162). Que pode ser traduzido, através da pergunta: “se Deus é incompreensível, como pode ser manifestado e, em certo modo, ‘objetivado’ numa linguagem?” (PASTOR, 1989, p. 162). Segundo o teólogo espanhol F. Pastor, essas posições são conciliáveis. “Deus é conhecido, ou melhor, reconhecido como incompreensível e proclamado como inefável no próprio ato religioso de aceitação e afirmação de fé.” (PASTOR, 1989, p. 162).

Se Deus é reconhecido como incompreensível, como é possível afirmar algo sobre Deus ou alegar uma experiência de Deus? A distância abismal entre o ser humano e Deus não pode ser irreconciliável, pois de outro modo seria impossível a teologia, a fé cristã, e estaria vedada qualquer experiência com o mistério. Esse suposto paradoxo entre um Deus infinito, Absoluto e um ser humano, finito, limitado e contingente, pode ser explicado nas palavras de F. A. Pastor, através da teologia de João Crisóstomo:

Na dialética entre revelação e mistério impõe-se uma conclusão extremamente importante: o Deus escondido e misterioso, buscando as apalpadelas pela razão religiosa, é o

mesmo e idêntico Deus revelado e obedecido na fé. Portanto, o Deus da razão religiosa é também o Deus da revelação e da fé. Em outras palavras, o Deus revelado e escondido, que habita a luz inacessível do mistério, fundamento incausado de toda realidade causada e referencial necessário de toda realidade contingente, é o mesmo Deus revelado na história da salvação como Pai fiel e compassivo. O Deus *in se* se manifesta no Deus *quoad nos*. Deste modo, o Deus incompreensível e eterno se torna o Deus conhecido no tempo privilegiado da revelação e da graça. Assim, a realidade última e absoluta, infinita e incondicionada, pode ser conhecida e afirmada mesmo através da rede noética da realidade imediata e contingente, relativa e finita. (PASTOR, 1989, p. 166).

Sendo assim, o teólogo Félix Pastor afirma que o ser humano finito, condicionado é aberto ao infinito. O Deus transcendente, *totalmente outro*, se torna um Deus próximo imanente que pode ser chamado de Pai amoroso. “Deus se manifesta, assim como absoluto e pessoal. De um lado, necessário e incondicionado; de outro, fundamento de infrutável esperança e confiança, e às vezes, de incontível temor e tremor.” (PASTOR, 1989, p. 166). Nessa tensão entre a possibilidade de falar sobre Deus e a total incompreensibilidade do mistério aparece o problema da linguagem religiosa, que segundo F. A. Pastor tem como referencial, o Deus inefável.

Toda linguagem religiosa traz em si o paradoxo insuportável de pretender falar de um Deus, do qual é necessário proclamar a impossibilidade de dizer qualquer coisa adequadamente. Por isso, a linguagem crente deve conciliar, de maneira corretiva, silêncio apofático e proposta catafática, mística do divino mistério e afirmação da linguagem teológica. O Deus da fé é um Deus inefável. A forma lingüística, limitada e finita, não consegue expressar o conteúdo absoluto, incondicionado e infinito da divina realidade, noeticamente incompreensível, ontologicamente transcendente, pessoalmente inaferrável em sua liberdade. Toda afirmação de Deus é, pois, paradoxal, dialética, simbólica, ao dizer, em formas humanas, o conteúdo da divina mensagem e do divino mistério. (PASTOR, 1989, p. 167-168).

1.1. O símbolo como mediação para o sagrado

Neste sentido, a linguagem simbólica aparece como uma possibilidade de falar do infinito, do inefável sem reduzi-lo a uma realidade conhecível e instrumentalizável. Para o teólogo alemão Paul Tillich, os símbolos religiosos remetem para duas realidades: “Eles se dirigem ao infinito que simbolizam e ao finito através do qual o simbolizam. Eles obrigam o infinito a descer à finitude e o finito a subir à infinitude.” (TILLICH, 2005, p. 247). Por isso é preciso evitar frases e expressões como é “só um símbolo”, pois o “símbolo religioso, o símbolo que aponta para o divino, só pode ser um símbolo verdadeiro se participa no poder do divino do qual aponta.” (TILLICH, 2005, p. 245). Símbolos e sinais (signos) têm uma característica em comum, pois ambos indicam algo que se encontra fora deles, mesmo apresentando diferenças. O filósofo francês Paul Ricoeur esclarece mais claramente a diferença entre símbolo e signo:

O símbolo é um signo, ao visar, como todo signo, além de alguma coisa e ao valer para essa coisa. Mas nem todo signo é um símbolo. O símbolo encerra, em sua visada, uma intencionalidade dupla: há inicialmente primeira literal, que, como toda intencionalidade significativa, supõe triunfo do signo convencional sobre o signo natural: tal será a mancha, o desvio, o peso, palavras que não se assemelham à coisa significada.” (Ricoeur, Paul. *O Conflito das Interpretações – ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978, p 244).

Sendo assim, o símbolo tem a capacidade de abrir o ser humano para realidades espirituais até então interditas. Para Mircea Eliade, “o símbolo não somente torna o Mundo “aberto”, mas também ajuda o homem religioso a alcançar o universal. Pois é graças aos símbolos que o homem sai de sua situação particular e se ‘abre’ para o geral e o universal.” (ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p 101-102). Os símbolos, continua, ele, “despertam para a experiência individual e transmutam-na em ato espiritual, em compreensão metafísica do Mundo.” (ELIADE, 1992, p 101-102). E para P. Tillich, o símbolo abre estruturas da realidade que estavam encobertas em nossas almas. Por exemplo: “existem aspectos dentro de nós mesmos dos quais apenas nos podemos conscientizar através de símbolos. Assim também melodias e ritmos na música podem ser transformados em símbolos.” (TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 7. ed. Trad. de Walter. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p 31).

Para Paul Tillich, um símbolo não pode ser inventado, não é arbitrário. “Ele provém do inconsciente individual ou coletivo e só tomam vida ao se radicarem no inconsciente do nosso próprio ser.” (TILLICH, 2002, p 31). Como os símbolos não são inventados eles aparecem e desaparecem como os seres vivos. “Eles surgem quando a época estiver madura para eles, e desaparecem quando o tempo os tiver ultrapassado (...). Eles desaparecem quando não encontram mais repercussão na comunhão a que uma vez serviram de expressão.” (TILLICH, 2002, p 32). Nem os movimentos iconoclastas podem destruir um símbolo. Para o filósofo francês Paul Ricoeur, o símbolo é “toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário literal, designa por acréscimo outro indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro.” (RICOEUR, 1978, p 15). Esse duplo sentido, segundo ele, constitui o campo hermenêutico. Em outras palavras:

O Símbolo (...) é assim constituído no sentido em que ele confere sentido mediante um sentido primário, literal, mundano, freqüentemente físico, remete a um sentido figurado, espiritual, freqüentemente existencial, ontológico que de forma alguma é dado fora dessa designação indireta. O símbolo leva a pensar, faz apelo a uma interpretação, justamente porque ele diz mais do que não diz, porque jamais terminou de levar a dizer (RICOEUR, 1978, p 28.)

1.2. A poesia como transparência da realidade divina

Por isso na revelação a linguagem aparece como a voz do mistério, transparente, porque se introduz como símbolo que aponta para algo fora dela mesma. A transparência

da auto-comunicação divina encontra-se na linguagem simbólica, na arte, no mito e na poesia. A poesia, citando Goethe: é a saturação da experiência. A experiência é o modo pelo qual o homem conhece o mundo. A poesia é a saturação da experiência porque está constantemente saindo, além dela mesma. Mas não se trata de acúmulo de experiências, nem mesmo apenas de diversidade, pois a poesia já constitui, ela mesma, uma experiência. (BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001, p 161). Para Mario Quintana a poesia é a invenção da verdade. Mas como assim, inventa a verdade? De acordo com G. Bornheim encontra-se aí o cerne da questão e propõe uma visita ao filólogo e pietista Johann G. Hamann. Segundo a síntese do autor:

E tal seria o destino do verbo poético: a revelação do Absoluto. A missão do poeta consistiria em voltar à linguagem primeira, à linguagem paradisíaca, adâmica, de um homem puro ainda não contaminado pelo mal. O poeta restituiria a contemplação assombrada do primeiro homem, quando abriu os olhos e viu o mundo, “no silêncio do assombro e da meditação.” De certo modo, o poeta repetiria Deus, e Hamann usa precisamente a analogia da criação: assim como o verbo divino iluminou as coisas com o seu *fiat lux*, assim também o verbo poético reconstituiu a criação original e coloca-nos na origem de todas as coisas: “*Fiat lux*: aqui é onde se sentiu pela primeira vez a presença das coisas”. (BORNHEIM, 2001, p 162).

Para Novalis, representante do primeiro romantismo alemão, “a poesia é o autêntico real absoluto. Isto é o cerne da minha filosofia. Quanto mais poético, mais verdadeiro.” (Apud BORNHEIM, 2001, p 162). Caminhando numa mesma direção E. Schelling, uma das principais influências filosóficas de Paul Tillich, acredita que aquilo que de um modo abstrato é dado pela filosofia, na arte é revelado de um modo concreto. (BORNHEIM, 2001, p 162). Neste sentido, de acordo com G. Bornheim, a arte se torna um critério último do real. “Mas o que se deve dizer é que a experiência poética instaura um modo originário de ver o mundo.” (BORNHEIM, 2001, p 163).

Ao discordar de J. G. Hamann, G. Bornheim afirma que a poesia não está inserida na origem das coisas, mas na origem do mundo humano, e por isso pode ser transformadora do mundo. A poesia tem papel de subverter o mundo, nela a linguagem transcende a trivialidade do falar das coisas. Sendo assim, ele se junta a J. Maritain quando afirma que a poesia é ontológica, pois ela nasce na alma revelando as fontes misteriosas do ser. (BORNHEIM, 2001, p 163). Na opinião de G. Bornheim, no entanto, é necessário acrescentar que esse ser pertence ao mundo, ao finito, “mesmo que o poeta cante o céu, o inferno e o purgatório.” (BORNHEIM, 2001, p 163). De qualquer maneira, “na obra mais inocente há sempre um compromisso com o sentido do ser, e a poesia se faz desde esse sentido através da linguagem.” (BORNHEIM, 2001, p 163). Por este motivo, e com razão, M. Heidegger pode dizer que a “poesia é fundamentação do ser pela palavra”, e o ser transcende a dicotomia sujeito-objeto. Nas palavras de G. Bornheim:

A experiência poética é a experiência do mundo, no mundo. A poesia estabelece um acordo entre homem e mundo que se expressa numa visão da realidade. É claro que isso acontece também na experiência filosófica, mas o filósofo tende ir além da concretude

vivida dessa experiência, a fim de explicitá-la segundo a ordem das razões; aquele acordo – que não exclui necessariamente o conflito – deve ser estabelecido em um plano propriamente racional. Daí a diferença também entre a palavra filosófica e a poética. A poesia como que se abandona à densidade que a palavra traz em si mesma; a filosofia busca cercá-la em função de seu teor racional. A experiência especificamente poética e a palavra poética coincidem, ao passo que no caso da filosofia elas tendem a dissociar-se: a palavra traduz uma experiência, e esse traduzir se faz como que de cima, vasculha todos os cantos de um conteúdo dado. Digamos que no poeta a palavra é simplesmente a sua própria majestade, e para o filósofo o *logos* tende a transformar-se em lógica, em explicação racional. A filosofia vive no espaço da análise e sua virtude é o rigor. O rigor poético apresenta outra natureza: o poeta não pensa o mundo, ele diz o real (BORNHEIM, Gerd, 2001, p 165).

1.3. O mito como memória da presença de Deus no mundo

A poesia e o mito aparecem assim como um dizer originário das coisas que presentifica o fundamento das coisas, constituindo “a memória original do mundo e da realidade.” (BORNHEIM, 2001, p 166). Mas nem todos pensam assim, de acordo com Ernst Cassirer existe uma crítica cética da linguagem que pensa o mito como algo inerente a linguagem, mas é uma sombra, uma espécie de *fantasmagoria do espírito*, “uma doença da linguagem.” (CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p 49). Assim, afirma E. Cassirer “tanto o saber, como o mito, a linguagem e a arte, foram reduzidos a uma espécie de ficção, que se recomenda por sua utilidade prática, mas à qual não podemos aplicar rigorosa medida de verdade (...).” (CASSIRER, 2009, p 21). Como uma alternativa a este tipo de pensamento, E. Cassirer propõe a saída de I. Kant em sua famosa “revolução copernicana”. Nas palavras de E. Cassirer:

Em lugar de tomá-las como meras reproduções, devemos reconhecer, em cada uma, uma regra espontânea de algo de antemão dado em rígidas configurações do ser. Deste ponto de vista, o mito, a arte, a linguagem e a ciência aparecem como símbolos: Não no sentido de que designam na forma de imagem, na alegoria indicadora e explicadora, um real existente, mas sim, no sentido de que cada uma delas gera e parteja seu próprio mundo significativo. Neste domínio, apresenta-se este autodesdobramento do espírito, em virtude do qual só existe uma “realidade”; um Ser organizado e definido. Conseqüentemente, as formas simbólicas especiais não são limitações, e sim, órgãos dessa realidade, posto que, só por meio delas, o real pode converter-se em objeto de captação intelectual e, destarte, torna-se viável para nós. (CASSIRER, 2009, p 22).

Segundo Mircea Eliade, desde o início do século XX, muitos estudiosos ocidentais passaram a estudar o mito a partir de uma perspectiva totalmente diferente a do século XIX. Ao invés de enxergar o mito como “fábula”, “invenção” ou “ficção”, eles se voltaram para a compreensão das sociedades arcaicas que viam no mito uma “história verdadeira”, “extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar, significativo.” (ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2010, p 7). No entanto, ressalta o pesquisador,

esse novo valor semântico empregado para com a palavra mito é bastante complicado, gerando um equívoco na linguagem. (ELIADE, 2010, p 7-8). Mas o fato é que a palavra mito ainda hoje é empregada como “ficção” ou “ilusão”, ou é usada, principalmente, por etnólogos e estudiosos da religião como “tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar.” (ELIADE, 2010, p 8). Mircea Eliade explica como, ao longo da história, a palavra mito foi tomando a configuração de ficção ou ilusão: desde o tempo de Xenófanes (cerca de 565-470) que foi o primeiro a criticar e a rejeitar a mitologia de Homero e Hesíodo, os gregos foram abandonando o sentido religioso e metafísico do mito. (ELIADE, 2010, p 8). Acontece, então, a famosa passagem do *mythos* ao *logos*, que muitos teóricos contemporâneos já revisaram e questionam se isso realmente aconteceu.

O mito tem, então, a função de fornecer modelos de conduta humana, concedendo valor e significação à existência. Neste sentido, o estudo do mito, na opinião de M. Eliade não é apenas uma maneira de elucidar uma etapa do pensamento humano, mas um modo também de compreender a contemporaneidade. Em sua obra *O Sagrado e o Profano*, Mircea Eliade afirma que o mito também reflete uma ontologia: “... o mito é solidário da ontologia: só fala das realidades, do que aconteceu realmente, do que se manifestou plenamente.” (ELIADE, 1992, p 50). Segundo ele, “é através da reatualização dos mitos que o homem religioso se aproxima dos seus deuses e participa do Ser; a imitação dos modelos exemplares divinos exprime, ao mesmo tempo, seu desejo de santidade e sua nostalgia ontológica.” (ELIADE, 1992, p 50).

2. O lugar da linguagem simbólica para falar de Deus

Se a linguagem comum está comprometida com a estrutura sujeito-objeto e Deus não pode ser objeto do conhecimento, a linguagem simbólica, do mito, da arte, da poesia, se torna a única maneira de falar desse universo. Pois somente o símbolo pode dar conta do incondicional. “Aquilo que toca o homem incondicionalmente precisa ser expresso por meio de símbolos, porque apenas a linguagem simbólica consegue expressar o incondicionado.” (TILLICH, 2002, p 30). Deus não pode estar condicionado a nada, ele é um Deus livre, que não se deixa manipular pelas mãos humanas. Um Deus transcendente, *totalmente outro*, tal como o expressa Rudolf Otto e Karl Barth, não pode se reduzir à linguagem comum e à compreensão humana do mundo. É lógico que o ser humano só faz a experiência de Deus na história humana, na cultura humana, numa linguagem humana. No entanto, uma objetivação dessa realidade a algo concreto e um fim em si mesmo, torna a realidade de Deus apenas uma idolatria. O mundo dos deuses é a esfera do sagrado está inserido no âmbito daquilo que preocupa o ser humano de forma última. (TILLICH, 2005, p 223).

O mito, a arte, a poesia, o símbolo são maneiras que a linguagem encontra para escapar de si mesma. Segundo P. Ricoeur, o simbolismo quando manifesto por textos, revela a explosão da linguagem para algo distinto dela mesma. A linguagem “escapa a si

mesma, toma-a no momento que também escapa a um tratamento científico, (...) porque o lugar onde a linguagem escapa a si mesma e nos escapa, é o lugar onde a linguagem é dizer.” (RICOEUR, 1978, p 58-59). Essa função ontológica da linguagem abre-se a diversas interpretações do ser: “*o ser se diz de múltiplas maneiras*”. “A razão de ser do simbolismo é a de abrir a multiplicidade do sentido à equívocidade do ser.” (RICOEUR, 1978, p 59).

Por um ponto de vista mais antropológico e cultural, Clifford Geertz acredita que os símbolos sagrados têm a função de sintetizar o *ethos* de um povo. Sua qualidade de vida, padrões morais e estéticos, sua visão de mundo, seus valores, formam o universo simbólico de uma cultura. (GEERTZ, Clifford. ***A interpretação das Culturas***. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p 66-67). Para C. Geertz há quem entenda um símbolo como qualquer coisa que tenha um significado diferente para alguém, como por exemplo: uma nuvem escura pode refletir uma preocupação simbólica de uma chuva que virá. Para outros, o símbolo é usado como convenção de algum tipo, como a bandeira vermelha é o símbolo do perigo e uma bandeira branca é o símbolo de rendição. Outros entendem que o símbolo é um modo figurativo de expressar algo que não pode ser afirmado de modo direto e literal. Sendo assim, “há símbolos em poesia, mas não em ciência, é errado falar em lógica simbólica.” (GEERTZ, 2008, p 67). O símbolo para alguns é usado para qualquer objeto, ato ou acontecimento que servem para significar alguma coisa.

2.1 A linguagem simbólica como aliada contra o fundamentalismo

Teólogos como o jesuíta Roger Haight, entendem que a linguagem simbólica é uma maneira de escapar das leituras literais do fundamentalismo. (HAIGHT, Roger. ***Dinâmica da Teologia***. São Paulo: Paulinas, 2004, p 149). Outro pensador que reflete esse pensamento é Paul Ricoeur: “entre o historicismo ingênuo do fundamentalismo e o moralismo exsangüe do racionalismo abre-se o caminho da hermenêutica dos símbolos.” (RICOEUR, 1978, p 240). Na tentativa de falar de Deus, sem cair em literalismos que denunciam os condicionamentos culturais, da produção dos textos bíblicos, a teologia precisa levar em consideração a realidade do símbolo.

Para o jesuíta Roger Haight, um símbolo é antes de tudo uma realidade que demonstra a finitude deste mundo. Sendo assim, qualquer coisa neste mundo poderia ser um símbolo. O símbolo como realidade finita aponta para algo, que está para além dele mesmo, revelando-a. “Essa função ou operação é precisamente o que faz do símbolo um símbolo. O símbolo como que se nega a si próprio; sua função como símbolo é a de apontar, para além de si mesmo, alguma coisa diversa dele, ou torná-la transparente.” (HAIGHT, 2004, p 153). O teólogo Leonardo Boff tem um estudo muito interessante sobre transparência:

Transparência é a transcendência dentro da imanência. Essa mútua presença faz a transparência, categoria tipicamente cristã que encontrou em Jesus, Verbo encarnado, seu lugar de verificação. Neste homem concreto (imanência) se encontra totalmente presente o Verbo de Deus (transcendência). Por isso Jesus pode dizer: ‘Quem vê a mim, vê o

Pai.' Ele se fazia transparente ao Pai. (BOFF, Leonardo. *Tempo de Transcendência*. Petrópolis: Vozes, 2009, p 49).

Como realidades concretas desse mundo, os símbolos são coisas, eventos e até mesmo personagens concretos “que medeiam concepções de Deus à consciência humana.” (HAIGHT, 2004, p 155). São considerados mediadores e por isso apontam para Deus. Sem cristalizar a ideia de Deus, eles se apresentam sempre de um modo dialético. Segundo R. Haight, “nenhum símbolo ‘compreende’ Deus. Nem é epistemologicamente possível aos seres humanos formar uma compreensão objetiva de Deus em relação à qual outras concepções podem ser comparadas.” (HAIGHT, 2004, p 162). De acordo com o teólogo jesuíta Roger Haight “os símbolos mediam e expressam um encontro com o Deus infinito, de maneira que uma reflexão instantânea acerca do símbolo (...) revelará, a um só tempo, a distância infinita que separa nossa linguagem da realidade de Deus.” (HAIGHT, 2004, p 162).

Por outro lado, afirma o teólogo Roger Haight, os símbolos apontam para aquilo que eles não são, porque Deus é sempre mistério absoluto, infinito, sagrado, incompreensível. Isso, não significa, segundo ele, um conhecimento acerca de Deus, da mesma maneira que conhecemos a realidade finita do mundo. “Existe uma tendência natural a tratar a teologia e seus símbolos religiosos como se veiculassem informação a respeito de Deus, como se pudéssemos conhecer Deus e manipular (...), a exemplo do que faria em relação ao mundo.” (HAIGHT, 2004, p 165). Para o teólogo jesuíta, “se a linguagem teológica fosse construída como discurso literal, tal coisa, ao mesmo tempo, reduziria Deus às dimensões das concepções que temos acerca da realidade finita.” (HAIGHT, 2004, p 165). Em sua opinião, “essa literalização da linguagem religiosa é mais do que equivocada.” (HAIGHT, 2004, p 165), pois pode na maioria das vezes conduzir “à idolatria, ao fanatismo e ao comportamento demoníaco.” (HAIGHT, 2004, p 165).

Paul Ricoeur afirma que um “símbolo entregue a si mesmo tende se adensar, a se solidificar numa idolatria.” Sendo assim, constitui-se um desafio constante, a luta dinâmica, “pelo qual o símbolo está entregue ele próprio a seu próprio ultrapassamento.” (RICOEUR, 1978, p 247). Então, a pretensão de uma verdade religiosa absoluta, principalmente por parte das autoridades religiosas no interior de uma comunidade, pode destruir o sentido da religião. (HAIGHT, 2004, p 165). Sendo assim, diante de Deus devemos permanecer sempre em contínuo assombro. Pois “não apreendemos nem podemos apreender ou possuir Deus como se fosse um objeto. Deus é transcendente; Deus é Deus. Quando revelado encontrado, esse desvelamento sempre possui o caráter de evento.” (HAIGHT, 2004, p 165). A resposta a esse Deus que vela e revela não é um sentimento de posse, mas de pura gratuidade. (HAIGHT, 2004, p 165).

O teólogo Rubem Alves em *O Enigma da Religião* trabalha o problema da religião no mundo contemporâneo depois de I. Kant, dos “mestres da suspeita” e de F.

Feuerbach. Ele analisa de um modo muito interessante a tentativa de fazer de Deus um objeto, a partir da mística e da estética em Martin Buber:

O belo não é objeto, mas uma relação harmoniosa entre o sujeito e a obra de arte. Martin Buber afirmava que o mundo humano não se constitui nem de objetos que estão ao nosso redor nem da consciência pura, fechada em si mesma. É a maneira de ser em relação ao Mundo, o hífen que liga o Eu ao seu mundo, que é a essência da nossa realidade. É isso que encontramos na experiência estética. O belo não é objeto em si, e nem sujeito em si, mas antes a relação que os unifica no êxtase místico. (ALVES, Rubem. *O Enigma da Religião*. São Paulo: Papirus, 2007, p 38).

3. O mito, a poesia e o símbolo como linguagem da fé

A fé não poderia ser confundida como crença, crer ou acreditar, pois a certeza da fé é de natureza “existencial”, dela o ser humano todo participa, não somente o seu intelecto ou emoções. Sendo assim, a fé como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente; é um ato da pessoa como um todo. “Ela se realiza no centro da vida pessoal e todos os elementos desta dele participam. Fé é o ato mais íntimo e global do espírito humano.” (TILLICH, 2002, p 7). Se a fé é um ato da pessoa como um todo, ela não se realiza de forma isolada e só é possível entender o estar possuído incondicionalmente quando isto se realiza numa comunidade de ação. “Não existe vida de fé que não seja vida na comunhão, isso vale [também] para o isolamento e solitude do místico enquanto ele ainda fala a linguagem da comunhão de fé.” (TILLICH, 2002, p 77).

Se a fé como preocupação última se confunde com o amor, ambos procuram a reconciliação com Deus e com tudo aquilo que se deduz dele, o próximo e a própria pessoa. “... Amor é um elemento da própria fé, quando fé é entendida como aquilo que nos toca incondicionalmente. Fé inclui amor, amor vive na ação: neste sentido a fé se realiza em ‘obras’.” (TILLICH, 2002, p 75). O conceito de fé como algo que nos toca incondicionalmente nos retira do campo das certezas intelectuais e nos coloca no terreno do sagrado, das realidades existenciais. “O sagrado permanece mistério, se bem que revelado. Quem se lhe depara é por ele atraído e ao mesmo tempo estremece.” (TILLICH, 2002, p 13). Rudolf Otto em sua obra *O Sagrado* traz esse elemento do *fascinatum* e *tremendum* que é sensação de espanto diante do divino que causa a forte sensação de se sentir criatura, e de dependência completa do mistério:

Objeto realmente ‘misterioso’ é inapreensível não só porque minha apercepção do mesmo tem certas limitações incontornáveis, mas porque me deparo com algo ‘totalmente diferente’, cuja natureza e qualidade são incomensuráveis para a minha natureza, razão pela qual estaco diante dele com pasmo estarrecido. Primorosa é a descrição que Agostinho faz desse aspecto estarrecido do ‘totalmente outro’... em Confissões 11, 9,1: O que é aquilo que reluz através de mim e repercute meu coração sem feri-lo? Estremeço tanto quanto me inflamo. Estremeço no quanto lhe sou dessemelhante. Inflamo-me no quanto lhe sou semelhante. (OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Leopoldo: Est e Sinodal, Petropolis: Vozes, 2007, p 59-60).

A fé como aquilo que nos toca incondicionalmente está para além da certeza e da incerteza, por isso a fé pode conviver com a dúvida, mas se a “fé é entendida como acreditar em alguma coisa, então a dúvida e fé são irreconciliáveis” (TILLICH, 2002, p 17). Em outras palavras: “compreendendo-se a fé como estar tomado por aquilo que nos toca incondicionalmente, a dúvida se torna um elemento necessário da fé, a dúvida se encontra encerrada no risco da fé.” (TILLICH, 2002, p 17). A fé só pode ser tratada como certeza na medida em que ela se baseia na experiência do sagrado, mas ao mesmo tempo ela se situa no campo das incertezas, uma vez que o infinito, para o qual ela está orientada, é experimentado por um ser finito. (TILLICH, 2002, p 15). Sendo assim só os símbolos, o mito e a poesia podem expressar através da linguagem simbólica aquilo que nos toca incondicionalmente. Pois não se trata de afirmações irrefutáveis e nem de ver a revelação como informação sobre “assuntos divinos” que ora são aceitos através de operações intelectuais, ora por sujeição à vontade das autoridades eclesásticas. (TILLICH, 2005, p 155). Não se pode fazer afirmações irrefutáveis nesta área, pois estamos no campo do mistério, do inefável que é compreendido por seres humanos finitos, limitados pelo tempo, pela história.

O mito e os símbolos possuem um lugar fundamental para falar da fé, para falar de Deus e do ser humano, por isso não se trata de desmitologizar como queria Rudolf Bultmann, mas de interpretá-los. Pois não é possível fugir da realidade de que o Cristianismo está inserido entre as três religiões do livro. No centro da revelação há uma Escritura, por isso o cristianismo é conhecido como uma das religiões do livro. Uma revelação que chega até seus ouvintes, através de uma palavra. É neste sentido que o filósofo francês, Paul Ricoeur afirma que sempre houve um problema hermenêutico no cristianismo, porque a religião cristã se inicia com uma pregação fundamental, sustentando que em Jesus Cristo o reino de Deus havia chegado.

Conclusão

O mito, a poesia e os símbolos possuem um lugar fundamental para falar da fé, para falar de Deus e do ser humano. Pois se a linguagem comum não pode esgotar o mistério, pois está presa a dicotomia sujeito-objeto. E se toda a realidade é estruturada pela presença de Deus, todas as coisas podem se tornam símbolo e transparência do mistério. Na transparência de todas as coisas tudo pode se tornar símbolo para falar de Deus. Um Deus que é essencialmente mistério. E o mistério só diz em poesia, como afirma Ivone Gebara. Sendo assim, termino esse texto com a citação de parte de um poema de São João da Cruz e de Fernando Pessoa.

Oh! Chama de amor viva
que ternamente feres
De minha alma no mais profundo centro!
Pois não és mais esquiva,
Acaba já, se queres,
Ah! Rompe a tela deste doce encontro.

Oh! Cautério suave!
Oh! Regalada chaga!
Oh! Branda mão! Oh! Toque delicado
Que a vida eterna sabe,
E paga toda dívida!
Matando, a morte em vida me hás trocado.
Oh! Lâmpadas de fogo
Em cujos resplendores
As profundas cavernas do sentido,
- que estava escuro e cego, -
Com estranhos primores
Calor e luz dão junto a seu Querido!
Oh! Quão manso e amoroso
Despertas em meu seio
Onde tu só secretamente moras:
Nesse aspirar gostoso,
De bens e glória cheio,
Quão delicadamente me enamoras!” (São João da Cruz)

V - Há Metafísica Bastante em Não Pensar em Nada
Há metafísica bastante em não pensar em nada.
O que penso eu do mundo?
Sei lá o que penso do mundo!
Se eu adoecesse pensaria nisso.
Que idéia tenho eu das cousas?
Que opinião tenho sobre as causas e os efeitos?
Que tenho eu meditado sobre Deus e a alma
E sobre a criação do Mundo?
Não sei. Para mim pensar nisso é fechar os olhos
E não pensar. É correr as cortinas
Da minha janela (mas ela não tem cortinas).
O mistério das cousas? Sei lá o que é mistério!
O único mistério é haver quem pense no mistério.
Quem está ao sol e fecha os olhos,
Começa a não saber o que é o sol
E a pensar muitas cousas cheias de calor.
Mas abre os olhos e vê o sol,
E já não pode pensar em nada,
Porque a luz do sol vale mais que os pensamentos
De todos os filósofos e de todos os poetas.
A luz do sol não sabe o que faz
E por isso não erra e é comum e boa.
Metafísica? Que metafísica têm aquelas árvores?
A de serem verdes e copadas e de terem ramos
E a de dar fruto na sua hora, o que não nos faz pensar,
A nós, que não sabemos dar por elas.
Mas que melhor metafísica que a delas,

Que é a de não saber para que vivem
Nem saber que o não sabem?
“Constituição íntima das cousas”...
“Sentido íntimo do Universo”...
Tudo isto é falso, tudo isto não quer dizer nada.
É incrível que se possa pensar em cousas dessas.
É como pensar em razões e fins
Quando o começo da manhã está raiando, e pelos lados das árvores
Um vago ouro lustroso vai perdendo a escuridão.
Pensar no sentido íntimo das cousas
É acrescentado, como pensar na saúde
Ou levar um copo à água das fontes.
O único sentido íntimo das cousas
É elas não terem sentido íntimo nenhum.
Não acredito em Deus porque nunca o vi.
Se ele quisesse que eu acreditasse nele,
Sem dúvida que viria falar comigo
E entraria pela minha porta dentro
Dizendo-me, Aqui estou!
(Isto é talvez ridículo aos ouvidos
De quem, por não saber o que é olhar para as cousas,
Não compreende quem fala delas
Com o modo de falar que reparar para elas ensina.)
Mas se Deus é as flores e as árvores
E os montes e sol e o luar,
Então acredito nele,
Então acredito nele a toda a hora,
E a minha vida é toda uma oração e uma missa,
E uma comunhão com os olhos e pelos ouvidos.
Mas se Deus é as árvores e as flores
E os montes e o luar e o sol,
Para que lhe chamo eu Deus?
Chamo-lhe flores e árvores e montes e sol e luar;
Porque, se ele se fez, para eu o ver,
Sol e luar e flores e árvores e montes,
Se ele me aparece como sendo árvores e montes e luar e sol e flores,
É que ele quer que eu o conheça
Como árvores e montes e flores e luar e sol.
E por isso eu obedeço-lhe,
(Que mais sei eu de Deus que Deus de si próprio?).
Obedeço-lhe a viver, espontaneamente,
Como quem abre os olhos e vê,
E chamo-lhe luar e sol e flores e árvores e montes,
E amo-o sem pensar nele,
E penso-o vendo e ouvindo,
E ando com ele a toda a hora. (O Guardador de Rebanhos
Alberto Caeiro (heterônimo de Fernando Pessoa)

Referências

- ALVES, Rubem. *O Enigma da Religião*. São Paulo: Papyrus, 2007.
- BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.
- BOFF, Leonardo. *Tempo de Transcendência*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1977. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- HAIGHT, Roger. *Dinâmica da Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. "Sobre o humanismo". In: Jean-Pal Sartre e Martin Heidegger. São Paulo: Abril Cultural, 1973. [Col. Os pensadores].
- PASTOR, F. A. *A Lógica do Inefável*. São Paulo: Loyola, 1989.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Leopoldo:Est e Sinodal, Petropolis: Vozes, 2007.
- RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações – ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 7. ed. Trad. de Walter. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- _____. *Teologia sistemática*. 5. ed. Revista. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

A IMAGEM DO PANTOCRATOR NAS IGREJAS DO BRASIL

Wilma De Steagall Tommaso*

Resumo: O texto apresentará a definição, as características principais e a história da imagem do Pantocrator, importante ícone que marcou a arte bizantina, e como ele, por meio da obra do artista Claudio Pastro, foi introduzido nas igrejas brasileiras. Também será discutido aqui as diferenças entre a sensibilidade barroca, pós-Renascimento, e a sensibilidade bizantina, além das distinções entre arte sacra e arte religiosa, essenciais para se entender o trabalho de Pastro, sempre tendo em vista de que a intenção deste artista é preservar a possibilidade de vivenciar o Mistério, em especial em um universo marcado pelo temperamento devocional, sem a necessária compreensão da parte do crente que frequenta espaços religiosos de que a arte a ser exibida é um reencontro com uma parte objetiva do seu próprio ser e da realidade que está ao seu redor. Para isso, será descrito em detalhes quais são os símbolos que envolvem o Pantocrator e qual a importância de centralizar a sua contemplação no rosto de Cristo, inspirado por sua vez no Mandylion, também conhecido como a Santa Face de Edessa.

Palavras-chave: Pantocrator – Claudio Pastro – Igrejas Brasileiras – Arte Barroca – Mandylion.

Abstract: The depiction of the Pantocrator in Brazilian churches. This article presents the definition, the main characteristics and the history of the depiction of the Pantocrator icon that marked Byzantine art, and how it was introduced in the Brazilian churches, through the work of the artist Claudio Pastro. Also discussed here are the differences between the baroque sensibility, post-Renaissance, and the Byzantine sensibility, and the distinctions between sacred art and religious art; Pastro's intention is to preserve the possibility of experiencing the mystery, especially in a world marked by devotional temperament, unable to understand the art displayed on religious places. It will be described in detail the symbols that surround the Pantocrator and the importance to focus its contemplation in the face of Christ, inspired by the Mandylion, also known as the Holy Face of Edessa.

Key words: Pantocrator – Claudio Pastro – Brazilian churches – Baroque art - Mandylion

* Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; e-mail: wilmatommaso@uol.com.br.

1. Introdução

Pantocrator é um termo rico em significados que, embora traduzido por “Onipresente”, é melhor compreendido pela expressão “Oni-regente” ou “Aquele que tudo rege”, como sugere Georges Gharib (GHARIB, 1997, págs. 91-92). A origem grega (*pan-* tudo; *kratos-* poder; mestre de tudo, soberano, mestre) era o qualificativo dado pela mitologia grega a Júpiter (Zeus), mestre dos deuses e dos homens. A palavra *Sabaoth* – multidão, exército –, junto ao nome de *Yahveh* no Antigo Testamento, sugere, de forma análoga, a soberania de Deus (DUBOST; LALANNE, 2009, pág. 689). No entanto, a verdade do Pantocrator, segundo a teologia católica, já se manifesta nas Escrituras: o Deus todo poderoso do Antigo Testamento e o Cristo, o Senhor do Novo Testamento que revela o Espírito Santo. Como diz Marina Copsidas,

No Antigo Testamento, Deus manifesta todo o seu poder por sua Palavra e por seu Sopro: na criação, na liberação e na eleição de seu povo e enfim, na Aliança. E, portanto, Ele renuncia ou, mais ainda, transcende seu poder para deixar espaço à liberdade do homem (COPSIDAS, 2009, pág.23).

A primeira iconografia cristã não apresentou Cristo como imagem individual. Antes do Edito de Milão e da conversão de Constantino ao cristianismo, as imagens de Jesus o mostravam em ação, realizando milagres ou ensinando os discípulos. Quando passou o período das perseguições, os cristãos puderam enfim expor sua fé nos edifícios públicos. O cristianismo deixou de ser religião ilícita, passando a ser religião autorizada e, no ano 386, tornou-se a religião do Império com Teodósio. Em um século a condição dos cristãos mudou radicalmente a seu favor. Desde o início do século IV, o imperador financiava a construção das basílicas cristãs e tinha como conselheiros personagens importantes do mundo cristão. Esse contexto favoreceu o despertar da necessidade de imagem ou a exploração das possibilidades de ofertas para a linguagem da imagem, e assim continuar a transmitir o Evangelho dessa forma. Na decoração das basílicas, a representação de certos elementos da doutrina cristã tornou-se não apenas possível, mas desejável.

A construção das basílicas teve um papel fundamental no desenvolvimento da arte na Igreja. O projeto de produzir imagens que mostrassem Jesus Cristo, Filho de Deus feito Homem, verdadeiro Deus e o Salvador do mundo foi estimulado e se fez mesmo necessário para a própria existência das basílicas. O Cristo Deus na arte monumental do Império, colocado na absida, foi destinado para ser visto primeiro por quem entrava na basílica, em seguida em toda igreja cristã até o século XIV, como se o fiel que entrasse no edifício fosse acolhido por seu 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, em *imperator*, o Pantocrator (BOESPFLUG, 2011, págs.106-107).

A divindade de Cristo exhibe-se, em resposta ao que fora proclamado no Concílio de Niceia, em 325, a verdadeira identidade de Jesus Cristo: “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 *homoiosius*. 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. No seu rastro, os pintores vão primeiro tatear, em seguida buscar e descobrir os meios para tornar visível essa identidade. As primeiras pinturas do Cristo nas catacumbas jamais evocaram sua divindade. O Cristo era mostrado como taumaturgo, cidadão romano, filósofo grego, com traços do protótipo ainda não individualizados. Os artistas resolveram esse problema recorrendo principalmente ao modelo imperial, ou ao modelo do deus Júpiter, em que a imagem do imperador imita a imagem dos deuses do Pantheon, em particular àquela de Júpiter (BOESPFLUG, 2011, págs 108-111).

2. Tipologia do Pantocrator

Os traços do Pantocrator podem ser resumidos assim: rosto alongado, olhos grandes marcados por sobranceiras arqueadas, parecem imóveis, mas não somente vigiam e interrogam, como penetram até o mais profundo da alma do espectador, o olhar fascinante, voltado para o infinito. Por esse olhar, o homem pode contemplar imediatamente no interior das profundidades de Cristo, ou seja, adentrar o seu Mistério (VEGA, 2013). O nariz longo, fino e delicado é quase um filamento que une os olhos à boca, remete ao *Pneuma*, palavra grega que significa “Espírito”, “Vida”. O pescoço, união da cabeça com o resto do corpo, é longo e alargado, aparece muito resistente e, em especial, com uma ou duas pregas em um ato de soprar, típico do Cristo Ressuscitado que sopra o Espírito sobre os apóstolos: “... Ele soprou sobre eles e disse: recebei o Espírito Santo” (Jo 20, 12). A barba é longa, terminando em ponta arredondada, bigode caído, cabelos ondulados que formam uma espécie de cúpula sobre o alto da cabeça e são depois recolhidos à altura das orelhas e descem sobre os ombros. No alto da frente larga e alta destacam-se, muitas vezes, da cabeleira dois, três ou mais cachos, cuja presença, atestada só para a imagem de Cristo, tem sido diversamente interpretada como sabedoria (GHARIB, 1997, pág.94).

Nos ícones a perspectiva espacial é inversa: a recusa da profundidade é ilustrada para que os personagens se desprendam do fundo dourado onde há ausência de qualquer tipo de elemento decorativo. Só assim percebidos, fora do espaço e do tempo, podem-se impor uma presença espiritual. Esse tipo de figuração contribui com aquela harmonia de conjunto típica dos ícones. As linhas da perspectiva não se encontram num ponto de fuga no fundo da pintura, mas se encontram num ponto de frente. As linhas de força saem do interior do ícone, em direção ao espectador; em resumo, do fundo da imagem, o ponto de perspectiva passa para frente, a figura representada envia raios na direção daquele que se abre para recebê-las, contrariando a pintura do Renascimento que procura dar profundidade de espaço à cena pintada. Se o ponto inicial se encontra naquele que contempla, então o personagem do ícone vem em sua direção (QUENOT, 2001, págs. 123-125).

Na pintura bizantina a figura humana apresenta uma carência total de realismo, pois pretende antes de tudo transmitir uma mensagem espiritual, posto que a beleza interior tem primazia sobre a estética, pois o ícone pretende cumprir sua função evangélica. Todos os corpos são apresentados altos e longelíneos, desprovidos de todo volume, o que é proporcionado pela ampla roupagem. A magreza do corpo indica a superioridade do espírito sobre a carne, uma vez que acentua a renúncia das coisas materiais e de todos os assuntos terrenos (VEGA, 2013).

As vestes que cobrem o corpo de Cristo são constituídas de três peças, as mesmas usadas na Palestina no tempo de Cristo, porém com a nobreza hierática romana: a túnica vestida diretamente sobre o corpo, o manto e as sandálias presas ao tornozelo por tiras de couro (GHARIB, 1997, pág. 94). Passarelli destaca a importância para o significado da faixa que se inspira no Livro do Apocalipse: “ao voltar-me, vi sete candelabros de ouro e, no meio dos candelabros, alguém semelhante a um Filho do Homem, vestido com uma túnica longa e cingido à altura do peito com um cinto de ouro” (Ap 1,13) (PASSARELLI, 1996, pág. 17).

O corpo de Cristo se destaca no fundo dourado chamado na iconografia grega de “céu” para indicar que a pessoa representada se encontra agora na glória do firmamento; na iconografia bizantina representa a luz de Deus. Os iconógrafos conseguem esse efeito aplicando folhas de ouro que são polidas até alcançar o máximo brilho. A auréola, chamada coroa e também glória, desenhada com traço fino sobre o mesmo fundo dourado, é sinal da santidade do personagem. Em todas as imagens de Cristo, na auréola estão desenhados três braços de uma cruz: esta, que se tornou comum no decurso do século VI desde o tempo de Justiniano, é uma clara alusão à dimensão salvífica do personagem representado (DONADEO, 1996, pág. 40). Para Sandler, a auréola é um importante elemento do Pantocrator, “ela indica que o Cristo é Deus. Na auréola se inscreve sempre uma cruz, signo da misericórdia de Deus. Mas o Pantocrator também é o Deus que se manifestou a Moisés na sarça ardente: ‘Eu sou Aquele que é’ (Ex 3,14)” (SENDER, 2001, pág. 32).

Sobre o ícone estão presentes inscrições, cuja finalidade é chamar a atenção para a identidade divina e, ao mesmo tempo, humana do personagem representado. Algumas inscrições, obrigatórias, são constituídas dos dois diagramas do nome de Cristo IC XC, para Jesus Cristo, e do sagrado trigrama do nome de Deus revelado a Moisés no Sinai: Ī Ū Ī (“Eu sou, o Existente”, Ex 3,14), e inserido nos três braços visíveis da cruz introduzida na auréola. Essas inscrições estão sempre em grego. As outras inscrições, facultativas, são o nome acrescentado e as frases no livro quando este está aberto (DONADEO, 1996, pág. 40).

Na confecção do ícone, a escolha das cores segue igualmente uma regra, segundo o que se procura simbolizar. O Pantocrator vem sempre revestido de uma túnica vermelha, cor amplamente utilizada, pois simboliza o sangue do sacrifício, assim como o amor, pois este é a causa principal do sacrifício, caso contrário é o branco que significa o intangível; o *himation*, a toga ou manto vem em tons azul-esverdeado. O azul, em quase todas as culturas antigas era a cor relacionada à divindade, os egípcios a ligaram também à verdade, portanto aos seus deuses.

Portanto, como bem o diz Donadeo, “já na simbolização das cores das vestes encontramos a grande definição cristológica: Jesus Cristo verdadeiramente homem, verdadeiramente Deus. Cristo se revestiu da nossa humanidade (Cf. Cl 1,18-20; Fl 2,6-7).” (DONADEO, 1996, pág. 43.)

3. A mão que abençoa

No Pantocrator, a mão direita acena quase sempre com um gesto de bênção, dispendo os dedos de Cristo como usam os sacerdotes bizantinos: a ponta do polegar toca a do anular. Às vezes, os dedos desenham um monograma: o mínimo pelo I, o anular pelo C, o médio e o polegar unidos pelo X e o indicador pelo C (ICXC – Jesus Cristo). Sobre o ícone, com efeito, deve estar o nome da figura representada; para Jesus Cristo, coloca-se no alto a abreviação grega ICXC e isso também para os ícones executados na Rússia (DONADEO, 1996, pág 83). Assim o Manual do Monte Athos descreve a mão que abençoa:

Quando fazes uma mão que abençoa, não unas os três dedos juntos, mas une o polegar com o anular apenas; o dedo chamado indicador e o médio formam o nome IC: com efeito, o indicador forma o I; o dedo médio curvado forma o C; o polegar e o anular que se unem obliquamente e o mínimo que está ao lado, formam o nome XC; de fato a obliquidade do mínimo, estando ao lado do anular, forma a letra X; o mesmo mínimo, que tem forma curva, indica justamente por isso o C; por meio dos dedos, portanto, se forma o nome XC e por esse motivo, pela divina providência do Criador de todas as coisas, os dedos da mão humana foram modelados assim e não foram demais ou de menos, mas em quantidade suficiente para formar este nome (SENDER, 2001, págs. 30-31).

Esse gesto, visível por meio da posição dos dedos, além de seu significado óbvio, pretende chamar a atenção para um duplo mistério. Os três dedos abertos (o polegar, o indicador e o mínimo) pretendem recordar a Trindade; os dois dedos juntos (o médio e o anular) vêm para recordar que em Cristo subsistem duas naturezas: a divina e a humana (PASSARELI, 1996, págs. 25-27).

4. O livro na mão esquerda e suas inscrições

No exílio, na Ilha de Patmos, o apóstolo João teve uma visão de um livro fechado que ninguém pode abrir:

Percebo na mão direita daquele que está no Trono um Livro enrolado, escrito em frente e verso, selado com sete selos. Vejo um anjo poderoso proclamar em voz alta: quem é digno de abrir o livro e de romper seus selos? Ninguém é capaz, nem no céu, nem sobre terra.

Esse livro não é somente o livro da Primeira e da Segunda Aliança escrito dentro e fora, cujo sentido é revelado e escondido: é o próprio livro da vida. O livro que diz ao homem aquilo que o homem *é*, cujas letras permanecem obscuras e seladas. O Cordeiro simboliza o coração inocente e ferido que é o único que pode decifrar o enigma, a inteligência do cora-

ção capaz de abrir o livro. Em certas representações do Cristo Pantocrator, geralmente nos afrescos da cúpula das igrejas, o livro que ele tem na mão direita permanece fechado. Mas nos ícones, o Pantocrator desceu da sua cúpula e está entre os homens. Inocente, ferido por ódio e injustiça do mundo, encarna a vulnerabilidade do amor humilde. Mais do que um poder absoluto, cego, Ele nos revela que o fundo do ser é terno: o livro está aberto. O que está escrito sobre o livro exprime o que Ele *é*, o que Ele *vive*: ele vem ao mundo não para julgá-lo e condená-lo, mas para salvá-lo (GHARIB, 1997, págs. 102).

As inscrições no livro aberto são diversas, escolhidas pelo iconógrafo ou pelo oferente, ou por ambos. Essas inscrições, tiradas dos Evangelhos, contribuem para ilustrar o nome acrescentado e para especificar o sentido da representação quando falta o nome acrescentado. As inscrições são inúmeras; Gharib apresenta as que estão presentes no manual de pintura do monge de Athos, Dionísio de Furná:

Para o Pantocrator: “Eu sou a luz do mundo, quem me segue não anda nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo 8,12). Para o Salvador do mundo: “Aprende de mim, que sou manso e humilde de coração e encontrareis repouso para as vossas almas” (Mt 11,29). Para o Mensageiro do Grande Decreto: “Saí de Deus e dele venho; não venho por mim mesmo, mas foi ele que me enviou” (Jo 8,42). Para o Emanuel: “O Espírito do Senhor está sobre mim, por isso me ungiu: mandou-me levar a boa nova aos pobres” (Lc 4,18). Quando o representa como Sacerdote: “Eu sou o bom Pastor: o bom Pastor dá a vida pelas suas ovelhas” (Jo 10,11). Quando o representas na Assembléia dos Incorpóreos: “Eu via Satanás cair do céu como um relâmpago” (Lc 10, 18). Quando o representas entre os Profetas: “Quem recebe um profeta em meu nome...” (Mt 10, 41). (GHARIB, 1997, pág. 101)

Os Evangelhos são a verdadeira fonte de inspiração para a pintura dos sagrados ícones de Cristo. Ainda aparecem as mais sugestivas inscrições gravadas nas diversas representações da face do Pantocrator, em Furná:

Quando o representas entre os Apóstolos: “Eis que vos dou o poder de pisar serpentes” (Lc 10,19). Quando o representas entre os Bispos: “Vós sois a luz do mundo; não pode uma cidade...” (Mt 5,14). Quando o representas entre os Mártires: “Todo aquele que se declarar por mim diante dos homens, também eu me declararei...” (Mt 10,32). Quando o representas entre os Santos: “Vinde a mim vós todos que estais cansados sob o peso dos vossos fardos e eu vos darei descanso” (Mt 11,28). Quando o representas entre os Pobres: “Curai os enfermos, purificai os leprosos” (Mt 10,8). Quando o representas sobre uma Porta: “Eu sou a porta: se alguém entrar por mim, será salvo” (Jo 10,9). Quando o representas num cemitério: “Quem crê em mim, ainda que esteja morto, viverá” (Jo 11,25). Quando o representas como sumo Pontífice: “Senhor, Senhor, olha do céu e vê, visita esta vinha; protege o que a tua direita plantou” (Sl 80,15-16). (GHARIB, 1997, pág. 102)

O rosto das imagens é o centro espiritual do ícone e são representados quase sempre frontalmente, pois a frontalidade significa presença, portanto um contato direto com quem contempla. O rosto de Cristo, para a tradição oriental, é o do *Mandylion*.

5. O Mandylion de Edessa, ou: a Santa Face

A Tradição da Igreja afirma que o primeiro ícone de Cristo¹ surgiu durante a Sua vida aqui na Terra. É a imagem que, no Ocidente é conhecida como a Santa Face, e na Igreja ortodoxa é a “imagem não feita pela mão do homem”, *achéiropoiètes*. Essa história é transmitida aos fiéis no dia 16 de agosto, quando se celebra a Trasladação da imagem “Aquiropita” de Nosso Senhor Jesus Cristo de Edessa para Constantinopla, por hinos e textos do serviço litúrgico (DONADEO, 1998, pág 201).

Segundo essa Tradição, o rei Abgar, da cidade de Edessa, doente de lepra, teve um sonho no qual ele via Jesus sendo perseguido, aprisionado e martirizado. Então ele envia um emissário em busca deste que ele considerava um grande profeta visto em seu sonho. Quando o emissário do rei, depois de muito procurar, afinal encontra-se com Jesus, diz-lhe: “o meu rei pede que o Senhor venha comigo em nosso país, lá o Senhor estará protegido, o meu rei não deixará que nada de mal lhe aconteça”. Jesus responde que agradecia, porém não poderia aceitar, afinal Ele veio para os seus e, além disso, era preciso que Ele cumprisse a Vontade do Pai. O emissário replica que o seu rei era muito rigoroso e, portanto, não poderia voltar de mãos vazias. Então Jesus lhe pede um lenço que o emissário trazia e com esse lenço enxuga o rosto, dobra-o e devolve-lhe pedindo que entregasse ao rei. O emissário assim o fez. Quando o rei recebeu o lenço, desdobrou-o e viu que a face de Jesus, a Santa Face, estava impressa no *Mandylion* (lenço, em grego) e, ao ver a imagem, o rei ficou curado de sua doença. Para Egon Sandler,

Embora haja diferenças nos ícones *achéiropòetes*, pode-se reconhecer particularidades próprias a esse tipo, particularidade que já eram encontradas em Bizâncio:

- só a cabeça do Cristo é representada, mas sem o pescoço, geralmente sobre um véu, o *mandylion*;
- as partes do rosto, o cabelo, as mechas (mais comum duas de cada lado) e a barba são desenhadas segundo uma estrita simetria;
- os olhos estão bem abertos, penetrantes;
- há com frequência sobre a testa quatro caracóis²;
- a expressão do rosto é severa e até mesmo ameaçadora. (SENLER, 2011, pág. 26)

Para André Grabar, mais que as outras imagens, aquelas “não feitas por mãos humanas” tomaram posse da categoria do sagrado e contribuíram para expansão do culto das imagens, tanto que essas *achéiropòietes* encontraram adoradores fervorosos entre os imperadores de Constantinopla desde a época de seu aparecimento. Segundo o autor,

¹ Há outras histórias, menos relevantes, sobre o aparecimento do primeiro ícone de Cristo como o conto eslavo do ano 570 em que uma menina, que não acreditava em Jesus, encontrou em seu jardim o rosto do Cristo impresso em um lenço.

² Mechas de cabelo.

Não saberíamos afirmar como aconteceu o fato de que o culto dos ícones em Bizâncio obteve um sucesso, antes jamais esperado, na segunda metade do século VI. A aparição das *achéiropoiètes* nessa época, e o uso político que fizeram os imperadores, pode ser explicado tanto pelo sucesso geral dos ícones no Império, tanto como pela vontade dos imperadores de tirarem, eles mesmos, proveito desse culto e dele se apoderarem. A verdade é que não dispomos de textos relativos aos ícones no final do século VI e no século VII como no período precedente (GRABAR, 1984, pág.19).

Pode-se dizer, pois, sem afirmar cegamente, que a mais antiga Tradição privilegiou três tipos de imagens. Primeiro as *achéiropoiètes*, que devem sua existência não aos homens, mas aos anjos ou mesmo a Deus; depois, temos aquelas produzidas por impressão direta e milagrosa dos traços de Jesus sobre um linho, como é o caso do *Mandylion* e do lenço de Verônica, nos dois casos sem pincel, nem pigmentos; por fim, aquelas que derivam em estilo dos retratos mortuários de Fayom, que são surpreendentes pela verdade, sinceridade e proximidade carnal. Para Boespflug, esses três tipos foram fundamentais na argumentação cristã a favor das imagens e sua veneração no II Concílio de Nicéia (BOESPFLUG, 2011, págs. 225-226).

6. O Pantocrator na obra de Claudio Pastro

Podem-se contemplar as mesmas características que foram descritas acima, a respeito do Pantocrator, na obra do artista brasileiro Claudio Pastro. Embora ele tenha como fontes inspiradoras os modelos bizantino e românico, realiza um Pantocrator muitas vezes atualizado, não só nos seus traços marcantes, mas também nas inserções que consegue habilmente harmonizar da cultura afro-indígena do Brasil.

Claudio Pastro vai beber da fonte da arte bizantina, rica em sua simbologia, porém, sem seguir à risca seus cânones, que se ocupará também da dimensão do Mistério que norteia sua obra e das influências que foram relevantes como: os movimentos da arte européia dos séculos XIX e XX; o movimento pré-Concílio; o *ad fontes* e o Concílio Ecumênico Vaticano II³.

³ O Concílio Vaticano II, pelo fato de ser ecumênico, busca necessariamente a volta do Senhorio de Cristo. A Igreja Oriental sempre celebra o Senhor como a “Glória” de Deus entre nós, enquanto que no período da Reforma e Contrarreforma, tanto católicos como protestantes só assumem o aspecto humano do Cristo, que é o do Servo sofredor.

Claudio Pastro ficou bastante impressionado com o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) e a questão *Ad fontes*, “a volta das fontes”, que foi seu foco central. Também com a visão social horizontal dos anos 60, 70 e até depois, quando se desenvolveu a Teologia da Libertação e, em paralelo, uma secularização. Ele viveu o processo todo, esteve dentro dele e de toda a problemática da época. Sobre o Concílio Vaticano II, grande divisor de águas na liturgia e na arte, ele diz: “eu era jovem e pude sentir a grande diferença entre o antes e o depois”. Para ele, “a constituição do Concílio Vaticano II sobre a liturgia, a *Sacrosanctum Concilium*, em seu número 34, fala-nos de uma nobre simplicidade: o estilo da liturgia (entendidos aí todos os elementos que a compõem, entre eles a iconografia) deve ser simples e austero, como aquele de Jesus”. (Cf. Claudio Pastro; André Tavares, *Iconografia como expressão da fé*, in: Ceci Baptista MARIANI; Maria Angela VILHENA, *Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos da renovação*, p. 45.)

6.1. *Arte sacra e arte religiosa*

Todavia, antes temos de analisar a diferença entre arte sacra e arte religiosa, algo muito importante para se entender a obra de Claudio Pastro.

De maneira geral as expressões “arte sacra” e “arte religiosa” são usadas como sinônimas para classificar ou catalogar obras de cunho cristão. Mas, para a Igreja Católica, há duas vertentes: a arte sacra tem um destino litúrgico, é destinada ao culto, enquanto a arte religiosa, mais ligada ao subjetivo, reflete a vida religiosa do artista, é devocional.

Na concepção de Claudio Pastro, a verdadeira arte sacra é de natureza não sentimental ou psicológica, mas ontológica e cosmológica; ultrapassa o pensamento do artista, seus sentimentos, suas fantasias, é a tradução de uma realidade que vai além dos limites da individualidade humana; é um veículo do Espírito que serve ao humano e não do humano que serve ao Espírito (PASTRO, 2010, págs. 120-121).

A arte sacra é mistagógica, pois tem a função de conduzir, de introduzir o ser humano na divindade. Ela faz o indivíduo sair de si mesmo, ir além de sua realidade e penetrar no Mistério que ultrapassa o cotidiano, a palavra e a própria arte. Não que a pessoa vá negar a realidade, mas apreciá-la de uma nova maneira. Em termos religiosos cristãos, o fiel consegue ver a realidade com os olhos do Cristo. Para Claudio Pastro, “dois conceitos são bastante importantes para a compreensão de arte sacra: a mistagogia, paulatina entrada e participação no Mistério, crescente intimidade com Deus (crescimento na vida em presença do Mistério), e a mistania, a expressão dessa intimidade em gestos” (MARIANI; VILHENA, 2011, pág. 49).

A arte religiosa é devocional – a pessoa fica ligada à imagem, mas a figura não é o Mistério. Por isso a arte religiosa é limitada, seu discurso é fechado. É a luta do humano com o divino. A arte sacra, ao contrário, apresenta um discurso aberto, isto é, uma abertura para o Mistério.

Já a linguagem da arte mistagógica, segundo Pastro, atua em duas dimensões: pode introduzir o fiel no Mistério como pode revelá-lo. É a questão da imagem que ultrapassa o limite da palavra. Ele lembra São Gregório de Nissa, Padre da Igreja (330-395), para quem “a palavra leva-nos a diferentes interpretações. A imagem nos coloca diante da presença”. É neste sentido que, para Pastro, a imagem de culto difere da imagem de devoção:

A imagem de culto vem da transcendência e está dirigida à transcendência, enquanto a imagem de devoção surge da imanência, da interioridade. [...] Na imagem de culto a interioridade é divina, seu domínio está na esfera do “céu”. Como no ícone, a imagem de culto não tem psicologia, no sentido habitual da palavra. Tem realidade, essência e poder. Aqui não há nada para analisar ou entender, mas manifesta Aquele que reina, e o homem emudece, contempla, reza (PASTRO, 2010, pág. 115).

A função do artista é acolher o Mistério e este está sempre presente na liturgia. A arte de Pastro liga-se puramente à liturgia, como se pode ver nos painéis da Basílica de Aparecida. Eles apresentam o Mistério – a Pastro não interessam cenas humanas ou sentimentos humanos.

Na palavra Mistério está contida a Revelação, como fato de cobrir e *des*-descobrir. No sentido popular, isso é algo impossível. Mas no sentido cristão, é a Revelação da divindade na carne por meio de Jesus Cristo. Na palavra *imagem* (*in* + *aggere* = forma dentro da terra), por ser uma marca, um sinal, encontra-se a indicação de algo capaz de nos levar para dentro do próprio Mistério. Diz Pastro:

Sobretudo na Igreja do Oriente, a palavra “mistério” é bastante utilizada para se referir aos sacramentos da Igreja. As ações de Jesus continuam através dos séculos, na celebração dos sacramentos: ele mesmo atualiza seu amor pela humanidade, a salvação oferecida, através de sua Esposa, a Igreja, que é também seu Corpo Místico: todo cristão é membro desse corpo, em uma grande comunhão, sendo a cabeça desse corpo o próprio Cristo Jesus (MARIANI; VILHENA, 2011, pág. 41)

Claudio Pastro diz ser difícil falar de arte sacra sem tratar de toda a questão teológica litúrgica. O que define a arte sacra, para ele, é o fato de só poder ser entendida dentro do rito, da liturgia.

Em sua obra *Guia do espaço sagrado*, Pastro assinala que por ser a imagem o sinal da presença do invisível, o projeto do programa iconográfico de uma igreja deve ser muito bem cuidado e, de preferência, simultâneo ao estudo e à organização da arquitetura, tendo como centro o Cristo e seus mistérios (PASTRO, 2007, págs. 78-79). Isto porque mistério remete à palavra “mistagogia” e, para Pastro, uma função da arte é ser mistagógica. Mistagogia tem um significado profundo: ação de conduzir ao mistério, ação pela qual o mistério se conduz. Nas palavras do artista: “os teólogos medievais reconheciam nas imagens de Cristo um tríplice papel: mestre, condutor e encantador. A arte tem uma função mistagógica” (PASTRO, 2010, pág. 300).

No documento *Sacrosanctum Concilium*, a carta magna da liturgia católica, o termo mistagogia não aparece. A preocupação do Concílio em relação ao assunto está nas entrelinhas, comenta Pastro, pois documentos conciliares não desperdiçam palavras, são diretrizes concisas e pontuais. Contudo, quando se lê em (122): “estarão (as belas artes) mais orientadas para o louvor e glória de Deus se não tiverem outro fim senão o de conduzir piamente e o mais eficazmente possível, através das suas obras, o espírito do homem até Deus”, a expressão “conduzir o espírito do homem” pode indicar um traço significativo do valor mistagógico da arte. O cristianismo é a religião do mistério da Encarnação (PASTRO, 2010, pág. 114).

A iconografia do espaço sagrado revela a grandeza do mistério celebrado nesse lugar. A arte sacra é o prolongamento do Mistério da Encarnação, da descida do Divino no humano, arte que tem valor sacramental e é simbólica, isto é, sinal de união⁴.

⁴ O termo símbolo é perigosamente polissêmico. Etimologicamente, símbolo vem do grego *symbolon*, do verbo *symbolleîn*, significando “lançar junto”, jogar ao mesmo tempo, “com-jogar.” A princípio, é um sinal de reconhecimento: um objeto dividido em duas partes, cujo ajuste e confronto permitiam aos portadores de cada uma das delas se reconhecerem. O símbolo é, então, a expressão de um conceito de ambivalência. Por extensão, é chamado símbolo toda realidade aparente

Para Pasto, é a forma que faz a arte sacra, não o tema. Quando realiza o projeto ou cuida do programa iconográfico, ele recomenda que se coloque um Pantocrator na absíde ou na parede frontal do santuário da igreja: Cristo é o celebrante, o sacerdote preside.

Como a arte sacra sempre se reporta a um protótipo, para Pasto, no caso da imagem de Jesus Cristo, é aquele da Tradição da Igreja Católica Ortodoxa, o *Mandylion* de Edessa, já visto no item 5 deste artigo.

6.2. A arte barroca no Brasil

Claudio Pasto vai na contramão da sensibilidade artística brasileira ao retratar o Cristo nos moldes da arte bizantina e recuperando a imagem do Pantocrator nas igrejas do País. Afinal, a arte barroca do Brasil colônia exerce ainda um grande fascínio nos fiéis, no público em geral e revela, por outro lado, a grande dificuldade de se encontrar uma linguagem artística contemporânea que traduza adequadamente os conteúdos da reforma litúrgica do Concílio Vaticano II.

O barroco é uma arte intrinsecamente ligada ao Brasil, pois era essa arte da Contrarreforma que acontecia na Europa no período em que o País se estruturava enquanto colônia de Portugal. Nela, Cristo é representado crucificado como o Servo sofredor profetizado por Isaías, fato que começa a se consolidar a partir do final da Idade Média quando se inicia uma “nova devoção humanista”⁵.

É o contrário do Cristo representado no Primeiro Milênio pelo Pantocrator, que, aos poucos, foi cedendo lugar ao crucificado, cada vez mais humanizado. A imagem do *Christus triumphans* cede pouco a pouco àquela do *Christus dolens, patiens*. Segundo Le Goff:

O Cristo que se impõe agora é o da Paixão, o Cristo sofredor. A iconografia difunde as novas imagens de Cristo, inclusive, numa mistura de simbolismo e de realismo, a representação dos instrumentos da Paixão. A exibição, com a crucifixão, da colocação no túmulo abre a porta para uma meditação sobre o cadáver que invadirá, a partir do século XIV, a sensibilidade macabra. Uma Europa do cadáver e logo da cabeça do morto se espalha por toda cristandade (LE GOFF, 2007, pág. 116).

que reenvia a uma realidade oculta à qual está ligada pela forma. Porém, no cristianismo tudo foi manifestado. Deus, ele mesmo, se revelou, se mostrou pela Encarnação, a realidade derradeira. Deus criador não está mais oculto, mas se manifestou de maneira total se abandonando nas mãos dos homens. Logo, não haveria um símbolo cristão no sentido estrito da palavra símbolo, isto é, de forma a remeter por analogia ou semelhança a uma realidade oculta. A teologia do ícone concluiu, rapidamente, a necessidade de uma representação direta do Cristo, ou seja, em seu aspecto humano, mas com formas simbólicas (cf. SERS, 2002, págs. 47-48).

⁵ O *devocionismo* não se tratava de uma nova doutrina; o que importava para ela eram sinceridade e modéstia, simplicidade e ação e, acima de tudo, um ardor constante no que se relacionava com Deus e seu Filho, Jesus Cristo. Ela incorporou-se em fraternidades religiosas como os Irmãos da Vida Comum (da qual Nicolau de Cusa fez parte) e teve bastante impacto nas ordens agostinianas dos Países Baixos – fato comprovado, por exemplo, nas idéias de uma “filosofia de Cristo” promulgadas por Erasmo de Rotterdam; além disso, sua intenção de pureza atraía pessoas sem a sofisticação intelectual dos humanistas, provocando uma considerável repercussão nas camadas inferiores da população europeia.

O mundo latino do final da Idade Média, multiplicando as imagens do Cristo sofredor e vencido pela morte, parecia deixar em segundo plano sua Ressurreição vitoriosa.

A importância do Servo sofredor de Isaías foi aumentando no Ocidente, junto ao Humanismo e ao movimento Renascentista italiano, fato este que contribuiu para que a imagem do Crucificado se impusesse à do *Majestas Domini*. Segundo Claudio Pastro, foi o excesso de *devocionismo* que deu espaço para que aos poucos a arte sacra do Ocidente se tornasse cada vez mais subjetiva, devocional. A devoção aos santos vai tomando o lugar do Senhorio do Cristo, e assim foi se perdendo a dimensão do Mistério.

Para Feuillet, no entanto, na arte sacra do Ocidente, a divindade do Cristo não é negada; sua vitória salvadora sobre a morte não é esquecida; o que se quer a princípio é pagar um tributo, mesmo modesto, em reconhecimento do sacrifício divino. O ícone participa dessa reparação e marca o ponto de reencontro de uma divindade na qual se privilegia na Encarnação uma humanidade que é parte que recebe o Mistério (FEUILLET, 2007, pág. 99).

7. Conclusão: A presença do Mistério

Dessa forma, ao basear-se na imagem do Pantocrator, algo insólito no Brasil, terra onde a arte barroca quase determinou nossa sensibilidade, a obra de Claudio Pastro restaura a beleza do ícone, que tem como função primeira nos levar ao Mistério, nos levar ao Cristo. E o Mistério não pode ser reproduzido artificialmente porque, em cada sacramento, naquele momento, “está acontecendo”. É como o Espírito Santo que em determinado momento se faz presente para uma pessoa, ou um grupo de pessoas. Não há como explicar o que ocorreu ali. É como a liturgia: algo que acontece naquela hora e não há como falar dela naquele instante. Só os iniciados entendem. O Mistério não é produto do ser humano. É ele que age sobre o humano. Ao tomar consciência do sinal, o indivíduo é possuído por ele e torna-se *sênior*, Senhor. Não *senex*, que significa velho. Chamamos uma pessoa de senhor, senhora, porque, no fato cristão, através do batismo, todos somos a imagem do Senhor, *Dominus*, no sentido de que estamos possuídos por Ele. E é a beleza do Cristo Pantocrator, em especial daquele concebido por Claudio Pastro, que nos faz ter consciência deste poder.

Referências

- BOESPFLUG, François. *La pensée des images: entretiens sur Dieu dans l'art, avec Bérénice Levet*. Montrouge : Bayard, 2011.
- COPSIDAS, Marina. *Le Christ Pantocrator : présence et rencontre*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2009.
- DONADEO, Maria. *Ícones de Cristo e dos santos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1997.
- _____. *O ano litúrgico bizantino*. São Paulo: Editora Ave Maria, 1998.
- _____. *Os ícones: imagens do invisível*. São Paulo: Edições Paulinas, 1996.
- DUBOST, Mgr. Michel; LALANNE, Mgr. Stanislas. *Le nouveau Théo: l'encyclopédie catholique pour tous*. Paris : Mame, 2009.

- FEUILLET, Michel. *Représenter Dieu*. Paris : Desclée de Brouwer, 2007.
- GHARIB, Georges. *Os ícones de Cristo: história e culto*. São Paulo: Paulus, 1997.
- GRABAR, André. *L'iconoclasme byzantin: le dossier archéologique*. Paris : Flammarion, 1984.
- LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- MARIANI, Ceci Batista; VILHENA, Maria Angela. *Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos da renovação*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- PASTRO, Claudio. *A arte no cristianismo: fundamentos, linguagem, espaço*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- _____. *Guia do espaço sagrado*. 4ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- PASSARELLI, Gaetano. *O ícone do Cristo Salvador*. São Paulo: Editora Ave Maria, 1996.
- PIO XII. Discurso do Papa Pio XII a um grupo de artistas da Academia da França de Vila Médici em Roma, em 19 de maio de 1948. Disponível em www.canalsocial.net/ger/ficha_GER.asp?id=3897&cat=arte. Acessado em 26 de outubro de 2011.
- QUENOT, Michel. *L'icône : fenêtre sur le Royaume*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2001.
- SEDLER, Egon. *Les Mystères du Christ: les icônes de la liturgie*. Paris : Desclée de Brouwer, 2001.
- SERS, Philippe. *Ícones et saints images: la représentation de la Transcendance*. Paris : Les Belles Lettres, 2002.
- VEGA, Manuel. *A simbologia do ícone*. (trad.) André Sperandio. Disponível em: www.ecclesia.com.br/biblioteca/iconografia/simbologia_del_icono_bizantino.html. Acessado em 04 de março de 2013.

GT 9: RELIGIÃO E GÊNERO

Coordenadores: Prof. Dr^a. Anete Roese – PUC Minas, MG;
Mestranda Lilian Conceição da Silva Pessoa de Lira – EST, RS;
Prof. Me. Drando. Clóvis Ecco - PUC Goiás, GO

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.

O IMAGINÁRIO COLETIVO SOBRE A MASCULINIDADE

Clóvis Ecco*

Resumo: *O registro e a imagem histórica no ser humano, tanto em homens quanto em mulheres no Ocidente, é marcado pelos registros históricos assimilados e legitimados na memória coletiva de um Deus que é homem, onipotente e todo-poderoso. Os escritos e registros realizados sobre a categoria de gênero, no decorrer da história, têm trazido a perspectiva da informação, constituindo um caminho de ressignificação. Esta comunicação aborda o imaginário coletivo sobre a masculinidade e o papel que ela desempenha nas relações sociais. Terá como base a percepção dos elementos que definem a masculinidade valendo-se de dados coletados com quarenta e nove participantes do sexo masculino que responderam a um questionário sobre religião e masculinidade, no ano de 2010, na Cidade de Goiânia, Goiás. A intenção, com esta comunicação, é registrar que a imagem coletiva de gênero e o papel social desempenhado pelo homem firmado na imagem estilizada de um Deus masculino instituem a supremacia de um dos gêneros. Investigou-se, também, o poder como elemento constituinte da identidade de gênero masculino, ou seja, a necessidade da virilidade sexual e da garantia da sobrevivência material – prover o lar – como expressões desse poder, com o objetivo de mostrar que a dominação não é inerente ao gênero masculino ou feminino, mas ela é uma construção cultural que sobrepuja ambos os gêneros.*

Palavras chave: masculinidade, religião, gênero e poder

Introdução

Desenvolver o tema da masculinidade nos nossos tempos envolve um profundo mergulho na alma humana. O registro e a imagem histórica no ser humano, tanto no homem quanto na mulher, é marcado pelos registros históricos assimilados e legitimados na memória coletiva de um Deus que é homem, onipotente e todo-poderoso. Os escritos e registros realizados sobre a categoria de gênero, no decorrer da história, têm trazido a perspectiva da informação, constituindo um caminho de ressignificação, pois “considera que toda informação traz em si a possibilidade de seu alongamento em formação” (FREIRE, 1994, p. 131).

Esta comunicação aborda o imaginário coletivo sobre a masculinidade e o papel que ela desempenha nas relações sociais. Terá como base a percepção dos elementos que

* Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Goiás com bolsa integral da CAPES/Pesquisador e Professor. E-mail: clovisecco@uol.com.br

definem a masculinidade valendo-se de dados coletados com 49 pessoas do sexo masculino, no ano de 2010, no Setor Leste, Cidade de Goiânia. A coleta das informações ocorreu através da visita do pesquisador responsável em cada domicílio. Primeiramente foram selecionados oitenta residências a partir do número do telefone fixo. Destas, foram confirmadas e agendadas para visita 49 residências que preencheram os requisitos de inclusão, ou seja, aceitar a visita e residir no local uma pessoa do sexo masculino acima de 18 anos. Os participantes da pesquisa foram envolvidos em três perguntas estruturadas. 1. Deus é homem ou mulher no seu entendimento? 2. Apresente três características de Deus? 3. Qual é a imagem de Deus que você tem em sua mente neste momento?

Nas duas primeiras respostas da pergunta os 49 participantes da pesquisa foram unânimes em afirmar que Deus não tem sexo e pode ser tanto homem quanto mulher; já na terceira resposta da pergunta todos eles responderam que a imagem de Deus que têm em mente no exato momento da pergunta é de um Deus masculino, homem branco, barbudo...

A intenção, da investigação, é registrar que a imagem coletiva de gênero e o papel social desempenhado pelo homem firmado na imagem estilizada de um Deus masculino instituem a supremacia da masculinidade nas relações de gênero. Investigou-se, também, o poder como elemento constituinte da identidade de gênero masculino, ou seja, a necessidade da virilidade sexual e da garantia da sobrevivência material – prover o lar – como expressões desse poder, com o objetivo de mostrar que a dominação não é intenção ao gênero masculino ou feminino, mas ela é uma construção histórica e cultural, subsidiadas a partir das ideias religiosas.

A imagem masculina de Deus

A tradição judaico-cristã alicerçou na cultura Ocidental a ideia de que Deus é sempre masculino, e esta perspectiva incorporou-se na mentalidade religiosa como se a história sempre tivesse sido assim (LEMOS, 2005).

Na tradição de Israel, para o Deus Javé ser uno houve uma separação com outros deuses e deusas. Ao “simplificar o casal Deus-Deusa, a balança inclinou-se para o lado masculino” (CROATTO, 2001, p. 21). A predominância patriarcal existente naquele momento proporcionou a opção pelo masculino e continua petrificada e objetivada em nas mentes Ocidentais, tanto de homens quanto de mulheres.

Croatto (2001, p. 25) acrescenta que foi a partir da reforma de Josias, em 622 A.c, que se implantou o monoteísmo masculino em supressão a outros deuses e deusas: “o monoteísmo já está reafirmado em sentido absoluto – Javé é o único Deus existente”.

Nessa perspectiva, Croatto (2001) afirma que é impossível não discernirmos, a partir do *ethos* e da visão de mundo a partir das ideias religiosas, que já foi sistematizada e acumulada na pessoa à construção da supremacia masculina no imaginário coletivo.

Acrescenta que nossa linguagem sobre Deus é sexuada, não trans-sexual [...]. Por isso, o trágico está no predomínio absoluto, exagerado, do Deus masculino. Palavras femininas

neste ou naquele idioma, para falar de Deus, de modo algum o tornam feminino. Pensa-se em Javé como sujeito sempre masculino (p. 20).

De fato, a constituição de identidade de gênero é uma construção de representações sociais que se legitimam a partir de situações estabelecidas social e coletivamente. As pessoas pensam e agem segundo modelos construídos ao longo do tempo. Diz-nos Croatto (2001) que falar do feminino apoiados em modelos e paradigmas preestabelecidos culturalmente reforça a legitimação da divindade masculina e patriarcal.

A masculinidade ressignificada

Em Gênesis 3, ao tratar da criação, vemos que a mulher precisou de parte do homem para existir. Por outro lado, ela não foi confiável, levou o homem ao caminho do mal. A construção histórica literária do paraíso relacionou a mulher à serpente. Todos os atributos negativos da serpente foram a ela conferidos, ou seja, a mesma acusação que foi atribuída à serpente também atingiu a mulher. O conceito patriarcal da divindade está tão impregnado e diluído na cultura do imaginário religioso que quase não se percebe reação contrária das pessoas aos fatos corriqueiros que subordinam mulheres em diferentes situações, como por exemplo, no filme de Mel Gibson, 'Paixão de Cristo', onde são somente mulheres que personalizam o 'capeta' na cena do filme. Ao assistir as encenações da Sexta-Feira da Paixão, numa encenação histórica na Cidade de Goiânia, Goiás, em 2010, imitava-se o filme – novamente viram-se mulheres figurando o mal, sem ocorrer, no mínimo, o esboço de quaisquer reações do público, tanto masculino quanto feminino. Naturaliza-se a cena como normal tanto para homens quanto para mulheres.

A imagem petrificada feita sobre a incorporação dos atributos dos deuses e deusas ao monoteísmo e a narração do mito da criação em Gênesis 3 contribuíram profundamente para a consolidação cultural do domínio das ideias religiosas monolátricas e a reprodução nos rituais sagrados ao longo do tempo.

Se os símbolos dão forma de identificação e são importantes para as pessoas, é justamente aqui, segundo Croatto (2001) que a simbologia do 'pai' assume uma predominância de domínio 'público', dando "legitimidade de uma visão masculina da divindade" (p. 27).

Na mesma perspectiva, segundo Geertz (1989, p. 67), as construções religiosas são "penetrantes e duradouras". Essas construções da supremacia masculina são compostas por histórias míticas do tipo "Deus formou o homem do pó da terra e tirou de sua costela a mulher" ou de leituras como a de São Paulo aos Efésios (5, 21) indicada para ser lida na sequência da liturgia do hinário católico, nas liturgias dominicais: "mulheres sejam submissas aos seus maridos como o senhor. Pois o marido é a cabeça da mulher, do mesmo modo que Cristo é a cabeça da Igreja", ou, ainda, de acordo com os ensinamentos atribuídos a Paulo Apóstolo sobre a pertinência do comportar-se publicamente e do silêncio da mulher:

Quanto às mulheres, que elas tenham roupas decentes, se enfeitem com pudor e modéstia; nem tranças, nem objetos de ouro, pérolas ou vestuário suntuoso; mas que se ornem, ao contrário, com boas obras, como convém a mulheres que se professam piedosas. Durante a instrução, a mulher conserve o silêncio, com toda a submissão. E não permita que a mulher ensine ou domine o homem. Que ela conserve, pois o silêncio. Porque primeiro foi Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher, que, seduzida, caiu em transgressão. Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que, com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade (I Tim, 2, 9-15).

Numa crítica a essa perspectiva do texto atribuído ao Apóstolo Paulo, Beauvoir (1980a) acrescenta que o homem é a salvação para a mulher, por isso ela não pode recusar ser o outro na relação (subordinação legal). Recusar a cumplicidade com o homem seria para ela renunciar a todas as vantagens que a aliança com a casta superior pode-lhe conferir. Portanto, essas afirmações, assimiladas como herança histórica cultural para o Ocidente, dão à representação masculina a primazia sobre todas as coisas, especialmente sobre a mulher, criada em segundo lugar, já que a imagem petrificada na mente das pessoas é sempre de um Deus homem/masculino.

As afirmações dos participantes da pesquisa afirmam que o homem é a parte principal na constituição do universo, remete-se à compreensão histórica e cultural como herança mítica de Deus que criou o homem do pó da terra e da costela do homem tirou a mulher. Por isso, a herança histórica e cultural da passagem bíblica que afirma que as mulheres são submissas aos seus maridos é “penetrante e duradoura” (GEERTZ, 1989, p. 67) nas representações sociais de gênero. Podem-se compreender essas afirmações à luz do mito cristão da queda humana que diz que, logo após a queda do homem, no momento em que fora lançado fora do paraíso, Deus determina que o homem trabalhe para sustentar a instituição familiar, ao passo que a mulher servirá para gerar vida. Apesar de a contemporaneidade ser portadora de novos mitos, como o da supremacia da ciência, essas ideias religiosas não perderam sua influência no processo de sacralização das representações sociais sobre a masculinidade. Assim, pode-se constatar que a religião contribuiu para a sacralização das representações sociais, entre elas e a da masculinidade, que encontra nos mitos bíblicos grandes paradigmas (homens fortes, guerreiros). Por isso que os ensinamentos são perenes, penetrantes e duradouros.

Assim afirma um dos participantes da pesquisa:

eu acho que esse ensinamento sobre o homem é correto. Na nossa mente nós temos uma imagem masculina que serve tanto para o homem quanto para a mulher. Temo-nos a responsabilidade de conduzir as coisas, deus nos escolheu para ser o seu representante. É muita responsabilidade (PI, 62 anos).

Essa afirmação leva-nos a intuir que há uma comunicação histórico-cultural convencionalizada pelo domínio simbólico masculino, submetendo a mulher a uma postura de resignação. A imagem coletiva na construção da identidade masculina fica bem evidente quando é atribuído ao masculino o sucesso na família e a contribuição decisiva na

salvação eterna da mulher. Por outro lado, o masculino é tudo aquilo que se constitui como racional, sagrado, público, objetivo, forte, capaz, astuto, produtivo, que sabe discernir para o bem, e, sobretudo, escolhido para representar a divindade.

Entretanto, segundo Lemos (2005); Ecco (2010) toda a estrutura de supremacia do poder de dominação do gênero masculino, em sua essência, não se baseia em servir a uma finalidade impessoal e objetiva de obediência a normas estatutárias ou de repressão contundente, mas é exatamente o contrário, o poder de dominação do gênero masculino se baseia na submissão do gênero feminino em virtude de uma devoção convincentemente pessoal a que o gênero masculino é superior e mais valorizado, naquilo que faz e representa socialmente.

A supremacia da masculinidade no imaginário histórico-cultural é que se ressignifica e se memoriza num presente contextualizado. Para Bergson (1999, p. 175), na fração de segundos que dura a mais breve percepção possível de luz, trilhões de vibrações tiveram lugar, sendo que a primeira está separada da última por um intervalo enormemente dividido. A sua percepção, por mais instantânea, consiste, portanto, numa incalculável quantidade de elementos rememorados, e, para falar a verdade, toda percepção é já memória. Nós só percebemos, praticamente, o passado, o presente puro sendo o inapreensível avanço do passado a roer o futuro.

Segue o autor afirmando que as pessoas estão condenadas à insuficiência perceptiva, ou seja, não podem apreender do real nada mais que suas impressões, suas imagens; a conduta humana oscila entre matéria e memória, percepção e lembrança. Sobre tudo para Bergson (1999, p. 51), “quer mostrar que o passado se conserva inteiro e independente no espírito; e que o seu modo próprio de existência é um modo inconsciente”.

Se há uma imagem de um Deus homem, masculino, e se o presente e o passado associam-se constantemente e conservam-se, é dedutível que a imagem masculina saia privilegiada numa relação de gênero. Embora a supremacia assuma um caráter institucional, é preciso que as lembranças antigas se adaptem ao conjunto das percepções atuais, sobretudo incorporando-se na memória coletiva. Afirma-nos Halbwachs (1990, p. 25): se nossa impressão pode apoiar-se não somente sobre nossa lembrança, mas também sobre a dos outros, nossa confiança na exatidão de nossa evocação será maior, como se uma mesma experiência fosse recomeçada, não somente pela mesma pessoa, mas por várias.

Por isso que a imagem de um Deus instituído historicamente e coletivizado socialmente legitima-se. É o momento do presente que vamos pegar no passado para entender o recente. Nossas lembranças são coletivizadas, e a memória coletiva contribui para as ações sociais no interior de um grupo.

As relações sociais são permeadas pelo poder, sobretudo numa relação hierarquizada de gênero na qual a sequência da tradição patriarcal dificulta uma nova consciência de gênero.

Se, para Beauvoir, a mulher torna-se mulher, é perfeitamente possível se compreender que o homem, também, não nasce homem, mas torna-se homem. A sutileza do tornar-se homem com as características da dominação é tão impregnada na relação de gênero que é aceita como uma normalização histórica e necessária para o bom andamento da sociedade. Por isso, é importante saber como as relações de poder se transformam em relações de dominação. É exatamente esta a questão para Weber (2001), quando afirma que a obediência às prescrições e normas de qualquer espécie por um grupo determinado de pessoas é imprescindível à dominação, como poder institucionalmente estabilizado.

Portanto, a imagem masculina alicerçada num poder institucionalmente fundamentado na crença em um Deus masculino, homem, único e monoteísta, legitima a identidade masculina na relação de gênero. Por representação, a masculinidade sente-se coparticipantes da criação. No apanhado dos entrevistados, vimos que os atributos conferidos à divindade, como a honra, a honestidade, a justiça, são entendidos como valores inerentes e necessários para a masculinidade.

Considerações finais

Nesse norte, as adesões religiosas podem ser vistas como condutas estratégicas de manutenção da supremacia masculina. Aqui, entende-se a opção religiosa como uma fonte de normas e recursos disponíveis que são reinterpretados pelos sujeitos de acordo com seus interesses e como parte de suas condutas estratégicas. A nosso ver, a memória seria crucial nesse processo, pois cumpriria um papel de 'fio condutor', ligando os eventos do passado aos do presente. Dessa forma, não se concebe o passado como mera projeção do presente, pelo contrário, pensa-se a reminiscência como um encontro entre dois momentos distintos, que se determinam mutuamente pela alteridade.

Ao tomar-se o imaginário da masculinidade como perspectiva de análise, mais precisamente seu caráter sócio religioso fica marcado por uma concepção da supremacia masculina a partir das ideias de um Deus homem. Sabe-se que o caminho para a reconstrução de novas relações de gênero é ainda tortuoso. Tal fato ocorre menos por sua insipiência que por exigir uma ressignificação da imagem da divindade construída historicamente como única e masculina. Por outro lado, investigar o imaginário histórico e cultural da masculinidade marcado pela concepção de um Deus homem propagada ao longo da história pela tradição patriarcal e percebê-la numa perspectiva de mudanças é simplesmente significativo, tanto para homens como para mulheres, por isso, a afirmação:

não é a natureza que explica as diferenças da condição das mulheres e homens na sociedade, e sim a cultura. Quando se constata que as diferenças sociais entre homens e mulheres, que 'parecem' tão naturais quantos suas diferenças biológicas, são culturais, abre-se uma possibilidade de mudança (JURKEWICZ, 1995, p. 22).

Ficar-se-á com a ideia de que a memória cultural é mais do que a forma como os indivíduos recordam de situações do passado, sejam elas as mais corriqueiras como co-

mer, seguir um percurso, mas, sobretudo que ela nos possibilita elaborar um novo imaginário coletivo no qual as tradições histórico-religiosas da masculinidade possam ser compreendidas como valores, sentimentos e práticas transmitidas entre gerações plausíveis de ressignificação. Por isso, é preciso que as lembranças se ressignifiquem no conjunto das percepções e tenham como meta elaborar, no imaginário coletivo, um caminho de superação da supremacia da masculinidade e de construção da igualdade que transcorra pela história vivida e construída de cada um (a), independente de ser homem ou mulher.

Referências

- BERGSON, H. *Matéria e memória*. São Paulo: M. Fontes, 1999.
- BURKE, P. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- A BÍBLIA DE JERUSALÉM – Editora Paulus, 2000.
- CROATTO, J. S. A sexualidade da divindade: reflexões sobre a linguagem acerca de Deus. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, Petrópolis, n. 38, p. 16-31, 2001.
- CARDOSO JR., H. R. Narrativas e totalidades como problemas na historiografia: um estudo e dois casos. In: MALERBA, J. *A velha história*. Campinas: Papirus, 1996.
- DALARUM, J. *Olhares de clérigos*. In: HISTÓRIA DAS MULHERES: Idade Média. Porto: afrontamento, 1990. V. 2.
- ECCO, Clóvis. *Um retrato de homem contemporâneo: masculinidade e religião em discussão*. Rio de Janeiro: Deescubra, 2010. (reimpresso).
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Tradução e organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FREIRE, P. *Cartas a Cristina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- JURKEWICZ, R. S. Dados históricos da elaboração do pensamento feminista. *Mandrágora Estudos Feministas e Cristianismo*, São Bernardo do Campo, a. 2, n. 2, 1995.
- LEMOS, C. T. *Religião, gênero e sexualidade: o lugar da mulher na família camponesa*. Goiânia: Ed. da UCG, 2005.
- OLIVEIRA, P. P. M. de. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2004.
- WEBER, M. *Metodologia das ciências sociais: parte 2*. Tradução Augustin Wernet; introdução à edição brasileira de Maurício Tragtenberg. 3. Ed. São Paulo: Cortez, 2001.

A TRAJETÓRIA RELIGIOSA DAS MULHERES EM SITUAÇÃO DE PROSTITUIÇÃO

Lúcia Alves da Cunha*

Resumo: O artigo apresentará uma pesquisa que está sendo realizada com mulheres em situação de prostituição na região central de Santo Amaro – SP, especificamente nas proximidades do Largo Treze de Maio. O objetivo é investigar a trajetória religiosa dessas mulheres, verificar que relação elas têm com a religião, o papel que a mesma ocupa nas suas vidas e fazer uma análise dos dados a partir das relações de gênero. A primeira parte da pesquisa busca descrever o contexto histórico da região de Santo Amaro mostrando quando e porque a prostituição se concentrou nesse lugar. Descreve também o contexto atual da prostituição na região. A segunda parte apresenta a pesquisa empírica realizada com cinco mulheres que estão em situação de prostituição, analisando o lugar da religião em suas histórias de vida, tentando compreender como as relações de gênero aparecem na trajetória religiosa das mesmas.

Palavras-chaves: relações de gênero, prostituição, religião

Introdução

A prostituição é um tema estudado a partir de diferentes aspectos. Há pesquisas e reflexões que abordam a prostituição do ponto de vista dos aspectos jurídico, da saúde, da migração entre outras variações, porém, na perspectiva da vivência religiosa das pessoas que praticam a prostituição, poucos estudos são encontrados. A religiosidade é também uma dimensão a ser investigada quando se estuda a prostituição, pois as pessoas, mesmo que não professem a fé em uma religião específica, possuem crenças e espiritualidades desvinculadas das religiões institucionalizadas, através das quais buscam sentido e orientações para suas vidas.

Através da trajetória religiosa de cinco mulheres que praticam a prostituição, esta pesquisa busca conhecer a relação dessas mulheres com a religião. Busca perceber qual é o lugar da religião em suas histórias de vida e analisar esses dados a partir do texto “O praticante e o peregrino”, de Danièle Léger (2008), que se encontra no livro *O peregrino e o convertido*. Neste texto a autora faz uma reflexão sobre a figura da pessoa religiosa e o modelo de fiel no conceito cristão que se baseia na participação em uma comunidade. Confronta o ideal de participação religiosa “com a mobilidade das pertencas, com a

* Graduada em Teologia, mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, bolsista da Capes e membro do grupo de estudo Gênero, Religião e Política (GREPO) da PUC/SP. E-mail: lucialves16@gmail.com

desterritorialização das comunidades, com a desregulação dos procedimentos de transmissão religiosa e com a individualização das formas de identificação.” (Léger, 2008, p. 85)

1. Contexto histórico de Santo Amaro

Santo Amaro é do século XVI, época em que as terras brasileiras são divididas em capitanias por D. João III. Em 1560 o casal João Paes e Suzana Rodrigues doou uma pequena imagem de Santo Amaro¹, em madeira, para ser venerada na Capelinha de Nossa Senhora da Assunção de Ibirapuera. A partir daí “*o nome se estendeu a toda a região, que ficou conhecida como Santo Amaro. Esta imagem está até hoje na igreja Matriz do bairro*”. (BERARDI, SD, p.27). Assim nasce a vila de Santo Amaro em 12 de agosto desse mesmo ano.

Relatos históricos afirmam que nas freguesias, nos arredores de São Paulo, a situação da população é de pobreza. Nas proximidades das toscas igrejas há casas de pau a pique cobertas de palhas, anti-higiênicas e desconfortáveis.

No início do século XIX, São Paulo segue sendo um arraial perdido no meio do sertão. A população possui poucos recursos e elementos que impulsionem a economia brasileira na época.

A partir da Proclamação da Independência começa a preocupação com o povoamento da região. “*Em 1826, o Imperador D. Pedro I, incumbindo o astuto e inescrupuloso Von Schaeffer de obter na Europa soldados que pudessem lutar nas guerras do sul, deu-lhe ordem também para trazer colonos.*” (BERARDI, SD, p. 53) Com a promessa de riquezas, honrarias, altos cargos e terras próprias Von Schaeffer alicia pessoas de todo tipo nos Estados Meridionais da Alemanha, sobretudo da Baviera.

Com a presença das colônias alemãs, a partir do século XIX Santo Amaro começa a crescer a ponto de se transformar em um dos bairros mais populosos de São Paulo devido à variedade de atividades, principalmente agrícolas. Como consequência desse crescimento, Santo Amaro é elevada de freguesia a vila. “*Em 10 de julho de 1832 um decreto da Regência transformava em vila várias freguesias da Província de São Paulo e entre estas figurava Santo Amaro.*” (BERARDI, SD, p. 57)

Apesar de o lugar ser humilde e ainda pequeno, a Vila de Santo Amaro, na segunda metade do século XIX, torna-se um grande celeiro de São Paulo. Ali se compram todos os gêneros alimentícios de primeiras necessidades como: mandioca, milho, feijão, arroz e batatas inglesas. Também há criadores de gado e aves domésticas.

Desde a colonização, a religião cristã, sobretudo a Igreja Católica, se fez presente no Brasil através dos missionários jesuítas e dos colonos europeus e se mistura com as

¹ Santo Amaro é o nome pelo qual Santo Mauro é conhecido e festejado. Mauro nasceu na cidade de Roma em 513, único filho do senador Eutíquio e de Júlia, uma rica fidalga. Santo Amaro é considerado o protetor dos carroceiros, carregadores e fabricantes de velas. Sua festa é celebrada em 15 de janeiro.

crenças dos indígenas, ganhando assim uma forma própria de expressar a religiosidade. As festas do Divino são uma das manifestações da fé cristã que movimentam a população da região na época.

Um acontecimento histórico que se reflete na Vila de Santo Amaro é a Revolução de São Paulo, em 1924, pois os refugiados dessa revolução superlotam a vila a ponto de as casas serem insuficientes para abrigar tanta gente.

Em 10 de julho de 1932 é comemorado o primeiro centenário do município, porém após as comemorações é organizada a Companhia Isolada de Santo Amaro, sob o comando dos tenentes Luis Martins de Araújo e Moupir Monteiro e trezentos santamarenses ocupam o litoral na fronteira do Paraná. A cidade cresce e adquire cada vez mais independência e autonomia, mas o decreto nº 6.983 traz uma novidade:

Em 1935, três anos após as comemorações do primeiro centenário do município de Santo Amaro, o interventor federal, Armando Sales Oliveira, expediu um decreto que anexou a cidade de Santo Amaro à capital. Foi assim que Santo Amaro, município vastíssimo que então fazia divisas com São Vicente e Itanhaém, tornou-se um bairro da cidade de São Paulo. Muitos moradores de Santo Amaro foram contra a anexação e no mesmo ano em que esta ocorreu foi fundado o Centro Autonomista de Santo Amaro. (ROSCHEL, 2012)

Descontentes com o decreto fundam, no mesmo ano, o Centro Autonomista de Santo Amaro e organizam diversas campanhas com objetivo de recuperar a autonomia da cidade.

Alegavam que a extinção de um município é sempre motivada pela sua decadência, o que não se justificava no caso de Santo Amaro, em franco progresso: tinha a preferência do Comércio e da Indústria, sua zona residencial se alargava cada vez mais. (BERARDI, SD, p. 107)

Desde essa época houve várias campanhas para recuperar a autonomia de Santo Amaro: apresentaram-se projetos à Assembleia Legislativa, realizou-se plebiscito, mas sem sucesso. Atualmente não há nenhum movimento em prol da emancipação de Santo Amaro como município.

1.2 A presença de diferentes grupos étnicos e a expansão de Santo Amaro

Além dos alemães, Santo Amaro reúne uma população heterogênea (italianos, russos, húngaros, ingleses, americanos e outros), “*distribuída em diversas categorias: operários, comerciários, bancários, ao lado de outros estrangeiros de nível mais alto, que trabalham em empresas particulares ou exercem cargos de chefia nas indústrias locais*”. (BERARDI, SD, p. 111) Também marcam presença na história pessoas de origem síria, turca, espanhola e japonesa. Nesse período a população cresce constantemente, tanto pelas migrações estrangeiras como pelas internas. Em busca de moradia mais barata, numerosa população oriunda de Minas Gerais e do Nordeste, escolhe Santo Amaro para residir. Encontram casas para residir com preços de aluguéis acessíveis e loteamentos de baixo custo facilitando a aquisição da casa própria.

Santo Amaro apresenta um alto índice de crescimento: de 10 a 12%, perdendo apenas para o Ibirapuera e Capela do Socorro (14 a 16%), que são áreas vizinhas e antes integravam o antigo município. O aumento da população provocará, segundo Wilhein, além da expansão e conurbação, isto é, o encontro com as áreas construídas de outros núcleos urbanos, um adensamento dessa região, pelo preenchimento de vazios ainda existentes. (BERARDI,SD. p. 115)

A indústria impulsiona a expansão de Santo Amaro. A facilidade de transporte, a abundância de água e a facilidade do escoamento de detritos, atraem diversas indústrias de minerais, materiais elétricos, metalúrgicas, entre outras. Soma na época um total de 496 indústrias na região, na segunda metade do século XX.

Santo Amaro já representou 90% da indústria farmacêutica da América Latina, no século XX, e foi um dos maiores colégios eleitorais de São Paulo, a segunda maior arrecadação de ICMS da capital e importante polo industrial nas décadas de 50 e 60 – quando a região se tornou uma das quatro primeiras arrecadadoras de impostos federal, estadual e municipal do país. [...] foi uma das maiores exportadoras de produtos e peças manufaturadas. Abri-gou importantes empresas e indústrias farmacêuticas.... (ACSA, 2001, p. 30 e 31)

Essa industrialização suscita ocupação desordenada do espaço desde a década de 1940, configurando Santo Amaro como uma região de contrastes socioeconômicos e problemas de infraestrutura. Santo Amaro retrata bem a sociedade brasileira, o contraste entre condomínios e casas de luxo e as grandes favelas na periferia.

É um bairro fraturado socialmente. Onde os ricos se divertem no Credicard Hall, no Teatro Alfa Real, no Clube Hípico de Santo Amaro e etc., enquanto os pobres se amontoam nas favelas sem saneamento básico. É um exemplo clássico, triste e terrível da realidade brasileira. (ROSCHEL, 2012)

Santo Amaro é uma região que abriga um grande número de nordestinos/as. O comércio de alimentos típicos, as “casas do norte” como são conhecidas, o sotaque dominante das pessoas e a música nordestina lembram as cidades do nordeste do Brasil. O Largo Treze de Maio é um dos seus principais pontos de encontro, pois é de onde muitos tiram o sustento de suas famílias, trabalhando no comércio, como vendedores ambulantes e em outros serviços. Ponciano descreve o movimento de pessoas nas proximidades do Largo Treze de Maio:

Nesses primeiros passos do século 21, mais de 5 mil pedestres passam por hora nas ruas sujas e esburacadas do entorno do largo. O comércio é um deus-nos-acuda. Ali convivem pacificamente lojas de grandes cadeias internacionais de *fast food* e banquinhas que vendem cachorro-quente. Supermercados de Primeiro Mundo ao lado de vendedores de quinilhariarias. (PONCIANO, 2001, p.124)

Com o crescimento e desenvolvimento da região cria-se um intenso sentido de comunidade e surgem várias associações de bairros que realizam reivindicações de senso comunitário. Entre essas, as associações religiosas como a dos Romeiros do Bom Jesus de Pirapora, uma tradição santamarense.

A expansão e o desenvolvimento da região de Santo Amaro encontram-se registrados em livros, artigos de jornais e revistas. Essa história gera orgulho para os/as cidadãos/ãs, mas onde há grande concentração da população há também diferentes categorias de pessoas de distintas classes sociais, que nem sempre aparecem na história, embora façam parte do seu contexto. Neste estudo tenho a intenção de falar desse lugar, dar visibilidade à parte do contexto que está escondida nessa história: a prostituição.

2. Prostituição, o outro lado de Santo Amaro

A prostituição em Santo Amaro está concentrada nas proximidades do Largo Treze de Maio, nas ruas já mencionadas anteriormente, as primeiras que dão origem à Vila de Santo Amaro e atualmente é uma região pertencente à capital de São Paulo. É desse lugar que de agora em diante focalizo meu olhar, pois pretendo desvelar a prostituição que até o momento não aparece na história.

Nesta região circulam milhares de pessoas durante o dia. É um lugar de passagem, onde a grande parte da população que vive na zona sul da metrópole faz conexão nos transportes urbanos, ônibus, metrô e trem para chegar aos seus locais de trabalho em outras regiões da cidade. Por disponibilizar variado comércio, bancos, hospitais, faculdades, igrejas e outros serviços, é também ponto de referência da população das proximidades. Durante todo o dia exibe forte movimento de vaivém de pessoas nas ruas que anunciam produtos, serviços, exibem artes como música e mágica, entre outros, gerando assim intenso ruído e aglomeração. Em meio a tudo isso a prostituição pode passar despercebida aos olhos de quem não conhece a região.

A prostituição nessa região acontece em diferentes locais e sob modalidades diversas, como: em boates², “*privês*”³ ou boates-”*privês*”⁴, e com mulheres que ficam, discreta ou indiscretamente, nas ruas e na praça, à espera de clientes. Neste estudo apresento um mapeamento das proximidades do Largo Treze de Maio onde foram encontrados: seis “*privês*”, onze boates, uma boate-”*privê*”, duas ruas com pontos de encontros entre mulheres e clientes e uma praça.

2.1 Características da prostituição em Santo Amaro

*A realidade dos estabelecimentos*⁵

As boates geralmente são visíveis a quem passa nas ruas, pois têm nomes, geralmente em inglês, e as fachadas são decoradas com luzes coloridas. O expediente começa

² As boates às quais me refiro nessa pesquisa são estabelecimentos de prostituição noturnos, que funcionam a partir das 18h.

³ “*Privês*” são estabelecimentos que funcionam somente durante o dia, geralmente das 8h às 22h.

⁴ Boates-”*privês*” são estabelecimentos que funcionam durante o dia como “*privê*” e à noite como boate.

⁵ Esses estabelecimentos são as casas de prostituição, e com suas diferentes modalidades: as boates têm expediente no período noturno, os “*privês*” funcionam somente durante o dia e as boates-”*privês*” funcionam no período da tarde e à noite.

por volta das 19h e dura praticamente toda a noite, com músicas e filmes eróticos em alto volume e danças sensuais.

As condições das boates são distintas. Em umas percebe-se o imóvel em bom estado de conservação, há higiene no ambiente, há refeições para as mulheres, enquanto outras apresentam condições muito precárias: estabelecimentos em mau estado de conservação, com pouca ventilação, pouca luminosidade e precárias condições de higiene.

Além das luzes coloridas, músicas e filmes, as entradas dos estabelecimentos são decoradas com flores, velas e recipiente com água como se fossem um espaço místico de proteção daquele lugar. É aí, nas entradas, que as mulheres devem induzir os clientes a consumirem bebidas, pois a bebida também gera lucro para a casa e as mulheres têm comissão sobre o valor consumido.

As mulheres que atuam nas boates aparentam ter entre dezoito e trinta anos de idade. Na sua maioria não são da capital de São Paulo; vieram do interior ou de outros estados do país.

É do perfil da boate que dependem os perfis das mulheres e dos clientes.

Os “*prives*” são estabelecimentos de fachadas discretas, nem todos têm nomes. Segundo relatos das mulheres que atuam no ramo, o número da casa, escrito em tamanho grande, é um dos sinais para identificar um “*privê*”. Outra característica desses estabelecimentos é a utilização de pinturas em cores fortes, como rosa *pink*, amarelo forte, entre outras cores. Eles funcionam somente durante o dia, aproximadamente das 8h às 21h, e variam de tamanhos. Há “*privês*” com dez, quinze e até trinta mulheres. O espaço é dividido em recepção, quartos, banheiros, e sala de espera das mulheres pelos clientes, que é também o espaço onde elas se apresentam a eles. O movimento de homens é intenso, chegando a formarem fila à espera por programas.

Nem todos os “*privês*” disponibilizam bebidas. Mesmo que tenham bares em seus interiores, não há músicas, filmes e danças. Os homens os procuram somente para realizarem o “programa”, não como um ambiente para beber e conversar. São lugares que os clientes buscam para realizar o ato sexual por baixo preço e em pouco tempo.

As mulheres que utilizam os “*privês*” têm entre 18 e 35 anos aproximadamente. Grande parte delas são as provedoras de suas famílias, sustentam filhos/as, colaboram com familiares que estão em outras cidades. Justificam sua opção pela modalidade “*privê*” porque aí não há necessidade de consumirem bebidas, por ser um espaço fechado, favorecendo o seu anonimato na prostituição, considerando que grande parte das mulheres não diz às suas famílias, amigos/os vizinhos/as, que pratica a prostituição.

Os clientes que procuram os “*privês*” geralmente são homens de baixa renda, normalmente trabalham na redondeza ou estão de passagem por algum motivo. Procuram as mulheres para fazerem programas de baixo custo e rápidos, diferentemente das boates, que os homens procuram por motivos que nem sempre são o sexo em si.

Nas ruas e na praça o funcionamento é distinto. As mulheres se colocam em frente a bares, hotéis, ou na praça à espera de clientes. Ali combinam o programa e utilizam o hotel para realizá-lo.

2.2 O perfil das mulheres em situação de prostituição

Para falar de trajetórias religiosas das mulheres em situação de prostituição é importante destacar que essa pesquisa contempla mulheres em situação de prostituição de baixa renda, que possuem histórico de pobreza desde a infância. O recorte de classe se faz necessário porque as condições financeiras podem influenciar a vivência religiosa da pessoa. A busca pelo sagrado pode estar relacionada com a situação econômica em que se vive, ainda que não exclusivamente.

Estudos sobre o “mundo da prostituição” nas sociedades contemporâneas têm demonstrado que aí também se recortam hierarquias e desigualdades, que poderiam chamar de classe, indo do ‘baixo meretrício’ às ‘garotas de programa’ de luxo, e de bordéis dos mais precários aos luxuosos. (Apud, BRIVIO, 2011, p. 46)

Os registros internos de um projeto social que atende e acompanha as mulheres, suas falas nas visitas a campo na região delimitada para a pesquisa, levam à suspeição de que há uma relação significativa entre a prostituição e classe social. “*Com efeito, a prostituição feminina encontra-se estreitamente vinculada a uma condição social marcada por dificuldades econômicas.*” (Apud, BRIVIO 2011, p. 47). São mulheres que vivenciaram a pobreza na infância, e grande parte delas romperam vínculos com suas famílias no decorrer de sua história de vida, por diferentes motivos. Vêm de famílias pobres e de regiões empobrecidas do país, como das pequenas cidades do nordeste. Margarida, uma das entrevistadas para esta pesquisa, afirma: “*A infância foi só miséria, meus irmãos morreram todos de fome, lá na Paraíba. Morreram 8 irmãos. Éramos 11 e ficamos 3 [...]eu e minhas irmãs, eu sou a mais nova [...]não tínhamos condições de nada, não tinha nada.*”⁶ Relatos semelhantes a este são comuns quando se ouve suas histórias de vida. A mudança para São Paulo, para a família de Margarida, possibilitou o acesso ao trabalho e ao alimento. Assim relata:

Quando chegamos aqui tinha um tio meu que morava na Vila Olímpia, num barraco lá. Aí a gente ficou lá na casa dele. Era chão de terra, forrávamos o chão e dormíamos todos. Então teve essa estrutura aí para não ficarmos no meio da rua, totalmente. Aí começaram a trabalhar, minha mãe era diarista naquela época tinha bastante emprego para doméstica. E naquele tempo que a gente morou aqui em São Paulo, tinha bastante feira, e dia de feira íamos todo mundo, a criançada toda, com os carrinhos de feira, catar na feira. Pelo menos era bom, vínhamos com os carrinhos lotados de frutas e verduras⁷.

⁶ Margarida, nome fictício, 53 anos, nasceu na Paraíba. Aos cinco anos de idade a família mudou-se para São Paulo. Está na prostituição desde os 17 anos. Já esteve em “*privê*”, em boates e atualmente tem como ponto de encontro, um bar.

⁷ Hortênsia, nome fictício. 48 anos, nasceu na Bahia e vive em São Paulo desde a sua juventude. Depois de viver aproximadamente 13 anos na prostituição está em processo de saída. Retomou seus estudos, está se capacitando para o mercado de trabalho. Atualmente trabalha como ajudante de cozinha.

A migração, no caso das mulheres, seja com as famílias ou sós, está vinculada a dois fatores: o primeiro está relacionado à situação financeira – ela sai da sua cidade de origem em busca de trabalho para seu autosustento e para ajudar sua família. O segundo fator, a partir do momento que ela já está na prostituição, é a preservação da identidade.

Sabemos que o fluxo migratório no país é intenso. Mas se tratando de prostitutas, a mobilidade é ainda maior devido a muitos fatores. Um deles é a preservação da identidade, escondendo-se no anonimato da grande cidade. (DAL FARRA, 2002, p.22)

Com a migração nem todas mantêm vínculos com a família. As três mulheres entrevistadas até o momento, não mantêm contato com parentes próximos a não ser com os/as filhos/as.

Há mulheres que mantêm contato com as famílias, cultivam o vínculo familiar, enquanto outras se distanciam, rompem o relacionamento por motivos variados, como experiência de violência com parentes próximos e outros não revelados. “*Minha mãe continua morando lá, [em Alagoas] só que faz 16 anos que eu não tenho contato com eles... Não sou família.*”⁸ Samira não relata o motivo de não ter contato com a família. Manifesta não considerar importante a relação familiar.

O distanciamento dos familiares está relacionado também ao anonimato na prostituição, como já foi citado acima. Nem todas dão a conhecer às famílias a atividade em que atuam. Costumam dizer que trabalham em serviços domésticos, em restaurantes ou lanchonetes. Percebe-se que elas não revelam o que fazem por receio de sofrer preconceitos. Usam ‘nomes de guerra’: Carol, Dani, Kátia, Joana e outros para preservar a identidade. Para garantir o anonimato procuram os lugares de prostituição em grandes centros urbanos e distantes de suas residências. Grande parte das mulheres que praticam a prostituição na região é de outros estados ou do interior de São Paulo. Residem distante de Santo Amaro, nas diferentes regiões da capital ou em cidades da grande metrópole. Há mulheres que não mantêm relação com a família devido às experiências de exploração sexual na infância, por parentes próximos, como pai, irmãos, padrastos entre outros. Para se distanciar dos exploradores migram para outras cidades e rompem os vínculos com os familiares. “*Os vínculos familiares, em função da migração ou do preconceito, são rompidos, perdendo a pessoa outras referências senão aquelas do próprio meio*”. (SANTIAGO; SANTOS, 1999).

O relacionamento familiar das mulheres que estão em situação de prostituição é marcado, de um lado, por amor, atenção, cuidado com a família e de outro, por revoltas, ressentimentos devido aos abusos sexuais na infância por parentes próximos, aos conflitos, raiva e distanciamento. Rita⁹ afirma, com certa emoção: “*Há sete anos não vejo minha mãe. Não vou visitá-la porque meu padrasto abusou de mim quando eu tinha 13 anos. Não*

⁸ Suelen, nome fictício, 34 anos, nasceu em Alagoas. Veio para São Paulo aos 18 anos.

⁹ Rita, nome fictício, é nordestina. Atualmente trabalha em casas de famílias na região sul de São Paulo. Fez esse relato quando lhe foi perguntado se iria viajar no final do ano.

vou à casa de minha mãe, para não encontrar com ele". Outras mulheres têm contatos, mas são distantes da vida familiar. As experiências de violência intrafamiliar interferem no relacionamento familiar, dificultam a criação de vínculos da mulher com seus filhos e companheiros e bloqueiam, em muitos casos, o relacionamento familiar por toda a vida.

2.3. Contexto religioso das mulheres

A religião e a prostituição parecem ser temas muito distantes, pois no imaginário das pessoas as religiões não aceitam a prostituição. Quem se prostitui não tem religião e fé. Mas o contato com as mulheres que exercem a prostituição me leva a questionar seu distanciamento das religiões e a querer saber em que acreditam. Qual o lugar das religiões, das crenças em suas vidas? Percebe-se que, mais do que uma religião, o que elas têm muito presente é a fé.

O contato com as mulheres tem mostrado que elas tiveram as primeiras experiências de vivência da fé na Igreja Católica, umas mais, outras menos. Percebe-se que conhecem as orações básicas da Igreja, cultuam devoções aos santos, principalmente a Maria. Há mulheres que foram batizadas e batizam também seus filhos, participam da missa esporadicamente, enquanto outras nasceram em famílias de tradição católica, mas não dão continuidade à tradição familiar no que se refere à religião. Nota-se que buscam as igrejas neopentecostais para receber bênçãos ou ajuda quando estão com alguma necessidade emergente.

Independentemente da participação ou não em igrejas ou de afirmarem ter religião, os valores da fé são vivenciados no cotidiano pelas mulheres em situação de prostituição. Elas vivenciam entre si a solidariedade, a acolhida, a partilha. Demonstram atitudes de solidariedade e atenção às colegas que necessitam de ajuda. Se uma fica doente e necessita ajuda financeira, elas se organizam entre si e apoiam a colega. Partilham roupas, comida e objetos pessoais. Há mulheres que são capazes de retirar do corpo o agasalho e doar àquela que não tem. Esses são gestos comuns entre elas.

Os gestos de solidariedade são vivenciados no cotidiano e são associados por elas à fé, independentemente de pertencerem a uma religião específica.

Por outro lado, demonstram certo receio quando se trata da relação entre religião e prostituição. Há um desconforto e os relatos são variados. A partir do trabalho com elas verifica-se que o tema religião ainda é confuso.

3. A trajetória religiosa das mulheres

3.1. Por que utilizar o método da pesquisa qualitativa?

O interesse principal da primeira parte da pesquisa é analisar, a partir da pesquisa empírica, a trajetória religiosa das mulheres entrevistadas, buscar compreender o lugar que

a religião ocupa em suas vidas. Devido à complexidade da questão, priorizo a pesquisa qualitativa, por ser um método que permite um contato mais próximo com as mulheres, procurando recolher, além do que expressam, indícios como, gestos e silêncios, entre outros.

A pesquisa qualitativa, segundo Deslandes e Gomes (1993), é um trabalho artesanal e é um ciclo, ou seja, um processo de trabalho em espiral que se inicia com uma pergunta e finaliza com respostas. Esse ciclo é dividido em fase exploratória, trabalho de campo, e análise e tratamento do material.

Neste sentido a primeira fase desta pesquisa, chamada exploratória, se deu a partir do trabalho social que realizo com as mulheres em situação de prostituição há três anos, em Santo Amaro, São Paulo. Na segunda fase, conhecida como trabalho de campo, estão sendo realizadas com as mulheres, entrevistas individuais semidirigidas. Considere-se que a preocupação nesta fase não é o número de entrevistas, mas a qualidade das mesmas e a profundidade na análise dos dados.

“Na pesquisa qualitativa a preocupação do pesquisador não é com a representatividade numérica do grupo pesquisado, mas com o aprofundamento da compreensão de um grupo social, de uma organização, de uma instituição, de uma trajetória.” (GOLDENBERG, 2001,14)

Além do material levantado nas entrevistas, são utilizados registros internos do projeto no qual trabalho, observação a partir de escutas, conversas informais e documentos internos como, relatórios de visitas a campo, de oficinas, rodas de conversa em que são desenvolvidos, com as mulheres, temas relacionados à prostituição.

Na terceira fase, dá-se a análise e tratamento do material. Busca-se compreender e interpretar os dados empíricos recolhidos das mulheres e articulá-los com o referencial teórico.

O roteiro não é seguido com rigor, mas apenas como um instrumento de apoio com o objetivo de dar à mulher liberdade para expressar sua experiência sem se prender a perguntas. A esse modelo de entrevista Maria Cecília de Souza Minayo chama de semi-estruturada. Ele pode combinar perguntas fechadas com abertas, em que o/a entrevistado/a tem a possibilidade de discorrer sobre o tema em questão sem se prender à indagação formulada.

Dentre os procedimentos metodológicos da análise de conteúdos na perspectiva qualitativa, as entrevistas são analisadas a partir de categorias. “*As categorias são rubricas ou classes, as quais reúnem grupos de elementos (unidades de registro) sob um título genérico*” (Apud. DESLANDES; GOMES, 1993, p.88). O critério é focar na trajetória religiosa das mulheres, por isso são elencadas as seguintes categorias de análise: religião/crenças vivenciadas na família, religiões/crenças que aparecem na vida adulta, o lugar da religião/crenças na vida atual e, crenças das mulheres em situação de prostituição, a partir das percepções das entrevistadas. Essas categorias são analisadas em diálogo com o referencial teórico.

3.2 Análise das entrevistas

Após leitura compreensiva das entrevistas realizadas com as mulheres, pode-se observar que as três entrevistadas até o momento, são de famílias de tradição católica, que de alguma forma tiveram contato com a religião. Margarida relata na entrevista: “*Minhas tias era assim, tipo católicas, [...] de vez em quando vão à igreja [...] até hoje elas seguem. Na Páscoa não varre a casa, tem isso tem aquilo, todo domingo vão à missa, elas seguem.*” Suellem expressa, com semblante de alegria, a experiência vivenciada junto à família no período da Semana Santa, na cidade onde nasceu e viveu os primeiros anos:

Na igreja do padre eu ia em época de Semana Santa, eu gostava. [...] Era uma época muito divertida, melhor do que aqui. O pessoal lá acredita muito. Minha avó mesmo, ela achava que na semana santa a gente não podia lavar roupa, não podia tomar banho, não podia lavar louça, era muito rígido isso. E a comida tinha que ser daquela época, daquele dia, a gente não podia comer outro tipo de comida. [Comia] peixe ou camarão, qualquer coisa que fosse da água.

Além da Semana Santa aparecem nas entrevistas a participação na celebração do Natal, as orações católicas rezadas em família no momento da refeição, e uma das mulheres afirma que é batizada na igreja católica. Para Lísias Negrão (2008) o catolicismo ainda continua sendo a grande referência religiosa na sociedade, embora haja um declínio quanto à identificação com o mesmo e uma expansão do pluralismo religioso. Para Lísias essas são pessoas católicas

de formação que, mesmo após o trânsito pelo campo religioso, resistem em abdicar de suas crenças e práticas vividas na infância, adolescência ou mesmo juventude, por apego à tradição familiar, mas que não mais freqüentam missas, nem se submetem aos sacramentos, a não ser, eventualmente, o batismo dos filhos, através do qual pretendem dar continuidade à tradição religiosa familiar. (NEGRÃO, 2008)

Essas práticas religiosas que as mulheres expressaram nas entrevistas podem ser também analisadas a partir do texto de Danièle Léger no livro: *O peregrino e o convertido*. A socióloga da religião faz distinção entre o/a fiel praticante e a pessoa religiosa em movimento, o/a peregrino/a. Para Léger o/a fiel praticante é aquele/a “*que manifesta no dia a dia o vínculo existente entre a crença e pertença. Está associada à estabilidade das identidades religiosas e à permanência das comunidades...*” (LÉGER, 1999, p.85) Para a socióloga esse ideal de participação religiosa atualmente se confronta com a mobilidade das pertencas, com a desterritorialização das comunidades, com a desregulação dos processos da transmissão religiosa e com a individuação das formas de identificação.

Segundo Léger o/a peregrino/a é a figura prática da pessoa religiosa em movimento que

[...] nem sempre, implica adesão completa a uma doutrina religiosa, tampouco a incorporação definitiva em uma comunidade, sob o controle de uma instituição que fixa as condições de pertença. Muito mais frequentemente, ela se insere nas operações de bricolagem que permitem ao indivíduo ajustar suas crenças aos dados de sua própria experiência. (LÉGER, 1999, p.89)

Nesse modelo de fiel, a pessoa pratica a religião em momentos esporádicos, ocasionais, como por exemplo, a participação nas festas de Natal, nas Semanas Santas. Essas pessoas não são praticantes “regulares” como concebem as religiões, mas são religiosas em movimento.

Vê-se nas histórias religiosas das mulheres que elas recorrem às benzedeadas. As mães levavam os/as filhos/as às benzedeadas para serem curados/as de mal-olhado, quebranto, ventre-virado entre outros males. Suelem expressa sua experiência: *“Geralmente, quando ela [a mãe] levava para benzer, levava a criança que estava com mal olhado, olho gordo sei lá o que for [...] como eu era a mais velha tinha que acompanhar ela quase sempre.”* Além das benzedeadas, são citadas também outras crenças como: banhos em sal grosso para descarregar o corpo, e uso de ervas que, segundo se acredita, que podem afastar os males como a guiné e a arruda. Hortênsia conta que sua mãe tinha essa prática.

Quando tínhamos algum problema de estômago tomávamos garrafada [...] e banho de ervas, quando achava que estava carregada, tinha essas coisas também. Fervia e tomávamos banhos. Isso eles falavam que era para a pessoa que estava carregada, fraca espiritualmente. Minha mãe tinha este hábito também. Tomava banho com arruda, sal grosso e guiné.

Ao deixar o ambiente da família de origem e ingressar na prostituição, as mulheres interrompem as práticas religiosas católicas transmitidas pelas famílias e buscam outras experiências como a participação esporádica em igrejas católicas e evangélicas, carromantes, jogos de búzios e umbanda. Hortênsia relata:

[...] mulher fica distante da religião. [...] como eu sei que estive, porque ela não é bem vista. Quando alguém aborda uma mulher que está se prostituindo [...] às vezes não pergunta o que te levou a isso? Mas começa falar um monte de coisa: ‘Olha se você continuar assim, você vai para o inferno, você está condenando seu corpo a isso, a aquilo...’ começa a fazer um julgamento.

O receio de serem discriminadas, de sofrerem preconceito afasta as mulheres da religião. A religião à qual Hortênsia se refere, é a cristã. Ela cita experiências em uma igreja evangélica:

[...] uma vez aconteceu um fato que eu não gostei e perdi o gosto de ir e levar meus filhos à igreja: Alguém falou [na igreja] que havia bolo no refeitório. E ele [o filho que é especial] pegou o caminho do refeitório e saiu correndo, foi pra lá, falou em bolo!!! Aí chegou lá, a mulher estava dividindo o bolo pra as pessoas, ele queria bolo a todo custo e eu não tinha o dinheiro para comprar. Aí a mulher o empurrou para lá. Aí eu não tive mais vontade de ir na igreja.

Esse relato expressa também desconforto pelo fato de a mulher que repartia o bolo não compreender a situação financeira de Hortênsia, negando um pedaço de bolo a uma criança porque a mãe não pôde comprar. Em outra igreja o desconforto está relacionado à vida na prostituição.

Ela [a mulher em situação de prostituição] sabe que tem um preconceito. Eu quando estava [cita a rua onde fazia ponto enquanto estava na prostituição] fui à igreja e tinha uma senhorinha perto de mim e uma criança. Eu apareci na igreja, ela não viu de onde vim. Aí quando foi um fim de semana, ela passou e me viu no ponto, aí passou para o outro lado da rua, [outro dia] e lá na igreja ela sentou em outro lugar.

Essas experiências trouxeram insatisfação, uma vez que o motivo de procura às igrejas é suprir a solidão, estar em grupo e ser aceita. [...] *todo ser humano tem uma necessidade de se sentir aceito, de estar em grupo, sente solidão então acaba indo para a igreja.* Afirma Hortênsia.

Segundo Danêle Lèger, “*uma decepção com relação a um cristianismo, e particularmente a um catolicismo que não oferece aos indivíduos condições de satisfazerem sua busca espiritual, e tampouco o apoio de uma comunidade*” é motivo para as pessoas mudarem de religião. As mulheres entrevistadas revelam, de um lado, que a religião cristã não faz sentido na vida delas, demonstram certa indiferença quanto à mesma e de outro lado, insatisfação quanto às igrejas católica e evangélicas, e essas experiências as levam a buscar outras crenças.

Lísias Negrão, ao falar de pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo, afirma:

[...] em áreas urbanas – conforme revelaram nossos dados –, 38% dos informantes, em sua maioria, católicos, trocaram de religião ao menos uma vez em sua vida. O que é certo é que os católicos mutantes que retornaram ao catolicismo não mais são, em sua maior parte, exclusivos em sua pertença religiosa. Uns acreditam na reencarnação e lêem livros espíritas, mesmo que não mais frequentem centros espíritas; outros retornam aos terreiros de cultos afro-brasileiros sempre que enfrentam problemas de qualquer natureza, à procura de soluções mágicas. (NEGRÃO, 2008)

As mulheres entrevistadas expressaram ter feito diferentes experiências religiosas, como consulta a pessoas que jogam cartas. Sentem que essas pessoas não as discriminam pelo fato de exercerem a prostituição, porém questionam a prática do jogo de cartas e os rituais, pois entendem que são “trabalhos para trazer dinheiro”, mas que acabam tendo um custo para elas.

Considerações finais

Na história de Santo Amaro, até o momento não foi encontrado nenhum registro que fale da prostituição na região. A partir dessa constatação surgem várias perguntas, entre estas: por que a prostituição se concentrou nessa região e desde quando existe neste local?

A análise das histórias de vida das mulheres entrevistadas, no que se refere à religião, deixa claro que todas vêm de famílias católicas. Enquanto viviam com suas famílias experimentavam também outras crenças como: recorrer às benzedadeiras, tomar banhos de ervas para a cura de doenças do corpo e espirituais. Mas na vida adulta, quando dei-

xam seus familiares, suas cidades de origem e entram no mundo da prostituição, deixam também a religião católica e as crenças populares e passam a buscar outras formas de expressar a fé. Afirmam acreditar em Deus (Jesus Cristo), mas sem participar de nenhuma igreja. Para elas Deus é importante; religião não faz sentido.

Todas as mulheres entrevistadas citaram a pombajira como entidade cultuada pelas mulheres que praticam a prostituição. De alguma forma as entrevistadas tiveram contatos, mas afirmam não frequentar terreiros de Umbanda. Segundo seus depoimentos, elas buscam os terreiros e solicitam trabalhos para conseguir mais dinheiro na prostituição. E a entidade mais procurada para esse fim é a pombajira.

Destes dados pode-se perceber que a religião não faz sentido na vida dessas mulheres. Buscam a divindade em momentos específicos e desvinculada de uma religião.

Referências

ASSOCIAÇÃO COMERCIAL DE SANTO AMARO – ACSA - Jubileu de ouro da Distrital Santo Amaro. São Paulo. 2001.

BERARDI, Maria Helena. **P. Santo Amaro** - Série: História dos bairros de São Paulo IV. Prefeitura Municipal – Secretaria de Educação e Cultura – Departamento de Cultura.

BRIVIO, R. B & SANDENBERG, C. M. B.: Representações sobre a prostituição feminina na obra de Jorge Amado: um estudo estatístico. Pag. 39 - 66. In: COSTA, A. A. A. (Org) **Estudos de gênero e interdisciplinaridade no contexto baiano**. Coleção bahianas. Salvador, Edufba, 2011.

DESLANDES, Sueli, F. O projeto de pesquisa como exercício e artesanato intelectual. In: SOUZA, Maria Cecília. (Org) **Pesquisa Social: teoria método e criatividade**. Petrópolis, Vozes, 2008.

FARRA, Ivanete, **Prostituição e Religião: mulheres prostitutas em São Paulo e suas representações de Maria**, Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica, PUC/SP, 2002.

LÉGER, Danièle H. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Petrópolis, Vozes, 2008. 238p.

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar: como fazer uma pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Record, 2001, 107.

PONCIANO, Levino. **Bairros paulistanos de A a Z**. São Paulo: Senac, 2001. 252p.

SANTIAGO, C. O.; SANTOS, E. A vida das profissionais do sexo: vontades, frustrações e sofrimento pessoal: uma experiência tumultuada. **Caderno de debates Plural**, Belo Horizonte, n.11, p.13-16, 1999.

NEGRÃO Lísias N. **Pluralismo e Multiplicidades Religiosas no Brasil Contemporâneo**. <http://www.scielo.br/pdf/se/v23n2/a04v23n2.pdf> Acesso em 01 jun. 2013.

ROSCHER, Renato. **História dos Bairros Paulistanos - Santo Amaro**. Disponível em: http://almanaque.folha.uol.com.br/bairros_santo_amaro.htm. Acesso em 11 nov. 2012.

MEDIUNIDADE, FACULDADE OU DOENÇA? UMA ANÁLISE DE GÊNERO ENTRE OS SABERES SECULAR, O RELIGIOSO E O POPULAR.

Roger Bradbury*

Resumo: Objetivos: Este estudo analisa, primeiro, o cruzamento de informações recebidas da sabedoria popular, da Medicina e do Espiritismo a respeito de que as mulheres seriam mais suscetíveis a distúrbios psicossomáticos ligados a supostos fenômenos espirituais (mediúnicos) e, segundo, a sua terapêutica nos centros espíritas “kardecistas”. **Metodologia:** pesquisa bibliográfica, a partir da contribuição de autores das Ciências da Religião, da Teologia Feminista, da Medicina e da Doutrina Espírita. **Resultados:** Existe um ponto em comum, o qual permeia diferentes saberes, ao longo da história das religiões, é a crença de que, como registra Mauss a respeito do imaginário popular: “as mulheres são especialmente sujeitas à histeria”. Mesmo com a secularização da Medicina e da racionalização da religião, sendo o Espiritismo fruto deste contexto histórico, permaneceu a crença essencialista da naturalização (e predestinação?) da histeria, como resultado da constituição física feminina. **Conclusões:** O estudo aponta para a possibilidade de ter havido um sincretismo mútuo entre diferentes saberes no que tange à “histeria feminina”, embora haja sérias discordâncias quanto à sua terapêutica.

Palavras-chave: Espiritismo; feminino; mediunidade/histeria; terapêuticas alternativas.

Introdução

A ideia de oposição do que representam as categorias “feminino” e “masculino”, a primeira categoria entendida como o sexo frágil e antônimo da segunda – reforçada ou questionada em muitas letras da MPB (música popular brasileira) – ainda está bem presente em muitos campos do conhecimento.

Tão antigas como estes campos, tais representações desiguais de gênero (SCOTT, 2006) embora sejam milenares e ainda persistem na modernidade, mesmo após os contínuos processos de secularização - ou “desencantamento” (Weber apud PIERUCCI, 2003) - que buscam alijar de si os aspectos teológicos e/ou metafísicos, os quais marcaram as origens da naturalização de diferenças sexuais. Um processo histórico de construção coletiva que esta pesquisa pretende explicitar.

* Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), bolsista da CAPES e, endereço eletrônico: seararoger@gmail.com.

As instituições sociais (família, educação escolar, religião, trabalho, esporte/lazer, folclore, mídia, entre outras), têm grande responsabilidade na manutenção da desigualdade das representações de gênero. Entendidas como agências reprodutoras da cultura e da sociedade, desenvolvem processos de condicionamento social das novas gerações a uma ordem social vigente, propiciando condições diferenciadas para a formação de mulheres e de homens, de modo que venham a exercer papéis sociais também diferenciados dentro de uma divisão sexual do trabalho e da sociedade em geral¹.

Em uma sociedade androcêntrica como a nossa, a representação comum de gênero masculino é de força e de inteligência, e, ainda, se reservam os melhores cargos (que obviamente são mais vantajosos) na hierarquia do mercado de trabalho (FINE, 2012), na liderança religiosa (ROSADO-NUNES, 2005), na chefia da família tradicional (nuclear) e também em muitas organizações da sociedade civil, principalmente naquelas ligadas às tradições culturais e menos naquelas associadas às representações do feminino, como educação, saúde e assistência social, onde as mulheres são em maior número.

As raízes deste fenômeno social (as representações de gênero) estão ricas e historicamente registradas na literatura médica, na literatura religiosa (textos sagrados), na literatura filosófica, e na literatura artística (em verso e prosa) de todos os tempos e povos. E para fazer a leitura de gênero de tais registros sexistas, as Ciências Sociais e as Ciências da Religião têm fornecido importantes contribuições.

É neste contexto que encontramos a ideia de “mediunidade”, ora entendida como sagrado², podendo ser “santa”, quando é venerada, ou tida como seu contrário, e então ser demonizada e perseguida; ora é entendida como anomalia orgânica e comportamental e então tratada como patologia orgânica ou psicossomática; ou ainda, como fenômeno cultural e religioso, quando esta é compreendida de forma endógena, como parte do processo ritual e doutrinal de uma religião (BASTIDE, 2006).

A mediunidade quer em manifestações individuais, quer em cultos extáticos e de possessão de coletividades, está - igualmente às representações de gênero - registrada em vários documentos histórico-religiosos, como por exemplo, os textos sagrados e escritos filosóficos da antiguidade, assim como em teses de medicina e psicologia e, mais recentemente, em produções na área de Antropologia e Ciências Sociais.

E, historicamente, como serão apresentadas a seguir, as ideias de sexo frágil (feminino) – elaboradas por várias agências produtoras de sentido, com destaque na ciên-

¹ É preciso que se diga que embora as “relações humanas sejam imperializadas”, a reprodução da sociedade é um processo dinâmico e dialético, onde, por vezes, os sujeitos oprimidos – tal como os movimentos feministas, por exemplo - fazem “a crítica ao Império”, é a manifestação do “reclamo do excluído, da não pessoa, para a Império, torna-se o fator dinamizador do tempo político” (MÍGUEZ, RIEGER e SUNG, 2012, p. 45), resultando na transformação da cultura e da sociedade e suas instituições.

² Isto ocorre quando “O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades ‘naturais’. É certo que a linguagem exprime ingenuamente o *tremendum*, ou a *majestas*, ou o *mysterium fascinans* mediante termos tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem.” (ELIADE, 1992, p. 12).

cia/filosofia, no senso comum e na religião - estão fortemente associadas ao fenômeno “mediunidade”, onde se misturam elementos místico-religiosos (do próprio transe, enquanto ritual, e sua significação teológica) e elementos relacionados à saúde como a mudança de comportamento (dissociação e esquizofrenia) e quadros psicossomáticos (histeria). E por consequência determinam sua terapêutica.

1. Conceituações iniciais necessárias

Com o intuito duplo de delimitar o presente objeto de pesquisa e de formatar um conceito (de mediunidade) neutro quanto a (pre)conceitos religiosos, filosóficos ou científicos – conceituações embora elaboradas no passado, mas que ainda continuam influenciando muito algumas concepções atuais – este estudo elegeu os seguintes parâmetros conceituais:

A definição de mediunidade de Klimo adotada pelos médicos psiquiatras Alexander Moreira de Almeida e Francisco Lotufo Neto (2004, p. 131) por lhes parecer mais adequada para a investigação científica, por esta ser neutra quanto às reais origens de tais vivências, apenas requerendo que aqueles que as vivenciem, sintam que a origem da “comunicação provinda de uma fonte que é considerada existir em um outro nível ou dimensão além da realidade física conhecida e que também não proviria da mente normal do médium”.

E desta definição associada ao conceito de “experiência anômala (EA)” o qual:

tem sido proposto para nomear, sem assumir implicações psicopatológicas, vivências incomuns ou que se acredita serem diferentes do habitual ou das explicações usualmente aceitas como realidade: alucinações, sinestesia e vivências interpretadas como telepáticas etc. Essas EA podem ser investigadas sem que se compartilhe das crenças que as envolvem, podendo ser pesquisadas como experiências subjetivas. (MOREIRA-ALMEIDA; MENEZES JR; ALMINHANA, 2012, p. 203)

Pois, não é pretensão deste trabalho provar a veracidade ou ilusão da comunicação com espíritos dos mortos ou quaisquer entidades extrafísicas, e nem corroborar com a tese de que tais fenômenos são tão somente fruto de transtornos mentais. Mas, certamente podendo ser, tais fenômenos, entendidos como uma fenomenologia própria de determinados cultos religiosos (BASTIDE, 2006).

E ainda delimitando nosso objeto, para ressaltar a possibilidade de que tais experiências anômalas podem manifestar-se de forma pacífica ou violenta, benéfica ou perturbadora, podendo ser consideradas patológicas ou não, e, dentro do grupo social (religioso) a que pertença, entendidas como normais ou conflituosas, incorporamos a ideia contida nas nomenclaturas – e não estas propriamente ditas - de Grof e Grof e do DSM-IV (apud MENEZES JR; ALMINHANA; MOREIRA-ALMEIDA, 2012, p. 203):

Grof e Grof criaram o conceito de emergências espirituais (“spiritual emergences”) para nomear “crises psicoespirituais” em que experiências espirituais poderiam desabrochar

tanto de forma tranquila (“spiritual emergence”) quanto de forma perturbadora (“spiritual emergency”). O DSM-IV criou a categoria “problemas religiosos e espirituais” para estimular pesquisas que clarifiquem a distinção entre experiências espirituais e transtornos mentais. Problemas espirituais foram definidos como conflitos envolvendo o relacionamento com questões transcendentais ou provenientes de práticas espirituais, incluindo a manifestação súbita de experiências consideradas paranormais.

2. Uma breve perspectiva histórica da questão

Parafrazeando Kardec (1995, p. 381) o conceito de inferioridade moral e intelectual da mulher tem como base, inicialmente, pressupostos biológicos, ou seja, é resultado “do abuso da força muscular masculina sobre a fraqueza” do biótipo feminino.

Entretanto, não é só uma justificação biológica. Continuando o pensamento de Kardec (p. 381), este afirma que outro componente, as “instituições sociais” também são responsáveis pelo “predomínio injusto e cruel que sobre ela assumiu o homem [...] Entre homens moralmente pouco adiantados, a força faz o direito”.

Neste sentido de dualidade de fatores causais, confirma Rosado-Nunes (2005, p. 363) que:

Desde a famosa afirmação de Simone de Beauvoir – “não nascemos mulheres, tornamo-nos mulheres” muito se progrediu no campo dos estudos feministas e de gênero, tendo-se sempre em pauta a premissa fundamental de que ‘feminino’ e ‘masculino’ são menos fatos biológicos do que construções sociais e culturais.

Como consequência da natureza diferenciada dos corpos femininos e masculinos, as sociedades patriarcais e androcêntricas incumbiram suas instituições sociais de reproduzir uma ideologia misógina carregada de estereótipos e preconceitos que inferiorizava a condição feminina e legitimava a desigualdade da divisão sexual dos espaços e papéis sociais.

E para se compreender como, historicamente, foi sendo construída, nos meios religiosos, acadêmicos e populares, a teoria de que as mulheres eram física e psicologicamente mais frágeis e, por isso, mais propensas ao desenvolvimento de transtornos mentais (histeria e mediunidade) do que os homens faz-se necessário uma incursão histórica³.

2.1. Uma introdução genérica (*unissex?*)

Segundo os médicos psiquiatras Alexander M. de Almeida e Francisco Lotufo Neto, em artigo publicado na Revista de Psiquiatria Clínica (DE ALMEIDA e LOTUFO NETO, 2004, p. 131) “as vivências tidas como mediúnicas têm sido identificadas na maior parte

³ O levantamento histórico do presente objeto de pesquisa - bem maior que o apresentado aqui dada a limitação de extensão estipulada por este Congresso - originalmente resultou na monografia apresentada à disciplina “Transformações sócio-culturais e religião” (1º semestre de 2013) do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo.

das sociedades ao longo da história” e deixaram enorme influência na vida daqueles (as) que as vivenciaram direta ou indiretamente, assim como “foram extremamente importantes no surgimento das principais religiões”.

Lombroso (1983, p. 173) reforça a ideia de que os fenômenos de intercâmbio com o sagrado, de todos os tempos - independentemente dos nomes a que cada cultura e cada época atribuem a tais intermediários (as) - são os mesmos fenômenos mediúnicos resultado da ação de médiuns:

Esta preponderante ação dos médiuns, nos fenômenos espiritistas, está confirmada pela observação de que todos os povos primitivos e selvagens, e também o nosso vulgo, especialmente o dos campos, veneram alguns seres, magos, feiticeiros, santarrões e profetas que são verdadeiros médiuns, [...] estar em comunicação com seres extraterrenos, diabos, santos e, acima de tudo, com as almas dos mortos.

Segundo Zangari e Maraldi (2009, p. 235) uma variedade de estados de transe, visões e outros fenômenos provenientes tanto dos meios religiosos quanto de inúmeras crenças populares “pode ser vista em obras milenares como o Livro dos Mortos do Antigo Egito e o Livro Tibetano dos Mortos.”

Ferreira (2012) diz que a única certeza que nos deixam, Durkheim, Weber e outros clássicos, “é a de que o fenômeno religioso é algo eminentemente humano, presente na história da humanidade, muito provavelmente desde o Homo de Neanderthal”.

Embora os referenciais teóricos apresentados acima não definam uma participação feminina em fenômenos mediúnicos ligados ao sagrado, diz Eliade (2010, p. 31) que a descoberta de figuras e estatuetas femininas – vulgar e inapropriadamente chamadas de “Vênus” - no último período glaciário trouxe a baila a polêmica da participação feminina nas crenças religiosas da pré-história.

É compreensível esta indefinição da participação das mulheres no culto ao sagrado, pois estas foram progressivamente substituídas pelo sacerdócio masculino e excluídas (intencionalmente ocultadas) nas práticas religiosas, na história e também nos textos sagrados. Weber (2000, p. 334) nos dá um bom exemplo deste processo:

Também na Grécia antiga o culto a Dioniso, em seus inícios, trouxe consigo um grau até então inaudito de emancipação de todas as convenções para as mulheres participantes nas orgias, uma liberdade que, no entanto, foi, no decorrer do tempo, cada vez mais estilizada e regulamentada em sentido artístico e cerimonial e, com isso, comprometida e limitada sobretudo a procissões e outros atos festivos, nos cultos individuais, até desaparecer completamente em sua significação prática.

2.2. As origens da equação: mediunidade + mulher = doença (histeria)

Sobre a naturalização da relação mulher e histeria, Muribeca (2010) lembra que:

desde a Idade Antiga (4000 a.C. - 476 d.C.), o mundo se debatia com a problemática do feminino e da mulher através da ocorrência da histeria. Hipócrates (460 - 375 a.C.) e

Platão (427 - 347 a.C.) defendiam a tese de que a histeria era uma enfermidade orgânica de origem uterina e, portanto, especificamente feminina. Eles imaginavam que o útero era o responsável direto por tudo quanto dizia respeito ao mundo feminino, alimentando a crença de que a anatomia designava seu destino e único desejo: o de ter filhos. Nessa perspectiva, o útero não deveria ficar inativo e estaria sempre a serviço da procriação para o próprio bem estar psíquico da mulher.

Percebe-se que desde muito cedo existiu confabulações filosóficas essencialistas a respeito da origem orgânica da histeria – enfermidade entendida como exclusivamente feminina – as quais deram origem a ações ideológicas de naturalização de uma discriminação sociocultural que se coadunava com os argumentos teológicos e míticos, que forjava uma nítida divisão sexual de papéis na família, na religião e na sociedade em geral.

E, dada a importância de Platão para a formação da cultura ocidental, ressaltamos sua concepção (apud ÁVILA e TERRA, 2010, p. 335) sobre a relação entre histeria e o organismo feminino:

[...] na mulher, o que se chama de matriz ou útero seria como um ser vivo, possuído do desejo de fazer crianças. Quando, durante muito tempo, e apesar da estação favorável a matriz permanece estéril, ela se irrita perigosamente; ela se agita em todos os sentidos pelo corpo, obstrui as passagens do ar, impede a inspiração, mete o corpo, assim, nas piores angústias e lhe ocasiona outras doenças de todas as espécies.

Tal discriminação das mulheres em relação aos homens, a qual serviu para justificar a dominação destes sobre aquelas, iniciou-se em épocas remotas, atravessou toda a Idade Média (476 d.C. – 1453 d.C.) chegando aos tempos de Freud (1856 – 1939), naturalizando o comportamento emocional, moral e intelectual das mulheres como enfermidade e débil, e, portanto, definia o lugar social delas: o lar, na posição de mães e legitimando medidas de interdição destas aos espaços públicos (destinados exclusivamente aos homens) e de repressão às que desobedecessem - todo um aparato ideológico, unindo os poderes da Igreja e do Estado, para tal fim fora criado, tal como ocorrera nos tempos da Inquisição ou da institucionalização da psiquiatria⁴ – e, conseqüentemente, as mulheres viviam exclusivamente para o âmbito doméstico, e sua ambição além disto era passível de castigo (MURIBECA, 2010).

Após o Iluminismo, a secularização da medicina veio realizar o “*desencantamento*” (Weber apud PIERUCCI, 2003) desta teoria, não justificando mais com argumentos

⁴ Neste sentido compreende-se a denúncia de Zingrone (apud ZANGARI & MARALDI, 2009:238): “Para os anti-espiritualistas, essa caracterização do Espiritismo e da mediunidade como categorias de doença mental era muito séria e podia ser utilizada para arrancar do “paciente” seus direitos legais e privilégios sociais. [...] A evidência em alguns desses casos repousava somente no interesse dos acusados em praticar ou acreditar nos fenômenos espiritualistas. Puramente nessa base, muitas pessoas, a maioria mulheres, foram involuntariamente confinadas em asilos. [...] Muitos outros médiuns – mais uma vez, a maioria mulheres – perderam controle legal sobre seus fundos monetários para membros de sua família imediata – normalmente homens – sob a justificativa de que o seu comprometimento com o Espiritualismo era sintomático de uma incapacidade mental crônica e severa.”

teológicos a predestinação da inferioridade feminina, mas, no entanto manteve o discurso naturalista desta tese, que foi corroborada com novos estudos de medicina, como a frenologia – com seus estudos antropométricos do crânio e cérebro - forjando a concepção de que a mulher era um ser eternamente enfermo (MURIBECA, 2010).

O panorama acadêmico muda sutilmente com os neurologistas Jean-Martin Charcot e Sigmund Freud que defenderam a tese de que a etiologia traumática da histeria era de natureza funcional.

Considera Freud (apud DE ALMEIDA e NETO, 2004, p.135) – com destaque na relação mediunidade, histeria e psiquismo - que:

Diversos autores, e dentre eles Charcot é o principal, identificaram, como sabemos, manifestações de histeria nos retratos de possessão e êxtase (...). Os estados de possessão correspondem às nossas neuroses, para cuja explicação mais uma vez recorremos aos poderes psíquicos. Aos nossos olhos, os demônios são desejos maus e repreensíveis, derivados de impulsos instintuais que foram repudiados e reprimidos. Nós simplesmente eliminamos a projeção dessas entidades mentais para o mundo externo, projeção esta que a Idade Média fazia; em vez disso, encaramo-las como tendo surgido na vida interna do paciente, onde têm sua morada.

Consequentemente, a cura da histeria sai do âmbito familiar e religioso, onde o controle dos sintomas se dava através do casamento (e maternidade), e se traslada às mãos do médico encarregado de domar a feminilidade rebelde (Trillat, apud MURIBECA, 2010).

Entretanto a mulher, como categoria geral, em oposição ao homem, continuava - e continua até hoje, na medicina semelhante ao senso comum? - ser definida como mais sujeita às moléstias nervosas devido à sua fraqueza muscular, o que favorece a ação nervosa, assim as (supostas) peculiaridades de seu sistema nervoso e de seu ciclo reprodutivo justificavam sua colocação em situação de inferioridade comparativamente ao homem (JACÓ-VILELA e MESSIAS, 2011).

Mauss (2003, p. 65), em sua obra “Sociologia e Antropologia”, baseando-se no conhecimento popular, registra que as mulheres eram consideradas especialmente sujeitas à histeria e descreve que “durante suas crises nervosas, advindas dos períodos críticos de suas vidas, mais precisamente no momento da puberdade, durante as regras, ou por ocasião da gestação e dos partos, ou depois da menopausa, que as virtudes mágicas das mulheres atingem sua maior intensidade”.

Jacó-Vilela e Messias (2011), por sua vez, registram a associação entre as concepções do “sexo frágil”; “histeria” e “mediunidade descontrolada”, a qual foi forjada, historicamente, a partir de uma mescla de concepções oriundas do Catolicismo – principalmente o popular, no caso do Brasil - e dos meios higienistas acadêmicos, principalmente da Medicina a respeito dos cultos afro-brasileiros e do Espiritismo:

Deste modo, facilmente é feita a associação entre a mulher, fraca e sugestível, e a “loucura espírita”, como foi chamado esse grande “mal social”, relacionado diretamente

à histeria, considerada uma degeneração especialmente feminina (Roxo, 1942 apud Isaia, 2007; Almeida, 2007) e ao fato de a maioria dos médiuns serem mulheres (Wantuil, 2007; Loureiro, 1996). A conversão para as doutrinas espiritualistas ocorreria, segundo os médicos, quase sempre durante marcos do período reprodutivo: puberdade, pós-parto e menopausa (Jaber, 2008; Messias et al, 2007).

Isso permite compreender o tipo de tratamento teórico e terapêutico dado às mulheres, desde a chegada do Espiritismo ao Brasil, em boa parte dos centros espíritas, principalmente nos interiores brasileiros, a ser exposto mais a frente.

O frenologista César Lombroso (1983, p. 238) reforça esta (con) fusão entre o saber acadêmico, a sabedoria popular e as teses espíritas, ao confirmar que (de fato) “a mulher, mais predisposta à histeria, era mais apta para a hipnose e, portanto, para dar lugar àqueles fenômenos verdadeiramente misteriosos da telepatia, da mediunidade”, e para dar cientificidade às suas alegações, cita duas pesquisas:

Que a mulher seja mais facilmente histérica do que o homem é coisa notória, porém, poucos sabem, talvez, quanto é mais facilmente sujeita aos fenômenos hipnóticos. Segundo Pitres, 1/3 das mulheres e só 1/5 dos homens histéricos são sujeitos a fenômenos hipnóticos. Sobre 350 pessoas hipnotizadas por Bertillon, 265 eram mulheres, 50 homens e 45 meninos. De um estudo feito entre 17.000 indivíduos, resultou que 12% das mulheres e 7% dos homens têm alucinações verídicas.

Como contraponto a todo este essencialismo que naturalizou como femininas a histeria, a mediunidade e a magia, Mauss (2003, p. 65), ressaltando o aspecto antropológico do fenômeno, afirma não ser tanto o biótipo feminino, mas o preconceito da sociedade que confere às mulheres virtudes mágicas (fenômenos histéricos ou faculdades mediúnicas). Afirma Mauss (p. 65) que “É menos por seus caracteres físicos do que pelos sentimentos sociais suscitados por suas qualidades que elas devem ser reconhecidas em toda parte como mais aptas à magia que os homens.”

Assim as mulheres se tornam o público alvo de consideração especial dos psiquiatras, e se reforçavam concepções antigas de que estas eram “psicologicamente mais frágeis e, por isso, mais propensas ao desenvolvimento de doenças mentais do que os homens”, explicam Jacó-Vilela e Messias (2011):

A mulher é definida como mais sujeita às moléstias nervosas devido à sua fraqueza muscular, o que favorece a ação nervosa. Os sentidos femininos seriam modelados para perceber impressões doces e delicadas; sua estrutura contra-indica a violência e o excesso no prazer e na dor. Lopes (1887) chega a falar em uma psicologia própria da mulher: volubilidade extrema de ideias; alma fértil, com imensa capacidade para criações fantásticas, sonhos e devaneios, além de uma “leve fixidez de reflexão”, exaltada no estado puerperal. Além das peculiaridades de seu sistema nervoso e de seu ciclo reprodutivo, considera-se que a mulher também apresenta características físicas que a colocam em situação de inferioridade comparativamente ao homem.

Referendados por teorias científicas e teológicas, psiquiatras tal como Barros (apud JACÓ-VILELA e MESSIAS, 2011) naturalizavam as funções sociais e condutas femininas,

justificando “tudo he subordinado a este principio pelo qual a natureza quiz tornar a mulher inferior ao homem”.

Desta feita, a naturalização das condições de vida feminina vai, então, servir de legitimação ideológica para sua submissão intelectual, psicológica e social.

De Almeida e Lotufo Neto (2003, p. 10) registram certa tendência, no passado, de sanatórios espíritas - embora não unânime, creio eu, mas bastante usual, ainda hoje, em centros espíritas - que propõe a solução para o diagnóstico diferencial em bases clínicas dos dois tipos de loucura – aquela ligada a causas orgânicas e a outra ligada a causas espirituais - recorrendo aos recursos espíritas, elencando três possibilidades:

Hipnotizar o paciente para que seu espírito se manifeste mais livremente. Refere que, nesses experimentos, o paciente se expressa com lucidez e pode dizer a causa de sua insanidade. Entretanto, esse método teria dois inconvenientes: nem todas as pessoas são hipnotizáveis e o espírito do doente pode não saber da origem de seu mal.

Evocar o obsessor em uma reunião mediúnica. Caso seja uma obsessão, ele se manifestará num médium, caso contrário, nada ocorrerá.

Consultar mediunicamente um espírito que informa a natureza da alienação mental. Após a definição por ser uma obsessão, evoca-se o obsessor para moralizá-lo. Esse era o método preferido pelo autor.

E com relação à terapêutica espírita, os autores (DE ALMEIDA e LOTUFO NETO, 2003, p. 10) tecem as seguintes considerações:

No caso de um diagnóstico de obsessão, a melhor prova de sua exatidão seria “a cura pelos meios morais”. Devido à dupla causa das insanidades, os tratamentos também deveriam ser diferenciados. Entretanto, muitas vezes seria preconizado o tratamento misto, pois as lesões orgânicas podem facilitar as obsessões e estas podem desencadear danos físicos.

Ocorre que diferentemente do posicionamento teórico do Espiritismo francês, o Espiritismo no Brasil, cedendo ao sincretismo com outras religiões de cultos de possessão, busca tratar perturbações psicóticas ou psicossomáticas, características de supostas manifestações de personalidades estranhas àquelas costumeiras dos indivíduos, de ambos os sexos - como ouvir vozes, ver o que ninguém mais vê ou incorporar atitudes (ações e pensamentos) – pelo exercício da comunicação com os espíritos (mediunidade), como descreve, De Almeida e Lotufo Neto (2003, p. 3):

A própria mediunidade poderia ser um fator desencadeante em predispostos [à loucura], pois seria um fator de sobreexcitação mental. Devido a isso, dever-se-ia afastar as pessoas “que apresentem [tais] sintomas [...]”. Essa recomendação de Kardec difere da prática que se disseminou posteriormente em grande parte dos centros espíritas brasileiros: a recomendação de “desenvolver a Mediunidade” para o alívio de diversos transtornos físicos e mentais, pois estes seriam sintomas de uma mediunidade latente.

A fim de orientar o movimento espírita brasileiro no sentido de contra recomendar o desenvolvimento mediúnico indiscriminadamente, principalmente àqueles (as) pessoas que buscam a casa espírita pela primeira vez, com supostos sintomas de mediunidade desregulada, o médium Divaldo Pereira Franco (1997?, p. 87) prescreve àqueles (as) entrevistadoras do Atendimento Fraternal (serviço de atendimento inicial em geral): “Não encaminhar ou indicar pessoas para reuniões mediúnicas”, justificando:

Já é por demais conhecida a recomendação de que a reunião mediúnica não é um gabinete de terapia para os encarnados, diretamente, mas para os desencarnados. Do Atendimento Fraternal para a reunião mediúnica nenhuma pessoa deve ser encaminhada, sob pretexto algum, nem para receber ajuda momentânea, tampouco para aferir se a pessoa é médium e, muito menos, para ser um dos seus membros, o que requer uma preparação bem cuidada, estudos e integração na Casa Espírita.

Nesse sentido, Divaldo (p. 87) ressalta que não se deve asseverar ao entrevistado (a) “Você é Médium”. Pois segundo o autor tal prática é muito comum nos meios espíritas, com o agravante de que muitos indivíduos pretensamente “entendidos” (as) do assunto, mas que pouco dominam de assunto tão complexo, que envolve além de uma análise criteriosa de uma equipe de trabalhadores espíritas constituída para tal, também um diagnóstico médico e psicológico, por se tratar de se tratar, por vezes, de distúrbio psicossomático.

3. Mediunidade, uma faculdade potencialmente feminina?

A mediunidade para Kardec (1995) – descrito na primeira obra da codificação, “O Livro dos Espíritos” - é um potencial que certas pessoas de todas as idades, de ambos os sexos e em todos os graus de desenvolvimento intelectual são dotadas, ou seja, uma faculdade humana – como qualquer outra – a qual pode ser desenvolvida pelo exercício. Estas pessoas são designadas pelo nome de médiuns, isto é, mediadores (as) ou intermediários (as) entre os Espíritos e a humanidade encarnada.

O conceito de mediunidade foi desdobrado anos depois por Kardec (2003, p. 234) na obra “O LIVRO DOS MÉDIUNS. Ou guia dos médiuns e dos evocadores”, onde se pode encontrar a seguinte síntese para este conceito:

Todo aquele que sente, num grau qualquer, a **influência dos Espíritos** é, por esse fato, médium. Essa **faculdade** é inerente ao homem; não constitui, portanto, um privilégio exclusivo. Por isso mesmo, raras são as pessoas que dela não possuam alguns **rudimentos**. Pode, pois, dizer-se que **todos são, mais ou menos, médiuns**. Todavia, usualmente, assim só se qualificam aqueles em quem a **faculdade mediúnica** se mostra bem **caracterizada** e se traduz por **efeitos patentes**, de certa intensidade, o que então depende de uma organização mais ou menos sensitiva. É de notar-se, além disso, que essa **faculdade não se revela, da mesma maneira, em todos**. [Grifos nossos]

Da conceituação de Kardec, a doutrina espírita subdividiu, didaticamente, em dois níveis de mediunidades: 1) a mediunidade ostensiva, cuja manifestação é explícita e

bem caracterizada pela mudança geral da personalidade do (a) médium durante o transe; 2) a mediunidade discreta, que ocorre de forma velada, a manifestar-se como uma intuição ou inspiração, sendo de difícil distinção entre o pensamento do espírito e o pensamento do (a) médium.

Para esta pesquisa mais interessou a mediunidade ostensiva, pois, por vezes, esta se inicia de forma a causar muitos constrangimentos sociais – incluindo o religioso, quando a família desta pessoa não é espírita – e geralmente orgânica – com a associação de algumas patologias psicossomáticas ao “desequilíbrio” mental.

A distinção torna-se mais fácil quando as vivências são efêmeras, ocorrem dentro de um grupo religioso e não ocasionam problemas a quem as vivencia. No entanto, esta não é a situação de surgimento de intensas experiências místico-religiosas em muitos indivíduos. As experiências de quase morte, apesar de estarem associadas a benéficas transformações pessoais, muitas vezes conflitam com as crenças de quem as vivencia e podem vir acompanhadas de sintomas depressivos, dificuldades de contato social e desempenho profissional (Greyson, 1997). Há médiuns que tiveram o surgimento de suas experiências fora de um contexto cultural que as validasse e, por diversas vezes, estas foram fonte de medos, dúvidas e sofrimentos. (DE AMEIDA, 2004, p. 43)

Sendo, portanto este nível de mediunidade – e não o outro nível, da mediunidade discreta - a principal causa de adesão de tais pessoas (de ambos os sexos) adentrarem as casas espíritas em busca de tratamento – a ser analisado no último capítulo - como muitos espíritas costumam afirmar, tais pessoas “vem pela dor”⁵.

Mas na história do Espiritismo nem sempre foi assim, De Almeida e Lotufo Neto (2003, p. 11 e 12) lembra que, no Brasil – diferente do posicionamento do Espiritismo francês - houve uma mudança teórica significativa em relação à terapêutica médica e/ou mediúcnica no tratamento de quadros obsessivos defendida pelos autores espíritas que lançaram as bases do Espiritismo na França:

Enquanto Kardec desaconselha a prática mediúcnica por pessoas com sinais de problemas mentais, Ferreira [no Brasil] recomendava que seus doentes frequentassem sessões desenvolvimento mediúcnico após se recuperarem da crise. Asseverava que a mediunidade funcionaria como um ímã atraindo influências dos espíritos e que se não fosse adequadamente treinada e utilizada, estaria muito vulnerável a novas influências espirituais perniciosas, portanto, a novas crises. A prática mediúcnica regular em um centro espírita adequado permitiria a educação da mediunidade e a sintonia com espíritos superiores, “único recurso para não se ver sujeito, de quando em vez, a esses distúrbios desagradáveis que o levarão ao hospício”. Essa é uma crença frequente no meio espírita brasileiro atual.

⁵ Em recente pesquisa de campo, Rodrigues (2012:287) entrevistando 2281 pessoas que declararam ter feito algum trânsito religioso para o Espiritismo, responderam que a motivação para se tornar espírita se devia: tinha mediunidade e precisava desenvolver (15,43%); queria praticar a mediunidade (6,31%); estava doente e me curei (3,77%); o Espiritismo curou um parente (1,75%). Se somarmos estes percentuais de alguma forma associados a suposta manifestação da mediunidade, encontramos que quase um terço (27,26%) desta população aderiu ao Espiritismo em função da necessidade de educação e controle da mediunidade.

No movimento espírita há a crença de que a mediunidade ostensiva (NEVES, 1992) “é uma outorga, uma prova que o médium pode elevar à categoria de missão pela forma dedicada e responsável como exerce o seu mediunato. Trata-se de um compromisso assumido com a própria consciência para resgate de faltas ou abertura de novos roteiros evolutivos.”

Em outras palavras retrata Bastide (2006, p. 255): “Em se tratando de uma pessoa que já tenha apresentado perturbações psicóticas ou psicossomáticas, a primeira crise é de natureza puramente fisiológica, sendo considerada pela coletividade como sinal de chamado dividido.”

Em geral partilham os teóricos do Espiritismo de que as mulheres tem uma maior predisposição a desenvolver uma mediunidade ostensiva, como pode se ler no capítulo VII, intitulado “O Espiritismo e a mulher”, na obra “No Invisível” de Léon Denis (1903):

Encontram-se, em ambos os sexos, excelentes médiuns; é à mulher, entretanto, que parecem outorgadas as mais belas faculdades psíquicas. Daí o eminente papel que lhe está reservado na difusão do novo Espiritualismo. [...] A grande sensibilidade da mulher a constitui o médium por excelência, capaz de exprimir, de traduzir os pensamentos, as emoções, os sofrimentos das almas, os altos ensinos dos Espíritos celestes.

Na obra “O livro dos Espíritos”, principal parâmetro doutrinário para a práxis religiosa espírita, Kardec (1995, p. 380) registra o seguinte argumento teológico para tal predisposição feminina para a maternidade (e para a mediunidade?): “– Deus apropriou a organização de cada ser às funções que deve realizar [...] deu à mulher [...] uma maior sensibilidade em relação à delicadeza das funções maternas”.

Considerações finais

O estado atual das pesquisas parece apontar para uma complexidade de fatores etiológicos (causais) possíveis que ligam a mediunidade (como doença ou como faculdade) à condição feminina.

Na medicina, sem ter chego a uma conclusão com relação a sua etiologia, os estudos têm ainda demonstrado que existem sim diferenças de gênero na incidência, prevalência⁶ e curso de transtornos mentais e do comportamento, principalmente os transtornos dissociativos como os transe e perdas de consciência, como o estudo realizado na Área de Captação do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da USP que registrou “o risco de sofrer um transtorno mental durante a vida foi 1,5 vez maior para as mulheres que para os homens.” (DE ANDRADE; VIANA; SILVEIRA, 2006).

⁶ “Ambas são medidas de frequência de ocorrência de doença. Prevalência mede quantas pessoas estão doentes, incidência mede quantas pessoas tornaram-se doentes. Ambos os conceitos envolvem espaço e tempo – quem está ou ficou doente num determinado lugar numa dada época.” Disponível em: < <http://www.lee.dante.br/pesquisa/metodologia/revista-idpc-2000.pdf>.> Acessado em 05 mai, 2013.

Dunn e Steiner (apud DE ANDRADE; VIANA; SILVEIRA, 2006) sustentaram a hipótese de uma susceptibilidade biológica, a qual seria diferencial nas prevalências de transtornos de humor entre os gêneros. Assim, “o ritmo neuroendócrino relacionado à reprodução na mulher seria vulnerável à mudança e altamente afetado por fatores psicossociais, ambientais e fisiológicos”.

Pesquisas epidemiológicas (DE ANDRADE; VIANA; SILVEIRA, 2006) parecem comprovar o que afirmara Mauss (2003, p. 65) aparecer nas mulheres as virtudes mágicas sua maior intensidade, no ciclo reprodutivo feminino como expõem De Andrade, Viana, Silveira (2006):

a diferença de gênero na incidência de depressão maior se manifesta primeiramente entre os 11 e 14 anos, assim se mantendo no decorrer da vida adulta, o que pode sugerir um papel determinante dos hormônios sexuais, especialmente considerando que outras situações de variação hormonal também têm sido associadas a humor depressivo, como o período pré-menstrual, puerpério, menopausa, uso de contraceptivos orais e terapia de reposição hormonal.

No entanto, dizem as autoras (2006) que “revisões sistemáticas têm falhado em identificar associações entre esses fatores e taxas mais elevadas de depressão maior em mulheres.” Além do estritamente biológico, De Andrade, Viana, Silveira (2006) apontam para outras teorias explicativas para uma etiologia diferenciada por gênero nos episódios depressivos, a “influência de pressões sociais, estresse crônico e baixo nível de satisfação associados ao desempenho de papéis tradicionalmente femininos, ou pela forma diferencial entre gêneros de lidar com problemas e buscar soluções.”

Em sua tese de doutorado apresentada ao Departamento de Psiquiatria da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, Almeida (2004) investigou 115 médiuns em atividade, selecionados aleatoriamente de centros espíritas de São Paulo, embora encontrando um índice de mulheres (76,5%), considerou “não tendo sido possível determinar se esta predominância feminina se deve a uma maior tendência dissociativa em mulheres e/ou pelo fato das mulheres tenderem a ser mais religiosas (p. 101)⁷.”

Interessante notar, na afirmativa anterior, que as questões religiosas não mais entram como fator determinante da histeria. Na Classificação Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde (CID)⁸, a qual é uma publicação oficial da Organização Mundial de Saúde (OMS) com o objetivo de padronizar a codificação de doenças, encontra-se o CID 10 F 44.3 – “Estados de transe e de possessão”, o qual é explicado pela nota:

⁷ Embora ainda destoe dos 76,5% de mulheres médiuns, o censo 2010 (IBGE) parece referendar a tese de que as mulheres espíritas são mais religiosas do que os homens, pois: Total de espíritas: 3.848.876 = 2,2% do total de pessoas consultadas: Homens 1.581.701 = 41% e Mulheres 2.267.176 = 59%. Disponível em: < <http://censo2010.ibge.gov.br> >. Acessado em 07 jun, 2013.

⁸ Disponível em: < <http://cid10.bancodesaude.com.br/cid-10/capitulos> >. Acessado em 07 jun, 2013.

Transtornos caracterizados por uma perda transitória da consciência de sua própria identidade, associada a uma conservação perfeita da consciência do meio ambiente. Devem aqui ser incluídos somente os estados de transe involuntários e não desejados, **excluídos** aqueles de situações admitidas no **contexto cultural ou religioso do sujeito**. [Grifos nossos].

E no caso do espiritismo kardecista, aqui no Brasil, que elaborou sua própria concepção de mediunidade – diferente da matriz francesa - a partir das práticas de sincréticas absorvidas a partir da religiosidade local (de origem cristã, indígena e africana), consequência das pressões socioculturais do contexto histórico vivido no momento de sua implantação.

De Almeida e Lotufo Neto (2003, p. 3)

A própria mediunidade poderia ser um fator desencadeante em predispostos [à loucura], pois seria um fator de sobreexcitação mental. Devido a isso, dever-se-ia afastar as pessoas “que apresentem [tais] sintomas, [...]”. Essa recomendação de Kardec difere da prática que se disseminou posteriormente em grande parte dos centros espíritas brasileiros: a recomendação de “desenvolver a Mediunidade” para o alívio de diversos transtornos físicos e mentais, pois estes seriam sintomas de uma mediunidade latente.

Assim, esta pesquisa pode concluir que o discurso moralista brasileiro, dos séculos XIX e XX, elaborado por uma sociedade vitoriana (FOUCAULT, 1988) reafirmado pela Igreja e também no discurso médico, influenciou, sincreticamente, a literatura espírita brasileira e conseqüentemente marcou a sua prática religiosa (doutrinal e terapêutica) e social (na constituição familiar, mais especificamente).

Referências

Fontes primárias:

DENIS, Léon. O Espiritismo e a Mulher. In: _____. No invisível. Disponível em: <<http://www.espirito.org.br/portal/artigos/diversos/comportamento/o-espiritismo-e-a-mulher.html>> Acessado em 05 abr, 2013.

FRANCO, Divaldo Pereira. Atendimento Fraterno. 1997? Disponível em: <<http://www.oconsolador.com.br/linkfixo/bibliotecavirtual/diversosautores/atendimentofraterno.pdf>>. Acessado em 6/mai/2013.

LOMBROSO, César. Hipnotismo e mediunidade. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1983.

KARDEC, Allan. O Livro dos Espíritos: contendo os princípios da doutrina espírita. (Tradução de Guillon Ribeiro). 76ª Edição. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1995.

KARDEC, Allan. O livro dos Médiuns. Ou guia dos médiuns e dos evocadores. (Tradução de Guillon Ribeiro). 71ª Edição. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2003.

NEVES, João. Conceitos e Características da Mediunidade. In: Revista Presença Espírita, set./out. de 1992. Disponível em: <http://www.espirito.org.br/portal/artigos/diversos/mediunidade/conceitos-mediunidade.html>>. Acessado em 05 de abril de 2013.

Fontes secundárias:

ÁVILA, Lazslo Antônio; TERRA, João Ricardo. Histeria e somatização: o que mudou?. *J Bras Psiquiatr*, v. 59, n. 4, p. 333-340, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/jbpsiq/v59n4/11.pdf>>. Acessado em 06 mai, 2013.

BASTIDE, Roger. *O Sagrado selvagem e outros ensaios*, São Paulo, Cia das Letras, 2006.

DE ALMEIDA, Alexander Moreira. *Fenomenologia das experiências mediúnicas, perfil e psicopatologia de médiuns espíritas*. 2004. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

DE ALMEIDA, Alexander Moreira; LOTUFO NETO, Francisco. A mediunidade vista por alguns pioneiros da área mental. *Revista Psiquiatria Clínica*, São Paulo, 2004. Disponível em: <<http://hcnet.usp.br/ipq/revista/vol31/n3/132.html>>. Acessado em 06 mai, 2013.

DE ALMEIDA, Alexander Moreira LOTUFO NETO, Francisco. *Visão Espírita dos Transtornos Mentais*. 2003. Disponível em:< http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/M_autores/MOREIRA-ALMEIDA_Alexander_e_LOTUFO_NETO_Francisco_tit_Visao_Espirita_dos_Transtornos_Mentais.pdf> . Acessado em 6/mai/2013.

DE ANDRADE, L. H.; VIANA, Maria Carmen; SILVEIRA, Camila Magalhães. Epidemiologia dos transtornos psiquiátricos na mulher. *Revista Psiquiatria Clínica*, v. 33, n. 2, p. 43-54, 2006. Disponível em:< <http://www.hcnet.usp.br/ipq/revista/vol33/n2/43.html>> . Acessado em 6/mai/2013.

ELIADE, Mircea. *Histórias das crenças e das ideias religiosas: Da idade da pedra aos mistérios de Elêusis*. (Tradução de Roberto C. de Lacerda). Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. (Tradução de Rogério Fernandes). São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERREIRA, Patrícia Macedo. *Terapêuticas mediúnicas e o saber secular*. XV Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste e Pré-Asas Brasil. 04 a 07 de setembro de 2012, UFPI, Teresina-PI. Disponível em:< <http://www.sinteseeventos.com.br/ciso/anaisxvciso/resumos/GT16-15.pdf>> Acessado em 6 jun, 2013.

FINE, Cordélia. *Homens não são de Marte, mulheres não são de Vênus: como a nossa mente, a sociedade e o neurosexismo criaram a diferença entre os sexos*. São Paulo: Cultrix, 2012.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. (Tradução de Maria Thereza da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque) Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

ISAIA, Artur César. *O Espiritismo nas teses da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro*. *História Revista*, Goiânia, v. 12, n. 1, 2009. Disponível em: < <http://www.revistas.ufg.br/index.php/historia/article/view/6848>>. Acessado em 06 mai, 2013.

JACÓ-VILELA, A. M. e MESSIAS, M. C. Novaes. *Médiuns e Loucas: os atravessamentos da participação feminina no Movimento Espírita brasileiro na primeira metade do século XX*. 16º Encontro Nacional da ABRAPSO, 2011. Disponível em: <http://www.encontro2011.abrapso.org.br/trabalho/view?ID_TRABALHO=757>. Acesso em 27 mai, 2013.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. (Tradução de Paulo Neves). São Paulo: Cosacnaif, 2003.

MÍGUEZ, Nestor; RIEGER, Joerg; SUNG, Jung Mo. *Para além do espírito do império: novas perspectivas em política e religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; MENEZES JR, Adair; ALMINHANA, Letícia. *Perfil sociodemográfico e de experiências anômalas em indivíduos com vivências psicóticas e dissociativas em grupos reli-*

giosos. Revista de Psiquiatria Clínica, São Paulo, v. 39, n. 6, p. 203-207, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rpc/v39n6/05.pdf>>. Acessado em 06 mai, 2013.

MURIBECA, Maria das Mercês Maia. Das origens da sexualidade feminina ao feminino nas origens da psicosexualidade humana. Estud. psicanal., Belo Horizonte, n. 33, p. 101-108, jul. 2010. Disponível em:<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010034372010000100010&lng=pt&nrm=iso>. Acessado em 06 mai, 2013.

MURIBECA, Maria das Mercês Maia. Das origens da sexualidade feminina ao feminino nas origens da psicosexualidade humana. Estud. psicanal. [online]. 2010, n.33 [citado 2013-08-30],. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?>

PIERUCCI, Antônio Flavio. O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.

ROSADO-NUNES, Maria José. Gênero e Religião. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 363-365, maio-agosto 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2005000200009&script=sci_arttext&tlng=es>. Acessado em 06 mai, 2013.

SCOTT, Joan. Gênero, uma categoria útil de análise histórica. (Tradução de Guacira Lopes Louro). Educação & Realidade. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, p. 71-99, jul./dez. 2006.

STOLL, Sandra Jacqueline. Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do Espiritismo no Brasil. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 45, n. 2, p. 361-402, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S003477012002000200003&script=sci_arttext&tlng=pt%23nt28>. Acessado em 06 mai, 2013.

WEBER, Max. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. (Tradução de Régis Barbosa e Karen E. Barbosa). 3ª Edição, Brasília: UnB, 2000.

ZANGARI, Wellington; MARALDI, Everton de Oliveira. Psicologia da mediunidade: do intrapsíquico ao psicossocial. Boletim-Academia Paulista de Psicologia, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 233-252, 2009. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1415-711X2009000200003&script=sci_arttext&tlng=en>. Acessado em 06 mai, 2013.

O CULTO AOS CÉSARES: COESÕES E RUPTURAS NAS PERSPECTIVAS DE GÊNERO E CLASSES NO SÉCULO I

Danilo Dourado Guerra*

Resumo: *Em uma paisagem constituída por espaços e perspectivas heterotópicas, situam-se a partir do primeiro século o culto ao divino Imperador Romano e as comunidades dos cristianismos originários. Em um cenário onde o nomos das comunidades era estruturado pelo vícios da religião, o culto ao imperador passa a ter como rival outra realidade nomizante capaz de promover movimentos de resistências e rupturas com práxis e ideais do sistema de dominação vigente. Essa comunicação, a partir de pesquisas bibliográficas tem como proposta analisar as funções religiosas do culto ao divus em se tratando de sua influencia na estruturação das mentalidades do século primeiro. Dentro desse panorama, procurar-se-á estabelecer as relações de coesão e resistência provocadas por essa expressão cultural, tendo como objeto as relações de classes e as relações de gênero dentro da comunidade romana e na esfera das comunidades dos cristianismos originários.*

Palavras-chave: *Cristianismos, culto, Imperador Romano, gênero, heterotopias.*

Introdução

A noção de espaço e lugar é muito discutível, principalmente dentro da geografia humanística. Segundo Tuan (1983), o espaço é um ambiente fenomenológico, uma necessidade biológica dos seres humanos, “sendo um recurso que produz riqueza e poder quando adequadamente explorado” (TUAN, 1983, p. 66). É a partir dessa concepção que observaremos a configuração política-religiosa inserida nas estruturas do poder no Império Romano do século I. Nesse cenário, instauram-se práticas legitimadoras do poder e das práticas de dominação consideradas naturais pelos estratos dominantes. Nesse sentido, a prática cultural aos Césares se torna uma ferramenta sacralizadora e consequentemente formatadora de uma *nomia* sagrada que circula tanto na esfera religiosa quanto política dessa sociedade. Porém, dentro dessa linha do tempo existem espaços de outras possibilidades, que permitem aos que nele se encontram o sonhar com uma realidade diferente. Em alguns desses outros espaços podemos encontrar a prática cultural ao Cristo ressurreto, proclamado pelas comunidades dos Cristianismos Originários, que se utili-

* Mestrando em Ciências da Religião pela PUC-Goiás. Bolsista CAPES. Bacharel em Teologia pela Faculdade FAIFA e pelo Seminário Teológico Batista Nacional (SETEBAN-GO). E-mail: daniloatlanta@gmail.com.

zam do argumento teológico religioso para fundamentar sua fé, mas que ao contrário da ideologia legitimadora do espaço Imperial Romano, fazem-se questionadoras das desigualdades das relações de gênero e de classes sociais.

1. Heterotopias e poder: conceito e contexto

A pesquisa compreende o mundo romano do século I como um espaço teatral de relações de poder; (BALANDIER, 1980; BURKE, 1992; HINKELAMMERT, 1998), paisagem onde se encontram outros espaços promovidos pelas comunidades dos cristianismos originários (LOHSE, 2000; REIMER; RICHTER REIMER, 2011; STEGEMANN; STEGEMANN, 2004; WENGST, 1991). Dentro dessa relação paradoxo-espacial verificam-se também as relações entre espaço profano e sagrado (ELIADE, 1992), em um contexto repleto de espaços outros.

Para analisar a questão das espacialidades inseridas no contexto do Império Romano do século I nos valemos do primeiro princípio heterotopológico em Michel Foucault (2009, p. 416) que afirma não haver “uma única cultura no mundo que não se constitua de heterotopias”. Dessa forma, apesar das temporalidades envolvidas entre as comunidades dos cristianismos originários a sistematização do conceito de heterotópico em Foucault, entende-se que a heterotopia “é uma constante de qualquer grupo humano” (FOUCAULT, 2009, p. 416), podendo assim ser investigada no contexto imperial romano.

Ao contrário das utopias que se caracterizam por serem irrealidades espaciais e posicionamentos sem lugar real (FOUCAULT, 2009), a pesquisa entende as heterotopias como lugares reais, efetivos, de posicionamentos absolutamente diferentes, lugares de posicionamentos outros, espécies de utopias realizadas dentro de uma perspectiva de representação, contestação, inversão de posicionamentos reais encontrados no interior da cultura (FOUCAULT, 2009). Como paisagens de contraposicionamentos, as heterotopias podem ser observáveis a partir da criação de um espaço de ilusões, com a função de denunciar o sentido ilusório dos espaços reais, ou da criação de um espaço real idealizado, de perfeição e organização ante a desorganização e confusão do outro espaço; seria a realidade oposta, uma heterotopia não de ilusão, mas de compensação (FOUCAULT, 2009). Compreendemos as heterotopias como outros espaços, simultaneamente abertos e fechados, isolados e penetráveis, que se ligam a outros recortes de tempo (heterocronias) e funcionam plenamente quando os homens se encontram em uma espécie de ruptura absoluta com seu tempo tradicional. (FOUCAULT, 2009).

A heterotopia é um dado sociocultural que possui variabilidades, como a heterotopia de crise, representada por lugares sagrados, privilegiados e proibidos, reservados aos que se encontram em estado de crise, e a heterotopia de desvio, que caracterizada por lugares de comportamentos que se desviam da média ou norma exigida. (FOUCAULT, 2009). O grande exemplo de heterotopia segundo Foucault é o navio, visto como “um pedaço de espaço flutuante, um lugar sem lugar, que vive por si mesmo, que é

fechado em si e ao mesmo tempo lançado ao infinito do mar” (FOUCAULT, 2009, p. 421). No navio, vemos a heterotopia como um espaço de perspectivas outras, de anseios e buscas, de imaginações e realidades (FOUCAULT, 2009); um lugar alternativo, não utópico, palpável e localizável, de posicionamentos alternativos; um espaço de sonhos e esperanças realizáveis, necessário às sociedades, tendo em vista que “nas civilizações sem barcos os sonhos se esgotam” (FOUCAULT, 2009, p. 422).

Dentro dessa configuração de espacialidades manifestam-se as relações humanas especificamente forjadas em uma estrutura ideológica quiriarcial-patrimonial (RICHTER REIMER, 2003). É nessa esfera patriarcal que se desenvolvem as relações de poder, nomizadas¹¹ Berger (1985) trabalha de forma brilhante a questão do nomos como ordem e sentido para indivíduos e sociedades. (BERGER, 1985) e estruturadas (BOURDIEU, 1998) pelo viés do sagrado (OTTO, 1985). Estas relações podem ser observadas tanto no espaço de dominação do Imperial, quanto nos espaços de libertação dentro da esfera do Reino de Jesus. Nesse sentido, a análise dessas relações de poder possibilita à pesquisa identificar as diferenças envolvendo a práxis do poder entre os respectivos espaços e suas posturas de legitimação ou de questionamento das desigualdades nas relações de gênero (RICHTER REIMER, 2003; SCHÜSSLER FIORENZA, 2003;) e dos status sócio-político-econômico na relação de classes (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004; WENGST, 1991) no século I.

Certamente, não há como pensar em um rei e seu reino sem considerar as relações de poder que envolvem a sua identidade e administração sobre os governados. Segundo (MEKKS, 1997), a imagem de um rei, é antes de qualquer coisa, uma imagem de poder. Dessa forma, entendemos o poder como uma característica estrutural das relações humanas (ELIAS, 2008), um dado inerente à vida social (GIDDENS, 2003), concebido como um jogo dramático que permanece ao longo dos tempos e ocorre em todas as sociedades (BALANDIER, 1980), não sendo estático, centralizado ou lugarizado, tão pouco auto existente; não é onipotente, nem onisciente, mas cego. O mesmo só existe quando observado nas relações humanas e cotidianas, é coextensivo ao corpo social (FOUCAULT, 2001, 2006, 2009), sendo “enigmático, ao mesmo tempo visível e invisível, presente e escondido, investido por toda a parte” (FOUCAULT, 2001, p. 1180). Em meio às relações sociais, o poder humano corresponde antes de qualquer coisa, à condição humana da pluralidade, e é gerado a partir da convivência entre os homens (ARENDETT, 2007). Acima das teorias, o poder é algo que se experimenta, pois “o poder não é somente uma pergunta teórica, mas algo que faz parte da nossa experiência” (FOUCAULT, 2001, p. 1043).

Segundo Weber (1979, p. 211), poder é “a possibilidade de que um homem, ou um grupo de homens, realize sua própria vontade numa ação comunitária até mesmo contra a resistência de outros que participam da ação”. Na perspectiva de Weber (1999) a dominação é um caso especial de poder.

Dentro do contexto das relações humanas entre individualidade e coletividades, o poder se vive, se exerce. Assim:

Por toda a parte onde existe o poder, o poder exerce-se. Ninguém propriamente dito é o titular do poder; e, no entanto, ele sempre se exerce em certa direção, com uns de um lado e os outros do outro; não se sabe quem o tem exatamente; mas sabe-se quem não o tem (FOUCAULT, 2001, p. 1181).

2. O culto ao imperador: análise da *apotheosis* e dos mitos de origem

Quanto à religião romana no século I, “ela veio a se constituir na veneração de imagens e estátuas dos imperadores que então reinavam e dos que os antecederam, como símbolos do poder de Roma” (NICHOLS, 1992, p. 15). Analisando a religião como um sistema simbólico, podemos dizer que, a divinização do imperador romano estava baseada: nos mitos de Hercules e Eneias, responsáveis por ligar sua figura humana a uma dimensão sagrada, na medida em que eram reproduzidos e vivenciados, e no ritual de apoteose que continha seus símbolos específicos e confirmava a presença do imperador no cenário dos deuses após sua morte.

Sabe-se que imperador já experimentava uma prévia de sua deificação nas cerimônias de triunfo após as batalhas, essas funcionavam como uma espécie de pré-divinização. Segundo Richard, “no triunfo, a um general vitorioso era permitido escapar da condição humana e partilhar provisoriamente a condição dos deuses”. (RICHARD, *apud* GONÇALVES, 2007, p. 29). No entanto, para ser considerado *divus*, o imperador depois de sua morte devia passar pelo rito da *consecratio*, ou *apotheosis*, termo grego que significa deificação. Essa cerimônia baseava-se sempre em uma decisão senatorial a fim de preservar a memória do herói nacional. De acordo com (WEINSTOCK *apud* GONÇALVES, 2007, p. 26), a *consecratio* era antes de tudo um ato religioso, no qual alguém era feito *sacrum*, uma propriedade das divindades, por decisão do Senado. Dessa forma, “Após a apoteose é que se deveria organizar e introduzir um novo culto, isto é, o *divus* se transformava num *novus numem*, podendo receber templos, sacerdotes, estátuas de culto” (GONÇALVES, 2007, p. 27).

Na apoteose, ao morto era dada a possibilidade de compartilhar a imortalidade divina por intermédio da manutenção de sua memória. (GONÇALVES, 2007, p. 29). Era uma expressão cheia de simbolismos, desde a pira onde era colocado o corpo do imperador, ao fogo consumidor, e a águia que era solta como representação da conexão entre terreno e celestial, humano e divino. Segundo Gonsalves: “enquanto o fogo ardia, lançava-se uma águia, cuja função era levar a alma do morto para junto das divindades” (GONÇALVES, 2007, p. 30). De acordo com Anne Roes, “a águia era um símbolo solar, por ser um animal que voa alto e que aparece representado em túmulos asiáticos, gregos e sírios” (ROES *apud* GONÇALVES, 2007, p. 30).

Sobre a *apotheosis* de Julio César, Rios descreve:

Assim ocorreu a Júlio César. Após a morte passou a merecer o apelido de Divus. O corpo do herói, levado em solene procissão, era colocado no alto de uma pira. Depois de incendiada, a alma, representada por uma águia, ganhava o céu. (RIOS, 2012, p. 26-27).

Como se não bastasse, o rito de deificação de César foi confirmado pelos céus, Suetônio fala sobre “um cometa que surgira às onze horas, brilhou durante sete dias sucessivos. Assim, acreditou-se que era a alma de César recebida no céu” (SUETÔNIO, 2004, p. 61-62).

É fato que ideologia cultural politico-religiosa romana baseava-se em mitos que eram acionados para construir e legitimar a figura heroica do imperador divino. Não obstante, (BICKERMAN *apud* GONÇALVES, 2007, p. 27), “identifica a origem deste culto no mito de Hércules, no qual o herói escapou da morte ascendendo aos céus, após seu corpo ser queimado”. Assim, o culto ao imperador nos oferece uma trama de aspectos religiosos e políticos em sua composição, não é por acaso que Jean Beaujeu, “defende que todos os aspectos ligados ao culto dos soberanos, vivos ou mortos, se revestem sempre de uma dupla significação, tanto religiosa quanto política” (BEAUJEU *apud* GONÇALVES, 2007, p. 29).

3. O *nomos* cultural

Como foi visto, a religião estava intrinsecamente ligada à realidade política do povo romano do primeiro século. Esta era utilizada como ferramenta estruturante de ideologias que se legitimavam através das estruturas de plausibilidade fornecidas pelo sistema simbólico daquela época. O *nomos* do império romano era fruto de uma construção social aristocrática e patriarcal, que tinha seu *ethos* objetivado por valores que beneficiavam o estrato superior da população. Apesar disso, os estratos inferiores da sociedade ainda que com um caráter masoquista, se sentiam parte de um sistema que, mesmo sendo dominante configurava o *nomos* daquele povo. Dessa forma, “a submissão abnegada ao poder do *nomos* coletivo pode ser libertadora” (BERGER, 1985, p. 69). Sabe-se que o senso de pertença a uma realidade pode proporcionar um olhar de doçura diante do sofrimento legitimado e nomizado. Portanto “pode ser doce ser castigado pela soberana autoridade do estado” (BERGER, 1985, p. 69). Isso explica a aparente resignação e “o espírito relativamente pacífico” (STEGEMANN, 2004, p. 118) encontrado no extrato inferior romano.

Segundo Berger, dentro da paisagem social, a religião funciona como legitimadora de poder, governo, instituições, violência, hierarquias e situações marginais, “pois tudo aqui em baixo tem o seu análogo lá em cima” (BERGER, 1985, p. 46). Nesse caso, “ir contra a ordem da sociedade legitimada religiosamente é, todavia, aliar-se as forças primevas da escuridão” (BERGER, 1985, p. 52). Por isso, o culto ao imperador estruturava sentido e ordem social, estabelecendo hierarquias, e fortalecendo sentidos existenciais de uma paisagem nomizada por argumentos e estruturas religiosas e políticas.

A cerimônia de apoteose funcionava como uma espécie de “teodiceia imperial”, um rito de passagem que também explicava a relação entre a morte e a eternidade junto aos deuses. Dessa forma a apoteose do imperador atuava como um agente sacralizador e nomizante daquela realidade. Pois, na imortalidade do imperador divino, eternizavam-se

também ideologias, “visto que após a apoteose, o imperador, junto aos deuses, ele iria continuar a guiar, a liderar, a mostrar caminhos para o seu povo” (GONÇALVES, 2003, p. 29).

Os mitos de Hércules e Enéias funcionavam como estruturas de plausibilidade, e eram acionados para construir a figura heroico-divina do imperador perante a sociedade. Desse modo, o *nomos* sacralizado estava fortalecido e legitimado pelas relações com o sagrado, e se tornava ordenador da cultura e pensamentos. Nesse aspecto, o culto ao imperador pode ser visto como realidade nomizante que aproximava o povo tanto de um sentido vindo de uma esfera transcendente quanto um sentido político que envolvia noções de honra e patriotismo. Dessa forma, ao se apropriar desse *nomos*, “o indivíduo pode “dar sentido” a sua própria biografia” (BERGER, 1985, p. 34). Portanto, cultivar o *divus* significava uma reafirmação de pertencimento ao *nomos* daquela sociedade, que potencializado ao ser sacralizado pela religião através dos mitos, símbolos e ritos, tinha maior alcance e legitimidade.

4. As relações de gênero observadas na dinâmica do culto ao *divus*

Podemos verificar no culto ao imperador, elementos religiosos que legitimam toda prática social envolvendo as relações de gênero no cenário romano do primeiro século. Assim, as mulheres daquela época estavam sujeitas a um sistema patriarcal legitimado por argumentos sagrados. Tanto as relações sociais, quanto de gênero eram fruto de uma estrutura imperial bem fundamentada, que priorizava o poder do homem expressado na figura do *Pater patriae*, e entendia a mulher apenas como um objeto reprodutor. Segundo Suetônio, um exemplo disso é o de Lúvia, a mãe do imperador Tibério, que, “reivindicava uma parte do poder igual a sua” (SUETÔNIO, 2004, p. 170). Porém, além de não concordar com essa proposta, Tibério também não permitiu “que se desse a Lúvia o título de “Mãe da Pátria”, ou que recebesse em público nenhuma homenagem assinalada” (SUETÔNIO, 2004, p. 170). Assim, o Imperador era o detentor de todos os títulos e homenagens, e as mulheres, ainda que pertencentes a cena aristocrática no máximo usufruíam dos benefícios da honra pertencente ao patriarca. No rito apoteótico, eram os senadores quem instituía a titulação *divus* ao imperador morto. O papel das mulheres era restrito ao rito funeral precedente a *apotheosis*, onde na cena fúnebre além da nobreza equestre e senatorial: “de um lado se encontra um coro de crianças de famílias nobres e patrícias; do outro lado há um coro de mulheres de alta posição social. Cada coro entoava hinos e cânticos em honra do morto” (HERODIANO, *apud* GONÇALVES, 2003, p. 28).

Dessa forma, as mulheres pertencentes tanto ao estrato superior quanto inferior da sociedade estavam sujeitas a visão patriarcal legitimada pela crença religiosa. Dentro daquela realidade, “o patriarca governa tudo, desde a concepção da divindade até os animais da casa”. (RICHTER REIMER, p. 11). Segundo Erikson “ao sacralizar a comunidade masculina e denegrir o feminino, os homens tornam-se seres sociais e as mulheres, seres naturais” (ERICKSON, 1996, p. 49).

Assim, podemos observar o culto ao imperador como uma expressão que ordena os papéis entre os pares binários. Associando o homem ao bem, razão, honra produção, espaço público e principalmente ao sagrado. De outro lado a mulher associada ao mal, emoção, reprodução, espaço privado e ao que é profano. O culto ao *divus* é uma expressão de poder baseado uma formatação patriarcal que permeia também o *nomos* feminino. Essa força, política, mas também religiosa pode ser analisada no prisma de Durkheim que afirma: “Essa é a força religiosa, uma força da opinião coletiva, que gera uma força coletiva, “que é empregada para legitimar a dominação, e estabelece o poder sexualizado e a vida sexualizada” (DURKHEIM *apud* ERICKSON, 1996, p. 51)”. Dessa forma, a submissão social da mulher vincula-se ao seu senso de inferioridade, estando sob o poder moral do homem, que se faz superior e divino ao ponto de se achar digno de culto.

5. O culto ao imperador e o *status* sócio-político-econômico na relação de classes no século 1

A religião enquanto sistema simbólico,

funciona como principio de estruturação, [...] graças ao efeito de consagração (ou de legitimação) realizado no simples fato da explicitação, consegue submeter o sistema de disposições em relação ao mundo natural e ao mundo social. (BOURDIEU, 1998, p. 45-46).

Nesse sentido o culto ao imperador a partir de sua sacralização apoteótica funciona como referencial estruturante e determinante dos arranjos sociais naquela época. Em Boudieu, “a religião está predisposta a assumir uma função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e legitimação do arbitrário” (BOURDIEU, 1998, p. 46). Através dessa perspectiva o culto ao *divus* pode ser visto como resultado de uma estruturação religiosa, em prol dos interesses dos poderosos. A religiosidade dominante e a religiosidade dominada em Bourdieu podem ser percebidas na paisagem romana do século primeiro, bem como o inculcar na população o “*habitus* religioso” refletido no culto imperial.

Ao contrário do cristianismo da libertação que busca questionar as relações de classes, o culto que ao *divus* romano servia pode ser visto como uma base sagrada capaz de legitimar o cenário das estratificações sociais no mundo mediterrâneo do século I. Naquela época, o status econômico não era o único critério para definir padrões hierárquicos. O sujeito tinha seu lugar reconhecido na sociedade “também através do título honorífico de sacerdote do culto ao César”. (STEGEMANN, 2004, p. 74).

Cícero, entre 54-51 a.C, em sua obra *De Re Publica* (“Sobre as Coisas Públicas”), afirma uma estrutura patriarcal de dominação que possuía quatro níveis de domínio: Do deus(s) sobre as pessoas, do Estado sobre a *res publica*, do pai sobre a casa e do espírito sobre o corpo. Nesse sentido, “nos quatro níveis, a dominação baseia na desigualdade ideologicamente estipulada como “natural” entre Deus e as pessoas, governantes e governados, pais e filhos, espírito e corpo” (RICHTER REIMER, 2006, p. 5).

Influenciada por essa ideologia, mais tarde a divinização do imperador pode ser notada como uma grande estrutura plausível capaz de fundamentar as desigualdades de estratos a partir do argumento da naturalidade dessas diferenças. Pois se entre os deuses e o homem há diferenças, porque não haver entre os governantes e os governados, entre os estratos superiores e os inferiores? Assim, em uma sociedade patriarcal e patrimonial, cultivar ao *divus* seria uma forma resignada de reconhecer o seu lugar na sociedade. Esse lugar demarcado dos estratos inferiores tido como natural; a partir de uma estrutura legitimadora religiosa, tende a não fornecer perspectivas de melhora, mas sim conformismo com a ‘pseudo-*pax romana*’. Boudieu fala sobre o “*ethos*¹ da resignação e da renúncia diretamente inculcado pelas condições de existência” (BOURDIEU, 1998, p. 53). Na transição entre república e império, além de cultivar o César, o *divus* morto, as pessoas tinham seu filho adotivo Otaviano como *divi filius* (42 a.C), Augustus (27.a.C) e “pai da pátria” (2 d.C). Títulos que eram suficientes para reafirmar uma política de dominação baseada em tanto em uma ética “sobrenatural”, quanto patriarcal.

Considerações Finais

Apesar das perspectivas de dominação forjadas na configuração espacial romana, dentro da concepção heterotopológica de Michel Foucault compreendemos as comunidades dos cristianismos originários como espaços outros de resistência e ruptura com o sistema cultural vigente. Segundo (REIMER; RICHTER REIMER, 2011, p. 44), “a postura dos textos bíblicos não é fatalista nem conformista, mas transpira a esperança e a necessidade de mudança”.

O que percebemos com nossa pesquisa é que ambos os espaços se utilizavam do argumento teológico para estruturar suas concepções de fé, que de alguma forma os influenciavam em sua conduta cotidiana. Nesse sentido, as comunidades proto-cristãs tinham em mãos um dado fenomenológico que os impulsionavam a viver sob perspectivas de uma libertação à partir da transformação das mentalidades. Apesar de viverem em uma paisagem onde as práticas de dominação eram legitimadas e naturalizadas pelo argumento do sagrado, os cristãos do primeiro século acreditavam no Cristo kenótico, que enquanto divindade havia se esvaziado de si mesmo e se enchido de humanidade em prol dos seres humanos. Com a proclamação da vida e obra do Cristo estavam os ensinamentos, os códigos de conduta e de humanidade que demonstravam uma inversão de papéis e de valores em prol de uma ética do Reino de Deus. Essa inversão de valores começava pelo exemplo do próprio divino se humanizando em um cenário onde os humanos se divinizavam. O certo é que em um ambiente plenamente cultural, o culto ao César divinizado foi substituído pelas comunidades dos proto-cristianismos pelo culto ao Cristo kenótico e ressurreto e pela anunciação de sua proposta paradoxal e questionadora dos valores instaurados pela ideologia dominadora do Império dos Césares.

¹ Conjunto de normas, regras e valores, ética, estética; elementos dispostos na subjetividade do sujeito e do coletivo.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- BALANDIER, Georges. *O Poder em Cena*. Tradução de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma nova teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- BURKE, Peter. *O mundo como teatro*. Lisboa: Difel, 1992.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIAS, Norbert. *Introdução à sociologia*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. LDA, 2008.
- ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Estratégia, Poder-Saber*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris. Quarto Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Mário Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. 1926-1984. *Estética: literatura e pintura, música e cinema/ Michel Foucault, organização e seleção dos textos, Manoel Barros da Motta, tradução: Inês Autran Dourado Barbosa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Septímio Severo e a Consecratio de Pertinax: Rituais de morte e poder. *História*, São Paulo, v. 26, n.1, p.20-35, 2007.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Construção e inserção de imagens na memória política romana: O caso dos Severos. *História Revista*, Goiânia, v. 9, p. 107-144, 2004.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Funus Imperatorum: Uma análise da cerimônia de apoteose do imperador Septímio Severo. *PHOENIX*, Rio de Janeiro, v. 9, p.25-36, 2003.
- HINKELAMMERT, Franz. *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al pero-mundo de la globalización*. San José, Costa Rica: DEL, 1998.
- LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000.

MEEKS, Wayne A. *As origens da moralidade cristã: os dois primeiros séculos*. Tradução de Adauri Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1997.

NICHOLS, Robert Hastings. *História da igreja cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985. p.7-54.

RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo. Defesa da dignidade humana em textos da bíblia. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Direitos Humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011, p. 27-46.

RICHTER REIMER, Ivoni. "Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa". In: RICHTER REIMER (Org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006, p. 72-97.

RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo. Cuidado com as pessoas empobrecidas na tradição bíblica. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v.25, n.40, p.181-197, jan/jun. 2011.

RICHTER REIMER, Ivoni. Terra, relações de poder e mulheres: realidades, símbolos e sonhos no contexto do Novo Testamento. *Caminhos*, Goiânia, v.1, n.1, p.55-68, jan./jun. 2003.

RIOS, José Arthur. Mitos e heróis. *Carta Mensal*, Rio de Janeiro, n. 682, p. 24-41, jan. 2012.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Apocalipsis: Visión del un mundo justo*. Traducción de Victor Morla Asensio. Pamplona, 1991.

STEGEMANN, Ekkhard W; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SUETONIO, Caio. *A vida dos doze Césares*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2004.

TÁCITO, C. Cornélio. *Anais*. Tradução de Leopoldo Pereira. Ediouro. s/d.

TUAN, Y. F. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1983.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 1999.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1979.

WENGST, Klaus. *Pax romana: pretensão e realidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.

O CANTO DAS LAVADEIRAS E O RITUAL DE BÊNÇÃO DAS ÁGUAS EM ALMENARA: SAGRADO, TRADIÇÃO, MODERNIDADE POR ENTRE MEMÓRIAS E RENOVO

*Nilza Maria Pacheco Borges**

Resumo: *Este estudo visa pesquisar a respeito das marcas do sagrado e suas transformações a partir das manifestações estéticas mediadas pela música e pelo “Ritual de Bênção das Águas” vivenciadas pelo grupo Coral das Lavadeiras de Almenara. Busca verificar as interfaces possíveis com novos modos de crer e ser no interagir dessas mulheres com elementos renovadores de sua identidade. Pela pesquisa qualitativa e método etnográfico, perguntamos como essas mulheres se movimentam e se percebem entre suas crenças plurais, advindas das heranças das tradições, e o presente por onde se transformam nas novas produções de sentido que buscam e que podem contribuir para o renovo de suas historicidades.*

Palavras-chave: *religião – arte – gênero – identidade*

Introdução

As trajetórias do sagrado verificadas através da expansão do pluralismo religioso nas últimas décadas nos apresentam um campo religioso diversificado, cujas origens ocorreram nas primeiras décadas do século passado e se consolidaram até a atualidade (NEGRÃO, 2007, pp. 115-132). No Brasil atual, a escolha por uma religião está interligada com a combinação aleatória por outras formas de crenças que adquirem um sentido na síntese sincrética que ocorre no interior dos indivíduos e que está repleta de opiniões e preferências diversas. E essa hibridização das práticas religiosas que marca os fenômenos culturais e religiosos atuais causa uma desinstitucionalização religiosa em que os novos significados e símbolos conferem novo sentido à subjetividade do indivíduo (CAMURÇA, 2009, pp. 182-183).

A partir das afirmações teóricas mostradas acima, este estudo tem por objetivo mostrar as concepções do sagrado verificadas a partir das manifestações estéticas mediadas pela música do grupo Coral das Lavadeiras de Almenara. Busca compreender e analisar sua vivência relacionada à escolha de canções que mostram as marcas do sagrado e suas possíveis interfaces com os novos modos de crer e ser no seu interagir com elementos renovadores, que poderão contribuir para transformações e possível abertura às novas identidades na atualidade.

* Psicóloga, Mestranda em Ciências da Religião - Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF); nilzampb@gmail.com

Na primeira parte do trabalho, o grupo de estudo em questão é contextualizado em sua região de origem, o Vale do Jequitinhonha, onde se oficializou a partir de suas heranças históricas que lhe possibilitou criar um perfil envolto pelas tradições das canções interpretadas e também pelo Ritual de Bênção das Águas praticado em novo contexto.

Na segunda parte, apresento a teoria sobre os mitos das águas e da Virgem Maria situando o Ritual de Bênção das Águas e canções, ambos executados pelo Coral das Lavadeiras e que contêm os elementos sincréticos abordados nas referidas teorias.

Na terceira parte, faço referência à influência que os elementos da religiosidade popular exercem sobre as comunidades rurais e de que forma contribuem para a formação do imaginário e do simbolismo do saber coletivo de devoção católica. Refiro-me também ao papel da música na religiosidade popular.

Na quarta parte, abordo o significado da festa que o Show do Coral e o “Ritual da Bênção das Águas” simbolizam para as integrantes do Coral como ocasião para reviverem suas memórias. Emergem aí as ambiguidades entre o prazer, a quebra da rotina e a responsabilidade no cumprimento de normas rígidas impostas pela mídia. Comento também sobre a possibilidade da reinvenção da tradição das integrantes do Coral a partir da vivência dos elementos sincréticos favorecidos pelo exercício da música, shows e gravações dos CDs na atualidade.

Na quinta parte, apresento as questões de gênero vivenciadas pelas mulheres que constituem o Coral. Tal abordagem se ancora nos conceitos de autores como Guacira Louro que, numa abordagem estruturalista, mostra a construtividade que envolve o desenvolvimento da teoria sobre gênero se referindo à contribuição de Foucault em seus estudos sobre gênero e as relações de poder. Também faço referência aos estudos de Linda Woodhead sobre a mulher e sua relação com as novas formas de religiosidade.

As duas últimas seções são dedicadas à metodologia empregada e às considerações finais.

1. Contextualização do tema e do objeto da pesquisa

1.1 O Vale do Jequitinhonha – Evolução Histórica

A ocupação histórica do Vale do Jequitinhonha no Nordeste de Minas, onde se situa a cidade de Almenara, deu-se com a corrida do ouro e diamante, cuja prosperidade regrediu quando houve a escassez destes minerais. A queda de mineração no final do século XVIII provocou a dispersão dos trabalhadores para o meio rural onde muitos se apropriaram de grandes fazendas para a produção de algodão e pastagens de gado de corte estabelecendo, a partir daí, uma relação de agregações entre patrões e trabalhadores livres (MOURA *apud* AMARAL, 1998, p. 36).

O Médio e Baixo Jequitinhonha foram povoados no princípio do século XIX graças à exportação da produção de algodão, artesanato de indústria têxtil, carne e cereais

pelos portos de Salvador e Rio de Janeiro para o mercado europeu. O Rio Jequitinhonha servia de escoadouro desses bens e assim surgiram os povoamentos nas suas margens juntamente com os quartéis militares para a proteção da navegação e entrepostos comerciais. Pelo Rio Jequitinhonha eram trazidos bens de consumo não produzidos no local como o sal, tecidos finos e ferramentas de metais (AMARAL, 1998, pp. 36-37).

Esses povoamentos deram origem às cidades de Almenara, Araçuaí, Joáima e Salto da Divisa. Almenara, palavra de origem árabe, significa “farol”, torre de vigilância para os navegantes. Possui 40.000 habitantes, a maioria imigrantes das zonas rurais. O plantio do café e a criação de gado bovino são as principais atividades econômicas.

A população do Vale do Jequitinhonha passou a viver basicamente de pequenas atividades agrícolas em vales e serras onde floresceu uma arte elementar com criação estética depurada. Banhado pelo rio Jequitinhonha o Vale possui 56 municípios organizados nas micro-regiões do alto, médio e baixo Jequitinhonha, concentrando uma população de negros, brancos e índios, que mostra, desde o início da ocupação, sua arte comunitária, com a música dando voz aos sentimentos coletivos.

1.2 Surgimento do Coral das Lavadeiras de Almenara

O Coral das Lavadeiras de Almenara se oficializou com 9 integrantes, dentre as 50 mulheres que fazem parte do grupo, em 1991, quando o prefeito Roberto Magno construiu a lavanderia comunitária no bairro São Pedro, para que as lavadeiras tivessem, ao sair da beira do rio onde lavavam e cantavam, melhores condições para o exercício do trabalho.

O Coral oficial se formou com as 9 mulheres que se dispuseram a se dedicar às apresentações em viagens pelo país. Inicialmente elas se apresentaram várias vezes sem nenhum interesse financeiro senão o de cantar e mostrar sua arte. São moradoras da cidade de Almenara há décadas e, pelo que relatam, algumas nasceram em fazendas próximas e lugarejos vizinhos.

Incentivadas pelo cantor e pesquisador cultural Carlos Farias, elas passaram a cantar em festivais em várias cidades do Brasil e também em alguns países europeus. Apresentam cânticos de trabalho, lúdicos, religiosos e de louvação de influência africana, indígena e portuguesa nos estilos de batuques, sambas, afoxés, frevos, rodas, modinhas e toadas. Participaram da gravação do CD “Por Cima das Aroeiras” em 1999. Em 2002 gravaram o CD-livro “Batukim Brasileiro” - O Canto das Lavadeiras” e em 2005 gravaram o CD “Aqua”. Em 2006 o grupo fez o espetáculo “Batendo Roupa, Cantando a Vida” (CD “BATUKIM”, 2002 e “AQUA”, 2005).

Em seu repertório, o Coral também mostra o diálogo estabelecido entre as cantigas de amigo galaico-portuguesas e as demais cantigas entoadas juntamente com o compositor Carlos Farias. Da mesma forma, o Coral revela os aspectos da música trovadoresca

que veio para o Brasil na época da colonização, preservando as cantigas de amigo medievais, cujo sentimento feminino é evidenciado juntamente com a predominância do ambiente rural e com a presença da mulher lavadeira em contato íntimo com a natureza. Há referências às culturas erudita e popular abordando elementos que se cruzam entre elas, bem como as questões de identidade na relação intrínseca das cantigas com a memória e a tradição cultural (ATAÍDE, 2008).

1.3 As apresentações do Coral e as Performances

O Coral das Lavadeiras de Almenara, sob a coordenação do músico Carlos Farias, realiza sua apresentação em três momentos distintos, a saber:

- A oficina “Conversa de Lavadeira” onde, durante 3 horas, falam informalmente sobre suas histórias de vida, experiências com a música, compartilham fatos pessoais e coletivos, incentivando outras comunidades para o desenvolvimento de ações semelhantes.
- O Ritual de “Bênção das Águas” – evento simbólico de profundo significado – em que, entoando cânticos apropriados, caminham até a principal fonte de água da cidade (rio, represa, lago, chafariz), lançam flores na água, num gesto afetivo pela preservação da vida.
- O show musical onde apresentam um repertório constituído de canções de domínio público como músicas de louvor, cantigas de amigo, cirandas, axés e batuques.

1.4 O primeiro contato com o Grupo das Lavadeiras de Almenara

Meu primeiro contato com o Coral aconteceu em 2010 em uma apresentação em Juiz de Fora, pelo projeto CONEXÃO VIVO. Nessa época, existia um grande interesse em pesquisar a vida dessas mulheres por observar nelas a grande alegria, força e determinação em mostrar seu trabalho com a música e relatar fatos de suas vidas no Norte de Minas. Elas demonstram, em suas falas, grande simplicidade, verdade e intimidade com suas histórias de vida, além da garra e vontade de prosseguir lavando e cantando.

Participei da oficina “Conversa de Lavadeiras”, onde foi possível observar diversos elementos interessantes que instigavam uma pesquisa pormenorizada. O aspecto religioso chamou muito a atenção pelo relato que fizeram sobre a vida da infância em fazendas, suas origens rurais e católicas, suas experiências nas “reizadas” que vivenciaram trazidas pelos avós, pais e tios. Pude observar uma unanimidade nas falas no que se refere a essas experiências que mostram grande diversidade de elementos sincréticos religiosos, bem como a reverência aos elementos da natureza, principalmente a intimidade com os rios, a vivência com águas, não apenas para lavar, mas também para purificar, renovar e “fazer nascer de novo”. Todas as integrantes do coral possuem formação católica e uma fé

exercida de maneira livre que favorece o contato com outras tradições religiosas como a indígena e a afro-brasileira, imperando a grande vivência nas Folias de Reis.

Abordo a seguir a teoria acerca dos mitos das águas e do culto à Virgem Maria focalizando especialmente os elementos simbólicos marcantes presentes tanto nas canções.

2. Sobre a sacralidade das Águas e o culto à Virgem Maria

O “Ritual de Bênçãos das Águas” realizado pelas Lavadeiras Cantoras de Almenara contém elementos simbólicos advindos da religiosidade popular como o culto à Virgem Maria em suas várias faces, entrelaçado aos conteúdos místicos contidos nas Águas sacralizadas e consideradas como fontes originárias da vida, do bem, da pureza e do renovo. Dois mitos estão presentes nas expressões estéticas e musicais do Coral das Lavadeiras conforme as referências teóricas que utilizo para compreendê-los: O mito das Águas e da Virgem Maria.

A água como elemento simbólico é valorizada na cultura da humanidade em sua mística, cuja existência ocorreu antes da terra, como diz Gênesis “A terra era sem forma e vazia, havia trevas sobre a face do abismo, mas e espírito de Deus pairava por cima das águas” (Gn 1:5). A cosmogonia das águas funciona como princípio santificador, purificador, físico e espiritual, lavando o corpo dos pecados pela imersão (morte iniciática pelo batismo) e emersão (surgimento para nova vida), ou seja, morte e renascença trazem a regeneração, o novo nascimento que reintegra o homem como novo ser (SILVA, 1984, pp. 19-20).

O simbolismo aquático considera a “Água-Mãe” como fonte de vida das crianças que vêm dos mares, fonte ou ribeiras. A Água-Mãe, considerada a fonte de todo o nascimento, seria o início da criação (SILVA, 1984, pp.20-21).

Quanto aos vários nomes de Maria, o autor Murad (2012) diz que ela assume o rosto e o jeito de ser de diferentes povos e culturas. No mundo globalizado as devoções locais ficam conhecidas em outras regiões por causa do poder da mídia e dos grupos que as divulgam. Assim, as “Nossas Senhoras” se tornam a devoção predominante de certas regiões devido às influências dos fatores externos, rádio e TV (MURAD, 2012).

No CD “Aqua” (2004), do Coral das Lavadeiras, juntamente com o compositor Carlos Farias, encontram-se dois exemplos de cantigas que fazem referência à Virgem Maria. São as canções Senhora Santana, um bendito de origem medieval, segundo a informação contida no CD, e a introdução da canção “Mestra Diola”, cuja abertura é um trecho do Bendito de Nossa Senhora da Conceição adaptado por Carlos Farias. (ATAÍDE, 2008, pp. 36-37). Santana era a mãe de Maria e avó de Jesus. No sincretismo religioso brasileiro ela equivale a Nanã Burukê, considerada avó dos orixás, na cultura Yorubá. Existem muitas variações melódicas e longos versos sobre o mesmo tema. (ATAÍDE, 2008, p. 37).

A seguir, temos as transcrições do trecho do Bendito de Nossa Senhora da Conceição e a canção “Senhora Santana”.

Encontrei Nossa Senhora
Com seu raminho da mão
Eu pedi ela um *gainho*
Ela me disse que não

SENHORA SANTANA – Bendito de Origem Medieval
Informante: Valdênia Lavadeira

Senhora Santana ao redor do mundo
Aonde ela passava deixava uma fonte
Quando os anjos passam bebem a água dela
Ó que água tão doce, ó Senhora tão bela!
Encontrei Maria na beira do *ri*
Lavando os paninhos do seu bento *fi*
Maria lavava, José estendia
O menino chorava do *fri* que sentia
Calai meu menino, calai meu amor
Que a faca que corta não dá *tai* sem dor

3. A religiosidade popular e a expressão musical: múltiplas influências

Ao observar os elementos sincréticos vivenciados no grupo através dos relatos feitos pelas integrantes do Coral das lavadeiras de Almenara e também através da pesquisa realizada por Sâmara Rodrigues de Ataíde (2008), reporto-me a Carlos Brandão (2010) que diz ser o Catolicismo a religião “entre todos”: entre teólogos eruditos e populares e velhos sábios-de-fé de povoados como Pirapora e Pedras de Maria da Fé, nos sertões do Norte de Minas. Uma religião de muitas faces que abriga católicos de nome, católicos de fé, mas não de igreja, católicos praticantes, católicos participantes (BRANDÃO, 2010, p. 9).

Segundo Heloísa Martin (2003), a definição de religiosidade popular requer a análise das práticas “religiosas” e “populares” em suas realidades sociais por onde se criam os “híbridos” de religião, política, etnicidade, música, gênero e emoções que constituem as práticas nativas (MARTIN, 2003, p. 5). O sagrado pode existir fora dos grupos definidos como religiosos, e o religioso pode ser construído com elementos não sagrados, pois as experiências não se firmam sobre estruturas rígidas e definições estanques (MARTIN, 2003, p. 5).

A religião rica de mitos e ritos se torna um recurso do sagrado a serviço das necessidades terrenas do cotidiano, para a solução dos problemas diários. É vivida com os recursos do lugar possibilitando a atuação do “pobre” sobre os deuses ricos e que se torna tão mais poderoso quanto mais se é “de baixo” (BRANDÃO, 1980, pp. 125-130).

Ao constatar, pelos relatos das integrantes do Coral das Lavadeiras, a forte herança que todas elas trazem das tradições das Folias de Reis herdadas pelos familiares de origem, pais e avós, utilizo o estudo feito por Carlos Brandão (2010) sobre o papel que esses elemen-

tos da religiosidade popular exercem sobre as comunidades rurais e contribuem para a formação do imaginário e do simbolismo do saber coletivo de devoção católica.

Da mesma forma, faz-se relevante analisar o papel preponderante da música na expressão do sagrado. Como afirma Terrin (2004), a música e a experiência religiosa não estão separadas da nossa compreensão do mundo desde a pré-história quando começamos a tomar consciência do mundo e de nós mesmos numa totalidade sem distinções, sem dicotomias, sem espelhos. Por sua natureza, a música está ligada ao ritual, à religião e atua como portadora de salvação. Cabe à música a tarefa de nos fazer perceber diferentes do que somos e voltarmos para o sentido primitivo da religiosidade emotiva, e ela pode nos levar a experiências estéticas contemplativas (TERRIN, 2004, pp. 210-211).

Para situar o grupo escolhido como objeto de estudo pretendido para a realização desta pesquisa, apresentarei um breve perfil sócio-histórico da música responsável por sua formação e expressividade.

A música em Minas, desde os descobrimentos do século XVI, tornou-se manifestação cultural urbana e rural com aspectos religiosos e trovadorescos nas danças, folguedos, peças teatrais e nas atividades familiares como: lavar roupa, ninar, capinar, remar, etc., desde sua vinda da Europa e sua fusão com o som dos nativos, colonizadores e negros. A junção destes elementos gerou novos ritmos como o batuque africano mesclado com ritmos rurais baianos e europeus, o que torna Minas Gerais um ponto expressivo da música colonial e congregacional do povo, artistas, escritores, escultores, executada cotidianamente nas igrejas, festas sociais e militares. Nas casas, a música era vivenciada pelas famílias, pelos escravos, nos trios, quartetos, quintetos que ilustravam saraus e serenatas e se estabelecia nas manifestações populares e identidades locais que falam de coisas corriqueiras, lendas, folclore, carros de boi, vielas, prosas, cantigas das Folias de Reis de Nossa Senhora do Rosário, firmando-se como uma música nova nascida do popular (OLIVEIRA, Tadeu. site: [HTTP://cantaminas.com.br](http://cantaminas.com.br)).

Nos relatos verificados na oficina “Conversa de Lavadeira”, constatei a herança dos elementos musicais trazidos da tradição das Folias de Reis, vivenciadas com os familiares, pelos ensinamentos dos avós, que se mesclaram com o “Ritual de Bênção das Águas” muito evidente no dia a dia das integrantes que confessam seu amor à natureza e intimidade com os rios e matas da região de Almenara. Nesse sentido, podemos dizer que essas apresentações representam um momento especial dedicado à valorização das memórias. Assim, o significado da festa e a possibilidade de reinvenção da tradição são abordados a seguir.

4. As Festas: reviver e reinventar as tradições

O Show do Coral, assim como o “Ritual da Bênção das Águas” simbolizam para as integrantes do Coral uma grande festa onde revivem suas memórias.

A festa pode ser considerada um ritual ou uma configuração de rituais que se opõem à rotina e coloca as pessoas, as instituições e a vida social diante do espelho fiel ou

invertido onde o mais restrito se torna abrangente (BRANDÃO, 2010). Assim, Brandão (2010, p. 42) faz alusão aos festejos vividos todos os anos, em várias regiões do país, em atos coletivos, crenças e cultos, de diferentes origens.

A festa, segundo Camurça (2003), apresenta aparente dualidade entre concepções do senso comum e a literatura especializada por conter a ludicidade e a diversão, por um lado e, por outro, estar ligada ao transcendente, às regras e às obrigações.

Mas há nas duas vertentes uma interseção e afinidades eletivas no que se convençiona chamar de “festas religiosas” ou “ritos religiosos festivos”, que estão presentes nas diversas culturas atuando como dinâmica propulsora do social e do cultural; “como estruturas abrangentes, produtoras de sociabilidade através da estética do “estar juntos”, dentre as quais, as que examinamos nesta Minas Gerais, tradicional e moderna, rural e urbana, holista e individualista” (CAMURÇA, 2003, p. 8).

Ao considerar a configuração do grupo Coral das Lavadeiras, verifiquei que a arte popular expressa por ele é fruto de tradições que, como fala Hobsbawm (2002), são tradições inventadas definidas como um conjunto de práticas reguladas por regras aceitas de natureza ritual ou simbólica que inculcam valores e comportamentos pela repetição, criando continuidade em relação ao passado. São velhas e novas tradições mescladas, inventadas com empréstimos da religião, do folclore, com grande poder simbólico que, segundo Travassos (1997), identificam inclinações primitivistas nas artes como crença na existência de uma força interna de cada povo, onde sua personalidade, sua alma se manifesta na história, na língua, nas instituições sociais, valorizando o primitivo sobre o civilizado, o natural sobre o artificial, criando um conceito antropológico moderno de cultura.

As lavadeiras contam como eram os ensinamentos advindos dos avós, tios e pais. Todas as tardes, após a lida na roça, elas se reuniam numa grande roda para conversar, cantar, dançar e orar. Os cantos variavam entre os religiosos, os benditos e as cirandas. As crianças aprendiam desde cedo os costumes dos mais velhos. Brandão (2010) mostra, através da atuação das folias, como todos os “do lugar” compartilham crenças e conhecimentos comuns onde o rito recria o conhecido e, assim, renova a tradição. A repetição do conhecimento consagra o valor comum, renova o saber que de sagrado, pela repetição, torna-se um saber socialmente consagrado (BRANDÃO, 2010, pp. 55-58).

A partir da reunião de todos esses múltiplos aspectos que atestam a riqueza de tal grupo, proponho na sequência abordar as questões de gênero vivenciadas pelas integrantes do Coral.

5. Uma abordagem sobre gênero e religiosidade: a dinamicidade do Coral das Lavadeiras de Almenara

Na primeira fase da pesquisa de campo com as integrantes do Coral realizada em Almenara em setembro de 2012, verifiquei a unanimidade das falas sobre as mudanças

ocorridas a partir do trabalho realizado com a música e apresentações pelo Brasil e pelo exterior.

Tais mudanças se referem à vida pessoal das Lavadeiras Cantoras que, através do novo trabalho musical, adquiriram maior autonomia sobre suas próprias vidas, maiores alegrias, conhecimentos, trocas e participação com o público que as assistem. Algumas delas ainda realizam o trabalho de lavar roupas na lavanderia ou no rio Jequitinhonha, e todas confessam o amor que possuem pelo ato de lavar e cantar quando lidam com as águas.

Ocorrem alterações também na vida artística, pois agora em 2013, já no término do terceiro CD denominado “Devoção”, elas mostram o lado de compositoras e uma maior autonomia sobre o repertório que foi além das músicas de domínio público antes recolhidas das memórias familiares. Nesse novo CD há algumas canções autorais com letras religiosas que mostram o sincretismo no qual estão inseridas.

Segundo Woodhead (2002), a participação religiosa das mulheres na atualidade ocorre pelo fato de ocuparem lugares ou espaços sociais que lhes garantem maior autonomia por várias razões: porque tais espaços representam fonte de capital social e cultural, permitem formação de identidade, oferecem formas particulares de permissão e permitem às mulheres articularem suas esperanças, medos, desejos e convicções morais, além da possibilidade de saírem da esfera doméstica e adquirirem maiores opções no espaço que irão atuar. A partir das novas alternativas religiosas, as mulheres podem procurar mudar ou reinventar a religião de maneira a encontrar espaços mais adequados do que os fornecidos pela religião tradicional com seus valores “tradicionais” e, geralmente, com liderança masculina (WOODHEAD, 2002).

Desta maneira, nós encontramos novas formas de religião e espiritualidade que são criadas por mulheres com a intenção de criar espaços para a articulação e realização de seus desejos desde as religiões mais individualizadas, criadas pela própria pessoa, até as mais socialmente organizadas. Fazendo referência a Charlot (2000), observo que houve, a partir das novas mudanças, um relacionamento maior com o público, uma coragem, uma criatividade ainda mais evidenciada para com o mundo através da comunicação e do novo partilhar que pretendem nos próximos shows.

Verifiquei a espontaneidade imperante nas falas e gestos das integrantes do coral que não escondem as dificuldades pelas quais atravessam em algumas áreas como problemas de saúde, que são os mais presentes. Apesar das queixas, elas se fortalecem através dos novos projetos musicais e no interagir com a música e com o próprio grupo. Prosseguem, como diz (Foucault, 1995, p. 262), criando a si próprias como uma obra de arte. Superam dificuldades e desafios por onde se transformam.

Segundo Louro (1997), para que se compreenda o lugar e as relações de homens e mulheres numa sociedade, importa observar não exatamente seus sexos, mas, sim, tudo o que socialmente se construiu sobre os sexos. O debate vai se constituir, então, através de uma nova linguagem, na qual *gênero* será um conceito fundamental. As justificativas para

as desigualdades estão relacionadas à história, à cultura e às formas de representação dos indivíduos. Assim podemos entender o gênero como constituinte da identidade dos sujeitos que segundo os Estudos Feministas e Culturais são vistos como portadores de identidades plurais, que se transformam nos diferentes grupos – étnicos, sexuais, de classe, de gênero, etc.

Foucault compreendeu a *História da Sexualidade* (1988) como uma invenção social portadora de múltiplos discursos sobre o sexo: discursos que regulam, que normalizam, que instauram saberes, que produzem “verdades”. Tanto na dinâmica do gênero como na dinâmica da sexualidade, as identidades são sempre *construídas* e, portanto, passíveis de transformação.

As teorias que se aproximam de Foucault provavelmente concordam que o poder tem um lugar significativo em seus estudos e que sua “analítica do poder” é inovadora e instigante. Foucault mostra o poder sendo exercido em muitas direções, como se fosse uma rede que, “capilarmente”, constitui-se por toda a sociedade (Foucault, 1987, p. 29 *apud* LOURO 1997). Ao constatarmos que a construção do gênero é histórica e se faz incessantemente, estamos entendendo que as relações entre homens e mulheres, os discursos e as representações dessas relações estão em constante mudança. Isso supõe que as identidades de gênero estão continuamente se transformando.

Envoltas pelos novos significados pelos quais se reinventam, as Lavadeiras Cantoras de Almenara querem prosseguir em suas buscas de sentidos através da música ampliando a sociabilidade, as trocas para com o mundo, possibilitando assim as transformações de sua realidade pela experiência do cantar junto, tal como comenta Fregtman (1989). O autor diz que há uma fruição do prazer numa ação compartilhada em que o emocional, o físico e o psicológico se mesclam num clima de alegria e novas perspectivas.

6. Metodologia

Contemplando, portanto, as estratégias metodológicas da etnografia e da história oral, esta pesquisa qualitativa utilizar-se-á da observação participante para compreender as relações entre diferentes elementos da vida social em que a experiência de cada indivíduo assume um sentido. Ao cruzar dados, comparar diferentes discursos e confrontar falas, constrói-se a tessitura da vida social inscrita nos valores, emoções e atitudes. São construídas hipóteses, alternativas e leques de interpretações possíveis. A utilização dos elementos do método fornece a compreensão dos sujeitos pesquisados e a interação criativa com eles (CHATAWAY, 2001).

A amostra consta de 9 mulheres integrantes do Coral oficial das Lavadeiras de Almenara que possuem entre 54 e 75 anos. A pesquisa foi descritiva, exploratória e explicativa, com cunho etnográfico, porque houve imersão em campo, foi. Os dados foram coletados por meio de observação participante, entrevistas semiestruturadas com as

integrantes do Coral, diálogos abertos, visitas aos ensaios, aos shows e aos espaços de convivência. Foram feitas filmagens, diário de campo, gravações e fotos.

Conclusão

As diversas formas de viver a religiosidade popular na contemporaneidade juntamente com os elementos estéticos, especificamente a música, advindos das heranças e práticas do ser humano perpassando gerações nos fazem pensar sobre os diferentes tipos de religiões que são construídos pelos diferentes tipos de homens, num mesmo contexto social, formando uma multiplicidade de crenças e cultos no mesmo campo religioso.

A partir do que nos mostra o Coral das Lavadeiras nos CDs gravados, no repertório apresentado nos shows e também nos breves relatos na oficina “Conversa de Lavadeira”, é evidente a existência dos elementos sincréticos da religiosidade popular na vida e prática diária das mulheres do Coral. A formação religiosa de culto aos Santos e a Virgem Maria e suas confluências com elementos da natureza, em especial, com águas e riachos, influenciaram na escolha das canções, como também na maneira como vivem sua fé e exercem sua crença.

A partir deste novo quadro, podemos deduzir, no que se refere às concepções de gênero abordadas, que as mulheres do Coral das Lavadeiras de Almenara evoluem juntamente com sua criatividade, permanecendo no propósito de manutenção do grupo voltado para as canções. Além de estarem inseridas na indústria cultural, com a gravação de CDs e apresentações dos shows, essas mulheres Lavadeiras Cantoras de Almenara se mantêm firmes em seus objetivos de viverem a experiência estética de maneira autêntica. A recriação e o renovo que expandiram através da mídia não comprometem o valor e a legitimidade da arte que perpetuam.

Referências

AMARAL, Leila. Do Jequitinhonha aos Canaviais: Em busca do paraíso mineiro. *Dissertação* (mestrado em Sociologia), Vol. 1, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1988.

ATAIDE, Sâmara Rodrigues. Confluências do Passado e do Presente: o resgate da memória em O canto das lavadeiras de Almenara. *Dissertação de Mestrado* – Programa de Pós Graduação em Letras (área de concentração: Literatura Portuguesa e outras literaturas) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ, 2008

BRANDÃO, Carlos R. Memória do Sagrado: Religiões de uma Cidade do Interior. *Cadernos do ISER* 1(9). 1980.

_____. *Prece e Folia: Festa e Romaria. Aparecida*. SP: Ideias & Letras, 2010.

CAMURÇA, Marcelo A. *Festa e Religião: Imaginário e Sociedade em Minas Gerais*. Mabel Salgado Pereira, Marcelo Ayres Camurça (Orgs.) – Juiz de Fora: Templo Editora, 2003.

_____. Entre Sincretismos e “Guerras Santas”. *Revista USP*, São Paulo, n.81, p. 173-185. 2009.

CD “Batukim Brasileiro” – O Canto das Lavadeiras (2002)

CD “Aqua” (2005)

CHARLOT, Bernard. Da relação com o saber: elementos para uma teoria. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.

CHATAWAY, Cynthia J. Negotiating the observer-observer relationship: participatory action research. In D. L. Tolman & M. Brydon (Eds) *From subjects to subjectivities: a handbook of interpretative and participatory methods* (p. 239-255). New York: New York University Press. 2001.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade. Vol. 1: A vontade de saber*. 11a ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. Sobre a genealogia da ética. Uma revisão do trabalho. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 253-278.

_____. *Vigiar e punir*. 7a ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREGTMAN, Carlos D. Corpo, música e terapia. São Paulo, SP: Cultrix, 1989

HOBBSAWN, Eric. *A Invenção das Tradições*. 3ª. Ed., São Paulo: Paz e Terra. 2002.

LOURO, Guacira Lopes. Gênero, sexualidade e educação. Petrópolis, RJ. Uma perspectiva pós-estruturalista: Vozes, 1997.

MARTÍN, Heloísa. “Religiosidad popular”: revisando um conceito problemático a partir de la bibliografía argentina. *Estudios sobre Religión*. Museu Nacional – UFRJ/Universidad Católica Argentina, Argentina, 2003.

MURAD, Afonso Tadeu. *Maria, toda de Deus e tão humana*. São Paulo: Paulinas: Santuário, 2012.

MOURA, Margarida M. *Os deserdados da terra*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1988.

NEGRÃO, Lisias N. Trajetórias do Sagrado. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. 20, n. 2. 2008.

SILVA, Aloysio Alfredo. *As Águas Sagradas de todos os tempos*. Rio de Janeiro: Shogun Ed. e Arte, 1984.

TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e Horizontes do Sagrado: Culturas e Religiões*. São Paulo: Paulus, 2004.

OLIVEIRA, Tadeu. *Os sons que vem de Minas*. Disponível: site: [www.cantaminas.com.br.](http://www.cantaminas.com.br/) / musicamineira.htm. Acesso em 28 de ago, 2013.

TRAVASSOS, Elizabeth. *Os Mandarins Milagrosos: Arte e Etnografia em Mário de Andrade e Bela Bartok*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

WOODHEAD, Linda. Mulheres e Gênero: uma estrutura teórica. Trad.: Déborah Pereira. *Revista de Estudos da Religião*. n. 1, 2002, pp. 1-11.

GT 10: RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL: MEMÓRIAS, NARRATIVAS E SÍMBOLOS DE RELIGIOSIDADE

Coordenadores: Prof. Dr. Luís Tomás Domingos – UNILAB, CE;
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 do 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.

AXÉ NO SANGUE: O PODER DA ANCESTRALIDADE FEMININA NOS TEMPLOS AFRO-PERNAMBUCANOS

Andréa Caselli Gomes*

Resumo: *A pesquisa propõe enfoque na relação entre o culto às entidades ancestrais e a sacralidade do sangue menstrual nas religiões de matriz africana em Pernambuco, particularmente a religiosidade do Candomblé. Yjá-mi Osorongá é o nome pelo qual se designa a ancestralidade feminina coletiva e reunida em uma só personificação. Por tratar-se de um assunto que significa tabu e mistério para os próprios adeptos, este estudo analisa a situação histórica e os conceitos presentes na formação dessa situação religiosa. O texto busca esclarecer a influência que as ancestrais e os ciclos menstruais exercem nas atividades ritualísticas dos templos, promovendo uma discussão enriquecedora sobre a permanência de tradições. A partir dessa premissa, este estudo demonstra a importância histórica e simbólica do poder feminino nessa religiosidade; enfatizando o processo de reafricanização e de valorização do sagrado feminino. Como instrumentos metodológicos para a construção desse texto foram utilizados os depoimentos orais e virtuais de sacerdotes e a literatura histórica sobre o tema, que por sua vez é escassa. O material será sistematizado em um referencial teórico fundamentado nas concepções de Mircea Eliade e de Marcel Mauss sobre mito e rito.*

Palavras-chave: *Religião afro-pernambucana. Iyá-mi Osorongá. Candomblé.*

Introdução

Iyá-mi Osorongá, a unidade que abrange o coletivo ancestral que diz respeito às mulheres de cultura yorubana, aparece nas experiências religiosas do Brasil contemporâneo através da procura pelo feminino profundo e telúrico dentro das manifestações do sagrado afro-brasileiro que é diverso, como a umbanda, o candomblé, a jurema, entre outras. São várias as maneiras de exaltar a natureza feminina encontradas nas ditas religiosidades, porém cada uma é simbolicamente diferente da outra. A forma religiosa eleita como estudo deste trabalho foi o candomblé¹, devido ao seu caráter bastante africanizado e por abranger o sistema religioso yorubá, que por sua vez é muito enriquecido em repre-

* Mestranda em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Bolsista Capes/Prosup. Endereço eletrônico: sirenithada@gmail.com

¹Religião afro-brasileira. “O candomblé, sendo abastecido pelo espaço ideológico e pelas vertentes tradicionais, está mais próximo das camadas historicamente mais resistentes e conscientes. Pelos meios que dispõe, é ainda mais ligado a um ideal estético africano, tentando sempre nostalgicamente, reatar laços centenários com o continente africano.” LODY, Raul. Candomblé: Religião e resistência cultural. Rio de Janeiro: Cia. Das Letras, 1996. P. 19, 20.

sentações femininas que envolvem o coletivo. Verificaram-se durante o devir da pesquisa, que nas casas de candomblé permanecem vivos os valores referentes ao poder das Mães Ancestrais, o poder do sagrado feminino.

Na estrutura panteística yorubá aparecem muitos símbolos femininos através de seus orixás (seres da natureza), porém nenhum deles remete ao feminino como um todo, pois cada um apresenta sua própria perspectiva. O povo nagô, de etnia yorubá, tem uma concepção estendida acerca dos habitantes do Orun (universo mágico yorubá, oposto ao Ayê que simboliza o universo terreno), diferenciando os orixás dos ancestrais. Enquanto os orixás são associados à energia da criação e sua emanção partiu diretamente de Olorum (Deus supremo); os ancestrais que em idioma yorubá são chamados *Eguns*, estão associados à história da humanidade. Os orixás estão especialmente associados à estrutura da natureza e do cosmos e os ancestrais à estrutura da sociedade (SANTOS, 2002, p. 102).

Os eguns são diferenciados entre eguns da esquerda e eguns da direita, para designar respectivamente entidades femininas e masculinas. Segundo Elbein, assim como os masculinos tem suas instituições nas sociedades Egungun; as Iyá-mi, que constituem sua contraparte feminina, têm a sua na sociedade Gueledê e também numa outra sociedade pouco conhecida, o Egbé Elékó (SANTOS, 2002, p. 105).

No que diz respeito à ancestralidade feminina, o fato de ser designada como propriedade da esquerda leva à observância do que mostram as cosmogonias ocidental e oriental em relação ao significado dos lados direito e esquerdo. Segundo Chevalier, em seu Dicionário de Símbolos:

[...] A Idade Média cristã a essa tradição, segunda a qual o lado esquerdo seria o lado feminino, em oposição ao direito, masculino. Sendo fêmea, a esquerda é igualmente noturna e satânica, segundo antigos preconceitos, por oposição à direita, diurna e divina. [...] Na África, para os bambaras, o 4, número da feminilidade, é sinônimo de esquerda; o 3, número da masculinidade, é sinônimo de direita. A mão direita é símbolo de ordem, de retidão, de trabalho, de fidelidade; a mão esquerda é símbolo de desordem, de incerteza. [...] Na tradição cristã do Ocidente, a direita tem um sentido ativo; a esquerda é passiva. Também, a direita significa o *futuro* e a esquerda o *passado*, sobre o qual o homem não tem poder (CHEVALIER, 1996, p. 341 a 343).

Portanto, em ambas as tradições – ocidental e africana – está presente a dicotomia, onde a direita representa o bem e a esquerda é maléfica; porém fica claro que o maléfico constrói a harmonia em conjunto com o benéfico.

Todos os autores sobre o tema concordam que a festa Gueledê² é realizada a fim de propiciar a fecundidade e a fertilidade, apaziguando o enorme poder das ancestrais. A

² Festa sazonal que acontece na Nigéria e do Daomé anualmente entre os meses de março e de maio, que abrangem o período da seca/estiagem. Trata-se de um rito em louvor às Mães Ancestrais onde se utilizam máscaras. Disponível na internet: <http://www.unesco.org/culture/ich/RL/00002>. Acessado em 15/06/2013.

celebração ocorre no período da noite, no mês de maio que antecede as chuvas, com a dança dos Egungus (eguns masculinos) e a dança da Iyá-nlá (outro nome para Iyá-mi). A dança dos Egunguns tem movimentos rápidos e agressivos, enquanto que a dança das ancestrais acontece em movimentos que sugerem bênçãos e com gesticulações circulares; quando são utilizadas as máscaras chamadas Efé, que cobrem as cabeças das dançantes e representam o mistério e a altivez das anciãs. Sendo assim, podemos perceber que a ancestralidade masculina é individualizada em variedades de espectros; enquanto que a ancestralidade feminina é coletiva e reunida em uma só entidade que é a Iyá-mi, como um único ovo gerador de tudo. A UNESCO (United Nations Education, Scientific and Cultural Organization), no ano de 2008, lançou o projeto de salvaguarda do festival Gueledê como Patrimônio Cultural da Humanidade³.

1. O sangue feminino e os laços hereditários

A importância da sacralização das Iyá-mi nas cerimônias dessas sociedades explicitam aspectos coletivos do poder ancestral feminino, representam uma totalidade, simbolizada pelo igbá (cabaça em idioma yorubá).

Sendo assim, ficou perceptível que na mitologia yorubá, assim como em outras sistematizações pagãs bem elaboradas, há a representação do inconsciente feminino, total e sem sublimações: as Iya-mi Oxorongá, onde é possível identificar a mulher selvagem, criadora e ao mesmo tempo destruidora, sendo objeto de culto crescente e expansivo no candomblé brasileiro.

A busca pelas maneiras como se cultuam o sagrado feminino dentro das religiosidades afro-brasileiras retratam a necessidade de distinguir que qualidades do sagrado feminino pairam entre as manifestações da herança africana e em que contribuem para o desenvolvimento sociocultural afro-brasileiro.

Na simbologia yorubá, o pássaro representa o poder procriador da mãe; sendo a Iyá-mi representada geralmente por um pássaro noturno, negro e de olhos abertos; constantemente relacionado à coruja. Esse poder é essencialmente misterioso, secreto, escondido nas profundezas do corpo da mãe, casa e morada. Iya-mi é o ancestral feminino coletivo, são os eguns de esquerda.

Caracteriza a síntese do poder feminino manifesto na possibilidade de gerar outro ser e, numa porção mais ampla, de povoar o mundo. Donas de um axé (força) tão poderoso quanto o de qualquer orixá. Para os participantes do culto Gueledê, elas são as feiticeiras que levam sorte ou prejuízo aos seres humanos.

As mães, neste culto, são compreendidas como a origem da humanidade e o seu grande poder reside na decisão que toma sobre a vida de seus filhos. É a mãe que decide se

³ Disponível na Internet: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00011&RL=00002>. Acessado em 21/08/2012.

o filho deve ou não nascer e, quando ele nascer, ainda decide se ele deve viver. Iyá-mi é a sacralização da figura materna, por isso o seu culto é envolvido por tantos tabus. O seu grande poder deve-se ao fato de guardar o segredo da criação. Tudo o que é redondo remete ao ventre e, por consequência, às Iyá-mi. O poder das grandes mães é expresso entre os orixás; mas o poder de Iyá-Mi é manifesto em toda mulher. Entende-se então, que a força mágica de Iyá-mi reside na genitália feminina.

Sendo assim, as Iyá-mi são as senhoras da vida, porém o corolário fundamental da vida é a morte e o tabu relacionado À Iya-mi tem seu significado no medo da morte e do desconhecido natural, o medo diante dos mistérios da natureza. Dessa forma, é fundamental a compreensão de que o ciclo reprodutivo da mulher está intrinsecamente conectado com a sacralidade das ancestrais. Visto que o aspecto selvagem, misterioso e mortífero está tanto para os períodos críticos femininos (mestruação, parto, menarca e menopausa) quanto para o significado profundo de Iyá-mi Oxorongá.

É notável que os orixás femininos representam exclusivamente o aspecto da mãe generosa. Porém, há um poder residual que permanece impermeável às investidas dos valores patriarcais, e no qual se condensam todas as potencialidades negativas; são os poderes das Ajé, temíveis feiticeiras, as quais nem se pode pronunciar os nomes. Conhecidas também na tradição oral como Eleyé ou donas do pássaro da noite, sendo agora reduzidas aos aspectos aterradores conhecidos como Iyá mi Osorongá.

2. As ancestrais nos templos afro-pernambucanos

Essa pesquisa busca melhor compreensão da experiência do sagrado feminino através da religiosidade afro-brasileira.

Durante as entrevistas nos terreiros de Pernambuco foram primordiais a observação dos objetos de imaginária, das representações simbólicas e da movimentação dos adeptos. As explicações fornecidas informalmente pelos integrantes dos terreiros possibilitaram descrições importantes sobre o tema. As entrevistas revelam a memória coletiva do grupo que realiza o culto estudado.

Em uma das visitas ao terreiro Iamójá Òdo Ogum, em Recife, o sacerdote Rogério explicou os diversos diferentes aspectos envolvidos na mitologia da ancestralidade da mulher, assim como os suas características. Ele informou que existe uma ligação estreita entre as anciãs da noite e o poder dos orixás, principalmente os orixás femininos. O poder divino que os orixás femininos possuem, e como os usam, estão relacionados aos simbolismos portadores do axé que, de acordo com a sabedoria yorubá, comportam três tipos de sangue: a água através do líquido amniótico (sangue branco), o fogo através do sangue menstrual (sangue vermelho) e a terra através do óvulo e da placenta (sangue preto). Por motivo dessa vivência ritual se justificam ser branco, vermelho e preto as cores das anciãs e também por isso se dá a ligação das orixás com a feitiçaria.

Oxum é o orixá feminino da fertilidade sensual. Tem sua representação nas águas doces e nos objetos de voluptuosidade como leques, espelhos e jóias em ouro amarelo. Reginaldo Prandi coletou um conto que justifica a ligação de Oxum com a fertilidade através da menstruação, que por sua vez é propriedade mágica da Iyá-mi. No conto o orixá Oxalá (orixá masculino representado pela cor branca) perdoa uma de suas esposas, filha de Oxum, por ter menstruado em sua presença, pois Oxum transformou o sangue menstrual em penas de papagaio vermelho. Assim, vendo sua esposa possuir penas tão belas, passou a usar uma pena de papagaio na cabeça, chamada de Ekodidé e significativa do respeito pelo sangue periódico das mulheres (PRANDI, 2001, p. 329 a 332). Em idioma yorubá, esse aspecto de Oxum é chamado Iyá-mo Akoko.

Já Celso Sisto coletou um conto que aborda o pássaro das feiticeiras e a festa da colheita do Inhame (festejo que ocorre no mesmo período do festival Gueledé), enfatizando o pássaro como símbolo da cólera das feiticeiras por não terem sido convidadas para a festa sazonal (SISTO, 2007, p. 106).

Desse modo, estando cientes de que a tradicionalidade sustenta elaborações de eventos culturais, mas não se limita a ser um deles, é que se argumentam suas perspectivas de significado nos horizontes da modernidade e da pós-modernidade e sua interferência no discurso de militância dos intelectuais afro-brasileiros.

O discurso inédito e inesperado sobre Iyá-mi Osorongá leva a refletir sobre as identidades modernas estarem sendo descentralizadas e fragmentadas. Stuart Hall, já na década de 1990, previa o seguinte:

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados (HALL, 2004, p.09).

Pode-se até dizer que a globalização cria novos sujeitos, pois o que se vê é a decaída de pensamentos racionais e cartesianos que dão lugar a concepções intuitivas a partir do interior dos indivíduos. Enquanto o processo de globalização lança a tendência de homogeneização, há também uma fascinação com a diferença e com a mercantilização da etnia e da alteridade; juntamente com o impacto global, surge um novo interesse pelo local e pelo individualmente étnico. O diálogo público sobre as ancestrais ressalta o conceito de tradição como processo dialético, onde as interlocuções entre preservação e mudança se realizam como requisito básico para a existência da própria tradição. Assim, a decisão de cultivar as ancestrais abertamente passa a existir como preservação e mudança simultâneas; afinal, tradições precisam se renovar para continuarem persistindo sobre o tempo.

Novas tradições foram reinventadas e o passado foi reinterpretado. Contudo, as novas estratégias resultam em um esforço para a mudança de paradigmas, que misturam modernização e tradição.

O culto às ancestrais foi importado junto com as africanas escravizadas; reelaborado e sincretizado de acordo com as vivências e as restrições em terras brasileiras; restringido e reprimido por autoridades científicas, clericais, penais e jurídicas; escondido e severamente protegido por suas praticantes e até muitas vezes esquecido pelas religiosidades já sincretizadas e cristianizadas; e finalmente reerguido através do poder da conectividade e da liberdade expressiva que a tecnologia da globalização foi capaz de oferecer.

A cultura sempre enfrenta novas ordens e perspectivas em um mundo construído por momentos históricos específicos. Nesse contexto, o culto às anciãs da noite provou ser sólido e consistente para persistir sobre as evoluções da tradição. As pessoas envolvidas nesse movimento cultural promovem a aceitação social dessa manifestação e oferecem à sociedade respostas que fazem sentido.

Um dos títulos atribuídos às ancestrais - que atualmente designa uma yalorixá em determinadas localidades brasileiras e africanas - é Iya-egbé, que significa “mulher chefe de uma sociedade de mulheres” ganha destaque por ser a nomenclatura usual dentro das religiões de matriz africana que evoca a força da sociedade Gueledé. Verger afirma que o prestígio de Iya-mi é atribuído às mulheres mais velhas, porém as mulheres mais jovens podem receber como herança ou adquirir o título voluntariamente (VERGER, 1994, p.33).

Diante dessas palavras, podemos argumentar que o poder estar atribuído às mulheres mais velhas, fica claro que essas já terminaram seu ciclo menstrual/reprodutivo e por essa razão adquiriram todo o poder, pois já são completamente conhecedoras dos mistérios femininos. Também é possível compreender que o axé das ancestrais não é em sua essência, nem bom nem mau; nem moral e nem perverso. Trata-se de um poder natural e a direção que toma depende da forma como é manipulado.

Segundo Verger, as Iyalodés encabeçam as feiticeiras e distribuem entre elas os pássaros⁴, particularmente aquelas mulheres que comercializam no mercado. A Yialodé também está presente em casos judiciais se uma mulher esteja implicada. Por tanto, “toda mulher é ajé, porque as iyami controlam o sangue das regras das mulheres” (VERGER, 1994, p.34 e 35).

Verger (1994) diz que a dança das geledé é a expressão da má consciência dos homens, que vêm da época em que a sociedade matriarcal se tornou patriarcal. O grande poder místico da mulher, utilizado originalmente de modo criativo para o trabalho da terra pode ser transformado em algo destrutivo. Em consequência, tudo deve ser feito para acalmar a mulher, apaziguá-la e oferecer-lhe compreensão pela perda de sua posição política. Se ajé⁵ fosse considerada um ser absolutamente inimigo da sociedade, a atitude evidente que se imporia seria expulsá-la e matá-la cada vez que fosse possível. Por-

⁴ Esses animais foram associados à coruja por terem hábitos noturnos e instintos predatórios.

⁵ Ajé significa sangue em idioma yorubá. O termo Yia-mi Oxorongá pode ser trocado pelo termo Yia-mi Ajé.

tanto, as Yia-mi não são realmente feiticeiras. São as ‘Grandes-Mães’, as mães encolerizadas e, sem sua boa vontade, a própria vida não poderia continuar, sem elas a sociedade desmoronaria. A cólera das ancestrais é, portanto, uma explicação das doenças da sociedade e de seus remédios.

Assim, o aspecto diferencial desse poder feminino exercido pelas mulheres dos terreiros no Brasil é a dinâmica do papel social da mulher perante a sociedade afro-brasileira na elaboração da construção hierárquica das casas de culto; atingindo as esferas políticas e sociais, estabelecendo uma ampliação de seu poder como guardiães das divindades e da comunidade civil, agregada a esse núcleo matriarcal, em um resgate do poder ancestral das Yia-mi Oxorongá.

As crenças reforçam os constrangimentos sociais e nesse aspecto reside a noção de perigo diante do desconhecido e do misterioso. Porém a crença nos ancestrais e suas diferenças de gênero muito tem a ver com a preocupação da ordem social:

“... as crenças relativas à separação, à purificação, à demarcação e ao castigo das transgressões tem como principal função sistemática a experiência essencialmente desordenada. E só exagerando a diferença entre dentro e fora, por cima e por baixo, masculino e feminino, com e contra, que se cria uma aparência de ordem.” (DOUGLAS, 1991, p. 08)

O culto às ancestrais africanas reflete a noção arcaica da importância da pureza nos ritos religiosos. E também, em igual proporção, a necessidade da impureza como objeto de culto e de representação dos mistérios. Mircea Eliade bem define exemplos quando afirma a valorização religiosa das impurezas (contato com os mortos, os criminosos, os loucos...) e a necessidade do tabu como uma condição interdita de objetos, ações ou seres considerados perigosos devido à sua natureza incerta (ELIADE, 2002, p.24). Assim, as ancestrais femininas yorubanas são o tabu que abarca o profano e o sagrado.

Já o antropólogo Marcel Mauss é bastante enfático e objetivo no que diz respeito à ligação entre feminilidade e uso da magia:

“As mulheres são consideradas mais aptas que os homens para a magia porque os períodos críticos de sua vida causam espanto e apreensões. Menarca, menstruação, parto menopausa. O sangue das menstruações e outros produtos são especificidades geralmente utilizadas. São centro de ações misteriosas e, por isso, ligadas aos poderes mágicos.” (MAUSS, 2003, P. 58)

Muitos autores e até os próprios adeptos do candomblé costumam frequentemente associar as ancestrais à feitiçaria devido à seu caráter noturno e à necessidade de constante troca simbólica em seu culto. Esse fato muito remete aos relatos de feitiçaria europeia⁶, onde surgem relatos de que as praticantes possuem um duplo mágico/ familiar⁷ que as acompanha em seus trabalhos. Dessa forma, assim como as Yia-mi tem o pássa-

⁶ Esses relatos podem ser encontrados na citada obra de Mauss ou no livro da arqueóloga Margaret Murray, “O Culto das Bruxas na Europa Ocidental” (MURRAY, 2003, p. 177).

⁷ Duplo mágico ou familiar é um animal doméstico que pode auxiliar ou proteger a bruxa em seus trabalhos mágicos. Essa crença está relacionada ao totemismo tribal primitivo.

ro noturno, as feiticeiras europeias teus seus gatos, bodes, sapos e outros representantes no mundo natural.

No entanto, o louvor às ancestrais também revela a profunda relação de parentesco entre quem exerce o culto e o mundo dos espíritos, sendo assim o ato de praticar abertamente os rituais para a ancestralidade uma forma de reconciliação com esse tipo de força.

3. O sangue e a comida do templo

É por causa do poder incompreendido de Iya-mi Oxorongá que as iabassês⁸ não podem cozinhar menstruadas. Quando se fala da sacerdotisa da comida, as formas mais antigas de transmissão do conhecimento trazida pelas diversas etnias africanas vão ser evocadas: a observação e a convivência. O tempo, o conhecimento ritual, o respeito, a criatividade e o comando apresentam-se como o perfil da iabassê e orientam a sua escolha. A imagem da iabassê apresentada pelos sacerdotes, remonta aos primórdios, quando Olodumaré entregou o poder de criar e de tudo transformar às Grandes Mães. A velha que cozinha, divide, assim com o poder ancestral feminino esta força, assim como todas as mulheres. Então, recai sobre ela o tabu da impureza, que reflete as relações de poder, as tensões entre homem e mulher. Permitir que a mulher menstruada manipule a comida é expor toda a comunidade ao poder das mães ancestrais. A iabassê é uma das pessoas que no terreiro mais expressa essa força, pois trabalha com ela dia e noite, ao manipular os instrumentos e os elementos para transformar grãos e alimentar tudo e todos, conservando, recriando e inventando.

“É preciso lembrar que as mulheres que cozinham as comidas de santo não podem, sob nenhuma hipótese, estar menstruadas, o que também pode representar um problema para a casa, que precisa estar ciente das datas de menstruação de suas filhas antes de marcar qualquer obrigação a que estas devam estar presentes. Por esse motivo a iabassê quase sempre é uma mulher que já esteja na menopausa, garantindo-lhe as condições necessárias ao desempenho de suas funções.” (MOURA, 1998, p. 103)

O mistério da problemática de gênero norteia os procedimentos das mulheres responsáveis pela cozinha do templo. O homem frequentemente tem sua entrada proibida na cozinha, por ser um local exclusivo da magia feminina que é responsável pela manifestação do axé nos alimentos para os deuses.

Muitas horas e até vários dias são necessários para a preparação da comida, porém, apesar de toda essa ritualística, percebe-se o tabu e o conceito de perigo que há no que diz respeito ao sangue feminino. Pois o sangue dos animais pode circular livremente

⁸ Cozinheiras do templo de candomblé.

dentro do terreiro aos olhos de todos os participantes; já o sangue da mulher deve estar guardado, protegido e velado, gerando medo e tabu frente ao poder feminino.

As ia-bassês vão preparar, com grande rigor, os animais que, sacrificados, deixaram o sangue nos símbolos dos deuses, unindo seus elementos de vida e fertilidade ao estimulante contato da seiva, o sangue nas pedras, nas esculturas e nos objetos dos assentamentos, nutrindo o axé, revitalizando as propriedades dos deuses e cumprindo seus sentidos de dinamismo e força. (LODY, 1998, p. 39)

O espaço da cozinha é de grande valor ritualístico e mitológico. Sua manutenção abrange o domínio da natureza e a aproximação com o sagrado. Assim, pode ser revivida a ancestralidade africana através dos sentidos, principalmente do olfato e do paladar; fortificando a relação com os deuses e antepassados.

O fato de o sacrifício de animais ser primordialmente uma função masculina e abertamente praticada, em contrapartida ao tabu imposto à manipulação do sangue feminino; revela o sangue não só como mantenedor do sentido divino, mas também a conotação que recebe devido à sua origem e ao seu destino, podendo representar gratidão e festa ou silêncio e temor.

Conclusão

Constata-se que mulheres e homens buscam a aproximação e a vivência com a totalidade feminina à procura do envolvimento com a natureza selvagem (representada por Iyá-mi Oxorongá). Talvez seja uma resposta coletiva à vida absurdamente racional, regrada e levada entre construções de concreto e máquinas poluentes que não dão lugar aos instintos e à sabedoria intuitiva.

O tabu e o medo em relação ao sangue feminino revela marcas de uma cultura integrada com a natureza, mas que encontrou opressão e rigor na força masculina e na sua liderança. A vontade de retornar ao feminino e redescobrir a magia do poder materno e selvagem contribui também para o processo de reafricanização (rotono à Mãe África).

Por fim, fica perceptível que o estudo da magia feminina no candomblé brasileiro promove melhor aceitação do poder da sacralidade feminina através do entendimento de seu significado, representa um avanço social para o melhor desenvolvimento das crenças afro-brasileiras. Auxilia na construção da educação para a tolerância e na melhor compreensão da diversidade religiosa.

Referências

- ELIADE, Mircea. Tratado de História das Religiões. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2002, 479 p.
- DIREITA/ESQUERDA. *In*: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. Dicionário de Símbolos. 10 ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1996. 996 p.

- DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991. 136 p.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2004. 101p.
- LODY, Raul. Candomblé: Religião e resistência cultural. Rio de Janeiro: Cia. Das Letras, 1996. 89 p.
- LODY, Raul. Santo também come. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 1998. 156 p.
- MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003, 536 p.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. Leopardo dos olhos de fogo. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998, 168 p.
- MURRAY, Margaret. O culto das bruxas na Europa ocidental. São Paulo: Madras, 2003, 262 p.
- PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001. 591 p.
- SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nagô e a morte. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 264 p.
- SISTO, Celso. Mãe África: mitos, lendas, fábulas e contos. São Paulo: Paulus, 2007. 143 p.
- UNESCO, The Oral Heritage of Gelede. Site. Disponível na Internet: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00011&RL=00002>. Acessado em 21/08/2012.
- VERGER, Pierre. Grandeza e decadência do culto de Iyami Osorongá entre os iorubás. *In*: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Editora USP, Axis Mundi, 1994. 248 p.

O MESTIÇO ESPIRITUAL BRASILEIRO: A CONVIVÊNCIA COM A DIVERSIDADE NAS RELIGIÕES (AFRO)BRASILEIRAS

Antônio José Vieira da Luz*

Resumo: Os enfoques recentes dos estudos acadêmicos sobre as religiões (afro)brasileiras mostram que desde do século XVI, diferentes deuses passaram a fazer parte do cotidiano dos habitantes do Brasil. Tupã, Jaci, Rudá, Sumá, Anhangá, Xandoré, por exemplo, passaram a conviver com Voduns, Inkisses, Orixás, Deus e santos católicos, entre outros. A constituição do campo religioso (afro)brasileiro se estruturou por meio do encontro e da convivência interétnica, intercultural e inter-religiosa, entre diferentes tradições africanas, indígenas e indo-europeias. Destes encontros surgiram novas identidades religiosas mestiças. De diferentes sínteses e hibridismos nasceram as: Santidades, Calundus, Batuques, Macumbas, Xambás, Catimbós, Pajelanças ou Encantados, Pena e Maracá, Toré, Xangô, Vodum, Jurema, Mina de Caboclo, diversos Candomblés e Candomblés de Caboclo, Jarês, Tambor de Mina, Tambor da Mata, as diferentes Umbandas, Embandas e Quimbandas. Surgiram também diferentes mediadores entre homens e divindades: Encantados, Caboclos, Crianças, Pretos-Velhos, Ciganos, Boiadeiros, Marinheiros, por exemplo. Nosso objetivo foi produzir uma revisão bibliográfica da literatura recente, apontando algumas características importantes na relação do Sagrado (afro)brasileiro com a pluralidade. Podemos destacar deste campo as seguintes características: policêntrico, multireferencial, de construção coletiva, onde o Sagrado se configurou assimétrico e diverso. Sem dogmas dualistas, salvacionistas ou apocalípticas e sem confissões sectaristas ou homogeneizantes. São integrativas: do homem para com a alteridade, com sobrenatural e com a natureza; de conciliação entre arquétipos universais e regionais, de isonomia de gênero e orientação sexual, portanto de respeito à diversidade humana. Resumidamente, características que apontam para uma trajetória histórica de convivência pacífica com a diversidade do mundo, inclusive contemporâneo. Neste campo, o sentido do termo religião se aproxima mais de relegere – releitura/ressignificação (mais do que de religare – religar/reatar), portanto, são religiões em construção.

Palavras-chave: Diversidade, Religião, Afro-brasileira, Diálogo, Inter-religioso

* Especialista em Ciências da Religião – PUC/SP Professor na Faculdade de Teologia Umbandista aratish@uol.com.br

*Nas Religiões (Afro)Brasileiras,
o conhecimento traz sabedoria,
não soberbia. (Pai Rivas)*

1. Introdução

Esta comunicação faz referência a uma das provocações afirmadas na justificativa deste Congresso. Ali encontramos o seguinte argumento: “Quem é o Deus desta nossa sociedade plural? É a fonte e o horizonte de sentido ou um dos muitos “ídolos” fabricados pelo indivíduo pós ou hipermoderno?”

Transparece nesta colocação o jogo retórico dualista entre singularidade e pluralidade – Deus no singular e “ídolos” no plural. As alternativas propostas na resposta claramente associam a pluralidade a “ídolos” e a assertiva retoma, nas entrelinhas, o velho dilema de opor “verdade absoluta” / “único caminho” / “única porta” a “meias verdades” / ilusões / falsidades. De pronto, a pluralidade fica problematizada e associada à noção de “ídolos”. A diversidade (pluralidade) das sociedades humanas é um fenômeno muito antigo, no Oriente e no Ocidente. Não vamos também entrar no mérito do pouco valor teológico e sociológico de uma proposição de *principium exclusi tertii* para a compreensão dos fenômenos humanos, um debate que nos parece cada vez mais anacrônico diante dos avanços da Hermenêutica e frente ao consenso sobre uma obviedade: o Homem é diverso e plural tal qual a Natureza e o Cosmo. Interessa-nos aqui apontar para a exequibilidade de uma cultura de paz e de pluralidade de diversidades¹ vivenciada por estas religiões, marcada pela convivência respeitosa entre pluralidades de representações do Sagrado.

Tal exemplo de convivência entre diversos, importante lembrar, foi construída apesar de toda a pressão social, cultural e religiosa contrárias a esta cultura de paz². Nossa comunicação pretende recuperar, então, algumas das características fundamentais deste campo, que foram e são significativas na experiência de convivência respeitosa e fraterna intra, inter-religiosa, sintonizadas com uma sociedade crescentemente diversa e complexa, como a brasileira.

¹ O termo “pluralidade de diversidades” ao invés de pluralidade somente, nos parece mais adequado para caracterizar a grande variação de manifestações religiosas (ou caminhos sagrados) encontradas neste Campo.

² Não estamos aqui negando a existência de pequenos grupos ou de indivíduos que instrumentalizaram ou instrumentalizam estas religiões, fazendo delas mero casuísmo para justificar suas posições. O apelo a ressentimentos raciais, étnicos ou religiosos não tiveram e não tem base de sustentação doutrinária ou teológica nestas comunidades. Frases do tipo “nem todos os negros são meus irmãos e nem todos os brancos são meus inimigos” estão totalmente divorciadas e completamente distanciadas de qualquer processo iniciático reconhecido como legítimo pelas diferentes comunidades. São subprodutos de posições etnocêntricas e, normalmente, exógenas às doutrinas e práticas religiosas destas tradições.

2. O Campo Religioso (Afro)Brasileiro

Este campo é reflexo da formação de nosso próprio povo, por meio do processo de mestiçagem e das interpenetrações culturais de três etnias básicas: autóctone brasileira, africana e indo-européia, no contexto de globalização mercantilista e da formação capitalista e mundialização das culturas. Assim, a partir do século XVI, diferentes divindades passaram a fazer parte do cotidiano dos habitantes do Brasil: Tupã, Jaci, Rudá, Sumá, Anhangá, Xandoré, por exemplo, passaram a conviver com Voduns, Inkisses, Orixás, Deus e santos católicos, entre outros. Abaixo um quadro sintético de equivalências e atributos.

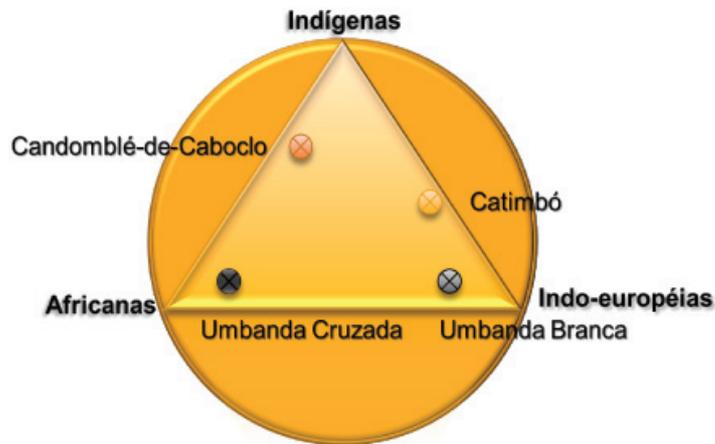
Cristã	Jeje-Mina	Nagô-Queto	Congo-Angola	Atributos
Deus	Hunsó	Olorum	Zâmbi(apungo)	
Demônio(?)	Lebá	Exu	Bambojira/ Pombaiira	
Santo	Vodum	Orixá	Inquice	
Sr. do Bonfim	Liça	Oxalá	Lemba	= divindade maior
S. Gerônimo	Hevioço	Xangô	Zazi	= trovão
S. Benedito	Agué	Ossaim	Catendê	= medicina
S. Roque /S.Lázaro	Xapatá	Xapanã	Quingongo	= doenças de pele
S. Antônio	Gum	Ogum	Roxomucumbe	= guerra
S. Jorge	Aguê	Oxóssi	Congombira	= caca
Sra. das Candeias	Aziri	Oxum	Quissimbe	= águas doces
Sra. da Conceição	Azirito boce	Iemanjá	Dandalunda	= águas salgadas
Sta. Bárbara		Iansã	Bamburucema	= fogo
S. Bartolomeu	Besseim	Oxumaré	Angorô	= arco-íris
S. Francisco	Locô	Iroco	Tempo	= árvores
Cosme e Damião	Hoho	Ibêji	Vunje	= gêmeos

Fonte: Castro(2005:86)

O problema deste tipo de tabulação é a insuficiência em dar conta do fenômeno das equivalências produzidas no Brasil. Tal quadro, quando muito, serve apenas para algumas referências na Bahia e muito provavelmente para uma pequena parte dela, senão vejamos. A figura de Exu, por exemplo, é sincretizado com S. Bartolomeu na Bahia e S. Antônio no Rio de Janeiro, portanto não necessariamente com o diabo (talvez para os mais apegados ao cristianismo). O Orixá Ogum é outro exemplo, sincretizado com S. Jorge no Rio, São Paulo, Recife e na Bahia com S. Antônio. Porém, a lista aumenta com Obaluayê, Omulu, Oxum, Yemanjá, Oxossi, entre outros. Em resumo, a categorização se modifica muito por influências regionais no quadro de equivalências simbólicas, inclusive, não haveria como ter certeza de que estas relações não tenham se alterado ao longo da história. Tudo leva a crer que hipóteses de invariabilidade destas equivalências são uma improbabilidade.

O processo de criação destas identidades religiosas se iniciou no contexto pré-moderno, colonial sob o jugo da escravidão e do padroado. Segundo Rivas Neto (2012)

estas identidades estão em processo e neste campo religioso, o Sagrado se constituiu de forma assimétrica³, como pode ser observado no diagrama abaixo.



Aqui, de forma didática, podemos observar alguns exemplos de religiões Afro-Brasileiras, que por diferentes distanciamentos e aproximações de suas três matrizes formadoras, produziram a diversidade deste Campo. Assim, apenas para efeitos didáticos de compreensão, o Candomblé-de-Caboclo apresenta em sua composição mais aproximações entre as raízes africanas e indígenas brasileiras, do que o Catimbó que se aproxima mais do universo indo-europeu católico. Da mesma forma que a Umbanda Branca se aproxima mais do universo católico/kardequista do que a Umbanda Cruzada que se aproxima mais das raízes africanas.

Mostramos aqui apenas quatro exemplos, mas há uma verdadeira plêiade delas (não apenas de Umbanda e Candomblé): *Calundus, Batuques, Macumbas, Xambás, Catimbós, Pajelanças ou Encantados, Pena e Maracá, Toré, Xangô, Vodum, Jurema, Mina de Caboclo, Candomblés – Ijexá, Jêje, Jêje-Mahin, Jêje-Ijexá, Ketu, Angola, Congo* e etc. - *Candomblés de Caboclo, Jarês, Tambor de Mina, Tambor da Mata, Umbandas – Traçada, Branca, Cristã, Oriental, Iniciática, de Mesa, Umbandaime* e etc. - *Embandas e Quimbandas*, entre tantas outras.

Fica claro, então, que na construção deste Campo religioso, diferentes divindades passaram a dialogar no mesmo espaço sagrado. Não estamos aqui nos referindo à dupla ou múltipla pertença, mas ao fenômeno de resignificação dos conteúdos hibridizados de diferentes tradições religiosas, realizados por diferentes sincretismos, convergências ou novas sínteses⁴. Esta reconstrução e reconciliação dos sagrados foram pos-

³ Existiram diferentes fatores que contribuíram para essa assimetria, além da repressão religiosa. Concorreram também a política de colonização desuniforme do território - com o avanço descontínuo na interiorização -, a distribuição não homogênea do fluxo de escravos, de diferentes origens, em diferentes regiões do Brasil, são alguns deles.

⁴ Estes intrincados processos foram bem explorados por Sérgio Ferretti na obra *Repensando o Sincretismo* (1995), em pesquisas sobre o Tambor de Mina do Maranhão.

síveis pela ressemantização de significados dos símbolos e das práticas rituais originárias, dando-lhes novos sentidos para os novos contextos, permitindo que o caminho espiritual de seus prosélitos fosse mais aberto à diversidade e ao diálogo inter-religioso e intercultural, conseqüentemente, mais tolerante com a pluralidade e diversidade presentes no mundo. Vejamos sinteticamente quais elementos, princípios estruturantes, que concorreram para que esta unidade aberta de diversidades (Rivas Neto, 2012) pudesse produzir a convivência respeitosa (não apenas tolerância) para com a diversidade social e religiosa.

3. Elementos Estruturantes

3.1 Multireferencialidade

Estas religiões não foram transplantadas para o Brasil, nasceram aqui, mestiças de diferentes etnias. O Candomblé não existia em África, é uma criação brasileira que acolheu diferentes divindades, que pertenciam a diferentes nações africanas, num mesmo espaço sagrado - Nanã Burukun é originalmente um Vodum que foi elevado à condição de Orixá, por exemplo. A linguagem ritualística, língua-de-santo, também carrega marcas dos diferentes falares africanos mestiços legados do período colonial: nos ritos jeje-mina celebra-se em *ewe-fon*, nos nagô-queto em *nagô-iorubá*, nos congo-angolas em *quicongo-quimbundo*, à elas são acrescentados o português brasileiro e o tupi-guarani. Isto pode ser observado na linguagem ritualística.

Apresentamos abaixo trechos que ilustram este fato (retirado do livro de Barcellos de 2011).

CANDOMBLÉ DE CABOCLO
Eu é índio eu é branco e africano
No terreiro eu é caboclo sim senhor
no terreiro eu é caboclo brasileiro

GUARDIÃO
Mavile Apavenã, Mavile Apavenã...
Mavile Apavenã, Mavile Apavenã...
A sua aldeia, Indaue
Mavile Apavenã...
Mavile Apavenã, Mavile Apavenã
A sua aldeia, Indaue
Mavile Apavenã

Mavile - tipo, qualidade de aluvaia
Apavenã - qualidade de aluvaia também
Indaue - pênis da fertilidade

PEMBA
Com licença e, e com licença
com licença de nzambi-apongue,
com licença, aueto

Nzambi-apongue= divindade suprema
Aueto= assim seja

KABILA
Arue, caçador,
Lambaranguani mató-sumaé,
tauamin.
Arue, caçador,
Lambaranguani mató-sumaé,
tauamin.

Sim, caçador...caça pra vários
que te parabenizam pela sobra
(fatura).
que te aceitam.

NZAZE
5 - O Nzaze que vem de Angola
Kabokô, marakaiá,
Nzaze tíramasi.
Nzaze que vem de Angola

O Raio que vem de Angola
É pura invasão que nos toma. (Nos
fascina, apaixonou)
É o Raio da paixão
O Raio que vem de Angola

3.2- *Policêntricas*

Não houve e não há um centro único de produção, legitimidade ou hegemonia para este campo religioso. O surgimento destas religiões ocorreu em vários pontos do território brasileiro e, até onde apontam as pesquisas, em épocas distintas. A complexidade de suas estruturas teológicas sugerem um desenvolvimento marcado por influências dos ciclos econômicos, das imigrações e migrações e das características regionais de ocupação. Embora, o processo de marginalização e perseguição pela religião e culturas oficiais, induziram-nas a copiar o modelo kardecista de federalização em busca de proteção, sua ação tendeu a se limitar ao auxílio jurídico contra as investidas policiais. Por meio das federações, alguns grupos tentaram uniformizar, codificar ou segregar determinadas práticas, mas seu sucesso foi pífio. Por fim, na área cultural, apesar do “nagocentrismo” da produção acadêmica nos estudos das Religiões Afro-Brasileiras (Dantas, 1988) ter tentado interferir nas relações intra-religiosas e no imaginário acadêmico e popular sobre este Campo religioso, seu êxito também foi relativo. Por vezes ainda, a diversidade deste campo é inviabilizada pelo reducionismo dualista midiaticizado apenas em Candomblé (essencialmente africano Queto e baiano) e Umbanda (“branca”, essencialmente carioca e cristã). Os estudos mais recentes, felizmente, têm questionado e revertido esta posição.

3.3- *Construção Coletiva*

Estas religiões não foram reveladas, também não tem mártires ou profetas, portanto, devem ser produtos de uma longa construção coletiva, provavelmente desdobramentos de cultos domésticos. Há uma lacuna enorme na literatura acadêmica sobre as origens de todas estas religiões, em parte pela falta de dados e, porque seu estudo começou tardiamente com Nina Rodrigues e porque a maioria das pesquisas se concentrou e se concentra ainda nos três terreiros de Salvador: Engenho Velho, Gantois e Axé Apô Afonjá. Mesmo com todas as pesquisas realizadas, não é possível afirmar com absoluta certeza de que todos os Candomblés teriam se originado no *Ilê Iyá Nassô Oká* (também conhecido como a Casa Branca do Engenho Velho). Da mesma maneira, seria uma temeridade afirmar o Candomblé de Caboclo surgiu posteriormente ao Candomblé dito nago. O problema de se estabelecer uma origem precisa reforça a hipótese de construção coletiva. No entanto, algumas “Escolas Espirituais” (Rivas Neto, 2012) e não o conjunto delas, principalmente as mais próximas ao cristianismo, criaram seus “mitos de fundação”. Este é o caso da umbanda de Zélio Fernandino de Moraes, do Rio de Janeiro, cujo “mito midiático” pretendeu fundar a Umbanda, mas além de não ser reconhecido pela comunidade religiosa em geral, tal “mito” foi amplamente investigado e desconstruído por Giumbelli (2002), Oliveira (2008) e Rivas (2008).

3.4- *Tradição Oral e Iniciação*

Estas religiões são de iniciação, que é um processo de internalização de vivências e conhecimentos, mediados pela interlocução entre o sacerdote ou sacerdotisa com o iniciando(a).

Não existe assim um livro, uma receita, pois cada indivíduo é único, tem seu tempo e seu próprio caminho. A iniciação se faz da boca do mestre ao ouvido do prosélito. A vivência e a experiência são intransferíveis e únicas, portanto, não são possíveis de serem generalizadas e homogêneas, conseqüentemente, não podem ser codificadas e traduzidas em fórmulas.

A tradição oral é uma metodologia, que não resulta da limitação de capacidade ou de recursos técnicos do sacerdote ou mestre, mas uma opção epistemológica consciente. O iniciando procura um mestre, um sacerdote, por um ato de livre vontade e com seus próprios pés se propõe a trilhar uma jornada, que é só sua. Liberdade e autonomia são os pilares do processo de iniciação. Então, tal jornada é variável dependente da capacidade de internalização de vivências e conhecimentos do prosélito e do tempo (pode demorar vidas). Em síntese, a articulação entre liberdade, iniciação e tradição oral são fundamentos que não se coadunam com teologias apocalípticas, salvacionistas ou de ações missionárias.

3.5- *Inclusão Total*

Não há distinção de gênero, orientação afetivo-sexual, de crença, classe social, cor ou etnia. Logo, este campo religioso está completamente sintonizado com as mudanças do mundo contemporâneo, que assumiu sua diversidade e tem por bandeira a expressão desta mesma diversidade.

3.6- *Continuum do natural ao sobrenatural*

Para elas, o homem precisa se integrar com ele mesmo, com a alteridade (o outro), com a coletividade, com a Natureza e com o Sagrado. Não haveria então uma solução de continuidade entre o homem, o natural e o sobrenatural. Nesse sentido, a ecologia é, de certa forma, algo estranho, pois, *Kosé euê kosi Orixá*, provérbio que significa: sem folha, sem Orixá. A Natureza não é para ser preservada para melhor ser explorada, pois ela mesma é expressão do próprio Orixá.

Outra grande revolução teológica, promovida por estas religiões na sociedade brasileira, foi reabilitar a importância da comunicação interdimensional (apesar da perseguição cristã e de parte da classe médica), entre o plano humano e o mundo sobrenatural, via possessão ou manifestação (mediunidade). Permitindo a interlocução do homem ainda na dimensão da natureza com seus ancestrais terrenos e com as potestades divinas do plano imaterial. Restabeleceram a pluralidade e a diversidade de comunicação deste *continuum* do Sagrado aos homens e o dogma de “uma única via de acesso”.

3.7- *Religiões em Construção*

Sem um código sagrado único e, portanto, sem a última pergunta e conseqüentemente sem a última resposta (Rivas Neto, 2012), estas religiões plurais e diversas estão em constante

processo de construção e reconstrução. Tudo isto num país de dimensões continentais, com um sem número de culturas regionais nas quais muitas delas foram engendradas. Tais fatos impõem algumas ressalvas importantes para os estudos acadêmicos, sejam na área da antropologia e sociologia, como também para a teologia do campo afro-brasileiro. A primeira delas é que dos estudos de caso não se pode extrapolar, sem o devido cuidado e com as necessárias ressalvas, conclusões ou leis para o conjunto ou mesmo para um segmento delas, no qual o grupo pesquisado está inserido. Sem essas considerações, facilmente se extrapolam generalizações ou reducionismos errôneos⁵. A segunda, o fato de que a atualidade das pesquisas e da literatura acadêmica se exaure com muita rapidez, da mesma maneira que os modelos teóricos extrapolados de outras culturas para explicar as nossas também se tornam obsoletos, sinal claro de como este campo religioso se aproxima da chamada pós-modernidade. Ainda assim, tal aproximação não implica em fazer *tábula rasa* de suas origens, nem tão pouco justifica qualquer discurso etnocêntrico⁶ de suas raízes, são tradições de releituras e não mera repetição de dados e representações de um passado já extinto. São tradições, sim, mas em mudança.

4. Conclusão

As Religiões (Afro)Brasileiras são exemplos de resiliência aos preconceitos, vencendo as perseguições religiosas e sociais no Brasil. Souberam encontrar formas pacíficas e fraternas de convivência com sua própria diversidade, sem cair nas armadilhas dos discursos de confronto ou de extremismo. Os fatores elencados acima devem ter concorrido decisivamente para que este campo religioso se mantivesse como uma unidade aberta de diversidades (Rivas Neto, 2012) e convergiram para criar uma cultura de paz e de convivência respeitosa (não apenas tolerância) para com a diversidade social, cultural e religiosa presentes no Brasil.

São paradigmáticas também na conciliação entre tradição e transformação, mantendo-se sintonizadas com as mudanças nos contextos sociais, culturais e religiosos. Não por acaso, muito recentemente, conquistaram a plena isonomia frente às demais confissões, com o reconhecimento do Ministério Público, por meio do MEC, de sua primeira faculdade de teologia – Faculdade de Teologia Umbandista – reconhecida pela Portaria Nº 163, de 16 de abril de 2013, publicado no DOU nº73 de 17 de abril de 2013.

⁵ Um exemplo primário deste tipo de erro é concluir, após a verificação empírica de que em vários terreiros de umbanda pesquisados encontrou-se influência cristã, de que a Umbanda é cristã. Este mesmo exercício pode ser estendido ao segmento dos candomblés, em que alguns grupos mais midiáticos podem ter influência nagô, mas isto não autoriza a extrapolação de que o Candomblé, como um todo, é nagô ou muito menos de que o “ioruba é inevitável”. Da mesma forma que existindo pontos de semelhança entre Orixás, Voduns e Inkesses, isto não autoriza a dizer que são iguais, ou de se suprimir suas diferenças reduzindo-os a qualquer um deles. Portanto, qualquer codificação deste campo religioso ou de um dos seus segmentos, implicaria na homogeneização unilateral do mesmo, representando um ato de violência contra estas tradições, no que há nelas de mais básico: diversidade e liberdade.

⁶ Todo grupo étnico, religioso ou não, corre o risco de enveredar por discursos ortodoxos e comportamentos etnocêntricos, com autoexclusão, fundamentalismos e formação de seitas, e partidos ou governos extremistas e busca de hegemonia. Os exemplos podem ser encontrados ao longo de toda história da humanidade, com consequências nada felizes.

Em resumo, construíram seu espaço na sociedade brasileira sem enveredar pelos descaminhos da “pureza” ou da “única porta”, que sempre produzem discursos de exclusão e etnocentrismos. Ao contrário, criaram identidades por inclusão, híbridas, sincréticas, mestiças de espíritos.

Referências

- AVEZEDO, Célia Maria Marinho de. **Anti-racismo e seus paradoxos**: reflexões sobre cota racial, raça e racismo. São Paulo: Annablume Editora, 2004.
- BARCELOS, Mario César. Jamberesu. **As cantigas de Angola**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1985.
- BRAGA, Julio. **Candomblé**: Tradição e Mudança. Coleção Etnobahia. Salvador: P555 edições. 2006
- BROWN, Diana. **Uma história da Umbanda no Rio**. In: Brown, Diana & Negrão, Lisías et al (orgs). “*Umbanda e Política*”. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- CANDAU, Vera Maria. Sociedade multicultural e educação: tensões e desafios. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). **Cultura(s) e educação**: entre o crítico e o pós-crítico. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009
- CASTRO, Yeda P. **Das línguas Africanas ao Português Brasileiro**. Disponível em: https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:7oXRzfTXJvYJ:www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n4_p81.pdf&hl=en&g_hl=&pid=bl&src=ADGESqUd6pCmqlBQEXnDhOjrc3gODdviYG8aCj2MWD2NRhQgM6HvI0sI_oe2P4s1AYigfSD3mcwKCuWF_CenBm7yyka0paJlhJw0hlWR69-ndO55tVxrwe&sig=AHIEtbSpzhcecyQosu9PJptOp3EGB-zAew Acesso em 12/05/2013
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Pallas, 2009.
- DANTAS, Beatriz G. **Vovó nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- GIUMBELLI, Emerson. “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In **Caminhos da Alma** – Memória afro-brasileira. Vagner Gonçalves da Silva (organizador). São Paulo. Summus, 2002.
- FRY, Peter. **A persistência da raça** – Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2005.
- RIVAS, Maria Elise. **O mito de origem**: Uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico. 2008. Disponível em: <http://www.ftu.edu.br/ftu/producoes-academicas/monografias/monografias.html> Acesso em : 30/05/2013.
- RIVAS NETO, F. **Escolas das Religiões Afro-brasileiras**: tradição oral e diversidade. São Paulo. Arché Editora, 2012.

RITUAIS E PRÁTICAS COTIDIANAS PARA A MANUTENÇÃO DA SAÚDE EM UMA COMUNIDADE DE MATRIZ AFRICANA

*Daniela dos Santos Barbosa**

Resumo: *O presente trabalho pretende esboçar as primeiras constatações etnográficas sobre o itinerário terapêutico dos médiuns e fiéis da Comunidade Espiritualista Alvorada, espaço situado em um condomínio residencial na região sudeste do município de Juiz de Fora. Tal comunidade se utiliza do conhecimento e manipulação do sagrado proveniente de várias matrizes religiosas, em especial as afro-brasileiras (candomblé, umbanda, encantaria, pajelança, spiritismo, catimbó, jurema e esoterismo) como intervenção para a manutenção da saúde e cura de doenças físicas e espirituais. Há diversas interpretações acerca dos mitos, ritos, rituais nas religiões de matriz Africana, em especial os ligados a práticas de cura. Estudar as práticas rituais (banhos, rezas, defumações e outros) e mitologias envolvidas na produção do bem-estar físico, mental e espiritual é importante, tendo em vista a precária oferta e qualidade dos serviços de saúde convencionais no Brasil. A partir de entrevistas e observação sistemática na comunidade, serão estudados alguns dos sentidos atribuídos e interpretados, principalmente pelos médiuns, à manutenção da saúde física, espiritual e emocional, e sua ligação com rituais e mitologias das religiões de matriz africana.*

Palavras-chave: *itinerário terapêutico, religiões afro-brasileiras, cura e cuidado.*

Introdução

O desejo de estudar um terreiro enquanto espaço de terapias alternativas emergiu através do contato e convivência com um grupo privilegiado em relação ao mundo letrado e aos bens materiais, e que ao mesmo tempo, vive intensamente as tradições africanas em um contexto mesclado pela natureza enquanto possibilidade de relações e comunhão entre os indivíduos e o cosmos, e uma sociedade urbanizada e traduzida pelos anseios e mediações modernas. Talvez pareça contraditório na atualidade, com tantas especificidades da medicina ocidental, pesquisar a medicina tradicional disponibilizada a quem procura esporadicamente ou faz parte do contexto de uma religião afro-brasileira, mas é notório o crescente interesse de olhares antropológicos e psicológicos voltados a esse campo.

* Mestranda em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – PPCIR/UFJF. danibarbosa75@yahoo.com.br

Um dos momentos mais significativos na construção da presente pesquisa ocorreu durante um conselho recebido nos primeiros contatos com o grupo: “largue um pouco dos livros e aprenda através da observação e experiência”¹. Isso sem dúvida demonstrou a importância que a tradição oral e os conhecimentos transmitidos entre as relações de parentesco possuem, e ao mesmo tempo reforçou a ideia de singularidade que cada terreiro possui em suas tradições.

Não seria possível, descrever todas as ações cotidianas em um breve texto e tampouco se pretende violar os segredos que o terreiro confere em seu interior. Entretanto, é evidente que na relação constante entre individual, coletivo e natureza, concebida como divindade, é que se conjugam as ações em benefício da saúde e bem estar de quem adere ao universo afro-brasileiro. “[...] na concepção tradicional africana, o projeto maior da vida do homem é encontrar o equilíbrio, a harmonia entre o homem e a natureza no Universo. Mesmo engajado na obra moderna de transformação, sempre guarda certa docilidade profunda com a natureza” (DOMINGOS, 2011, p. 2).

Por esse viés é possível compreender que o tratamento via religião é iniciado a partir da adesão dos indivíduos que buscam a cura e/ou soluções para seus problemas, visto que todas as ações são norteadas através do princípio de interação entre o homem, seus ancestrais e o universo.

Em um primeiro momento será necessário abordar algumas peculiaridades do universo religioso brasileiro, visto que o contato entre as diferentes matrizes, que aqui se instalaram, ocasionaram (re)interpretações e (re)significações relevantes para se compreender a constante busca de intervenções religiosas e espirituais para a solução de problemas e doenças do cotidiano.

Em seguida, serão abordados a tradição africana e o cuidado disponibilizado aos frequentadores, em especial os médiuns, e as peculiaridades inerentes à adesão à Comunidade Espiritualista Alvorada - sua atuação enquanto campo que manipula diferentes matrizes religiosas para a obtenção do equilíbrio entre homem-natureza-divindade. Dessa maneira, talvez seja possível interpretar alguns dos sentidos atribuídos pelos indivíduos à saúde e doença no transcorrer de suas trajetórias de cuidado, ou itinerários terapêuticos, dentro da comunidade e de que maneira o fato de pertencer ao universo “alvoradista” intervém nas posturas e vivências individuais e sociais.

1. Os terreiros como espaços de terapias alternativas

O campo religioso sofre intensas transformações, é marcado pelo contato, fricção e porosidade entre diferentes culturas, terapêuticas, visões de mundo, concepções de

¹ Conselho recebido pelo sucessor e também Babalorixá, filho do senhor Fernando Sacchetto Filho, fundador da Comunidade Espiritualista Alvorada.

saúde e doença, e muitas pesquisas se empenham em interpretar todas as manifestações encontradas em uma sociedade que é marcada pela pluralidade.

Dentre um vasto número de religiões hoje reconhecidas, existem aquelas que inicialmente modelaram o crer e o fazer religioso da população brasileira, como o catolicismo oriundo de Portugal, as crenças indígenas, as religiões de matrizes africanas – inicialmente sem denominações específicas, e posteriormente o Candomblé e a Umbanda – e o Kardecismo procedente da França (BASTIDE, 1989; BERKENBROCK, 2007; CARNEIRO, 1991; PRANDI, 2004; SILVA, 2005).

As manifestações indicadas merecem destaque, pois os diferentes processos de sincretismo(s)² ocorridos entre elas funcionaram como mecanismos que deram origem a uma particular característica do povo brasileiro: a utilização de diferentes práticas mágico-religiosas que atendam às demandas da vida cotidiana, trazendo, ao mesmo tempo, alívio das dores e aflições ligadas ao corpo físico e ao espírito.

Nesse sentido é relevante refletir sobre a relação entre os indivíduos e a constante busca por soluções físicas e espirituais dentro das várias religiões apontadas. No catolicismo os fiéis fazem promessas aos santos de sua devoção para resolver seus problemas e enfermidades. No Kardecismo as doenças de ordem espiritual podem ser tratadas através dos passes magnéticos. Nas religiões afro-brasileiras, que também contemplam elementos ameríndios, o equilíbrio pode ser atingido através do contato e troca entre seres humanos, natureza, divindades e antepassados (BOBSIN, 2003).

Segundo Bobsin “para a maioria do povo brasileiro, especialmente para as camadas populares excluídas, as práticas terapêuticas mágico-religiosas foram e são uma constante [...]” (2003, p. 40). Embora a frequência de tais práticas não seja observada somente nas várias religiões disponíveis no mercado, mas também nos centros de tratamentos alternativos do tipo Nova Era (TAVARES, 2003), tal característica pode ser percebida no que se refere à oferta e demanda dos serviços de cura realizados por terapeutas religiosos que se utilizam da natureza e objetos sagrados como intervenção. O fato é que esses profissionais estão presentes no mercado e ganham visibilidade em estudos e pesquisas acadêmicas, ao mesmo tempo em que são reconhecidos pela população atendida (GOMBERG, 2011; MONTERO, 1985; RABELO, 2010).

Vale ressaltar que entre clientes e pacientes de cura se constrói uma relação que dá um sentido diferente à enfermidade. De acordo com Rabelo “o sucesso das terapias religiosas está em sua capacidade de mudar a maneira como os doentes compreendem e se posicionam frente às suas aflições” (2010, p. 3) e dessa maneira também podem modificar hábitos e pensamentos provocados pela doença manifestada.

É importante abordar as práticas e estratégias dos indivíduos que buscam solução para suas enfermidades e problemas da vida cotidiana³, compreendidos como itine-

² Ver BERKENBROCK (2007, p. 132-142).

³ Ver GERHARDT (2006, p. 1).

rários terapêuticos, no intuito de se entender a eficácia da oferta dos serviços de saúde disponíveis (convencionais e/ou tradicionais) e principalmente interpretar as narrativas dos sujeitos que constroem suas trajetórias de cuidado a partir de suas vivências pessoais, familiares ou de pertencimento a outros microgrupos específicos – como, por exemplo, o religioso afro-brasileiro.

A frequência em um terreiro, seja de umbanda ou candomblé, exige que os indivíduos atentem para concepções de mundo e natureza, bem diferentes do contexto social ocidental, no qual a tecnologia e o imperativo do individualismo perdem espaço para a tradição e a solidariedade comunitária. Pertencer a uma matriz afro-brasileira significa lançar mão de signos e significados ritualísticos para o alcance do equilíbrio com o mundo espiritual e com as energias provenientes da natureza - e isso em primeiro lugar requer o cuidado com o corpo físico e mental, que é a morada das divindades e antepassados. Estélio Gomberg em sua pesquisa sobre Encontros Terapêuticos em um Terreiro de Candomblé em Sergipe interpreta o discurso nativo ressaltando que:

Os binômios saúde e doença, equilíbrio e desequilíbrio aparecem no discurso do grupo como alternativas a serem buscadas no intuito de restabelecimento da ordem individual. Se a saúde para o *povo de santo* supõe uma complexidade que extrapola os limites do simples bem-estar físico, esta deve ser pensada como um campo ordenador que confere ao indivíduo iniciado uma diretriz de comportamento, ou, em seu próprio dizer “o Candomblé dá régua e compasso” (2011, p. 141).

Dessa maneira a doença é vista como um sintoma de desordem entre o mundo físico e o espiritual, proporcionando legitimidade ao tratamento via religião e ao indivíduo/fiel um comportamento que prevê a ordenação das suas experiências de enfermidade. O que outrora era problema para o médico resolver passa a ser de responsabilidade do próprio indivíduo, que ao modificar as suas ações frente ao cuidado recebido apreende concepções de bem estar dentro da noção equilíbrio/desequilíbrio.

É importante ressaltar que o presente trabalho não pretende desqualificar ou sobrepor os conhecimentos tradicionais aos convencionais sobre doenças e seus diversos tratamentos, mesmo porque não é incomum ouvir relatos de que tratamentos via hospital e terreiro podem caminhar juntos. Embora seja notória a precariedade dos serviços de saúde convencionais no Brasil, principalmente em se tratando da oferta pública, o que nos interessa observar é o sentido que a religião proporciona àqueles que transcorrem seus itinerários terapêuticos dentro desse universo em particular, e como tais experiências e escolhas influenciam na maneira de vivenciar as aflições em um contexto social mais amplo.

2. Comunidade Espiritualista Alvorada

2.1 Tradição e cuidado

A entrada do pesquisador em seu campo de observação, principalmente em se tratando do objeto religião, é um momento peculiar, no qual se estabelecem relações ime-

diatas (positivas ou não) entre atores e espectador. Esse fator merece ser destacado, pois é necessário desconstruir muitos valores e julgamentos adquiridos através de leituras prévias e vivenciar aquilo que se apresenta como um universo particular que se deseja desvendar. Em se tratando de uma religião de matriz afro-brasileira, mas que também se utiliza de outros conhecimentos no campo da magia, é necessário abrir mão da tentativa de classificar os rituais em relação às matrizes citadas. Isso porque se trata de uma religião de aprendizagem oral, em que os ensinamentos são transmitidos através de experiências pessoais e coletivas – entre rituais, reuniões e conversas informais – sem a preocupação de se descrever a procedência de determinada aprendizagem religiosa.

A escolha da Comunidade Alvorada como objeto de pesquisa foi motivada através da observação do cuidado disponibilizado à população atendida pela comunidade⁴. Tal cuidado é realizado através do conhecimento e manipulação de elementos sagrados oriundos de várias matrizes religiosas (Candomblé, Umbanda, Encantaria, Pajelança, Espiritismo, Jurema, Catimbó e esoterismo) conjugados no mesmo espaço configurando essa religião comunitária.

Situada em um condomínio residencial no bairro Retiro, região sudeste de Juiz de Fora, a Comunidade Alvorada foi fundada no ano de 1989 por Fernando Sacchetto Filho, juiz aposentado que possui uma trajetória mediúnica (capacidade de incorporar espíritos) de mais de cinquenta anos, orientada principalmente por um de seus mentores espirituais, Caboclo Pena Branca. A este mentor, atribui-se a recepção de toda a aprendizagem religiosa e o próprio nome Comunidade Espiritualista Alvorada - justificado pela presença de várias matrizes religiosas no mesmo espaço.

No interior da pluralidade das matrizes e elementos religiosos anteriormente apontados é possível enfatizar como mecanismos de cura e tratamento os diversos banhos indicados para a manutenção da saúde dos médiuns e frequentadores, além de rituais e obrigações indicados para o fortalecimento dos laços de pertencimento, e conseqüentemente, para o bem estar individual e coletivo. O contato com o mundo espiritual é obtido através da oferta destinada aos orixás, participação em festas e eventos, e também da manutenção da saúde física e espiritual. Nessa dinâmica, o indivíduo em busca da plenitude deve estar em contato e equilíbrio com a natureza, pois é dela que subtrai a própria subsistência, sendo necessário o respeito e o cuidado.

Os alimentos, a manipulação e utilização de elementos naturais, como as ervas, são essenciais nas religiões de matrizes afro-brasileiras; um conhecimento herdado através das religiões indígenas e também dos povos de origem africana que privilegiam a natureza como suporte e manutenção da comunicação entre o universo físico e espiritual. Na Alvorada, os elementos que perpassam os rituais são utilizados para o alcance da cura, iniciação religiosa, magia ou como fonte para o equilíbrio entre homem e natureza. A

⁴ Tal cuidado é percebido desde o processo de adesão, à disciplina da casa - que propõe uma diversidade de comportamentos e rituais – descritos no decorrer do presente artigo.

sabedoria sobre a colheita e manipulação das ervas, assim como as suas propriedades e indicações são de conhecimento do Babalorixá⁵, e também, de familiares e médiuns antigos da casa, e dessa maneira o cuidado pode se estender a toda população atendida – hoje, cerca de 80 médiuns e 300 frequentadores regulares, e em sua maioria, provenientes de camadas sociais mais favorecidas e com acesso à instrução.

A interferência das divindades como os orixás⁶ e os guias⁷ (como os caboclos, encantados, baianos, pretos velhos e exus) nos diversos tratamentos utilizados, tanto no que se refere aos banhos quanto aos passes e trabalhos (oferendas e despachos), é constante no universo Alvorada. No caso dos orixás, quando algo não vai bem com o indivíduo, é sinal de algum débito com as divindades que por ventura tenha trazido o desequilíbrio; do mesmo modo, o fato de deixar de cuidar dos orixás pode trazer enfraquecimento e/ou falta de axé – energia ou força vital que estabelece o equilíbrio entre homem e natureza/divindade⁸. Em relação aos guias espirituais, os problemas podem ser vistos por um viés diferente dos seres humanos (nesse caso, pelos agentes convencionais da saúde), visto que, segundo tradições afro-brasileiras, os diversos males do corpo e da alma podem ser fruto de algum trabalho feito, dívidas de outras encarnações, convivência com pessoas mal intencionadas e da frequência em lugares impuros ou que são focos de espíritos malfeitores⁹. Dentro da comunidade acredita-se também que as doenças do corpo provêm, principalmente, de más posturas frente ao cotidiano — falta de amor ao próximo, à espiritualidade e à natureza, falta de fé — e principalmente pela falta de mudança interior, ou espiritual, que é emergência no mundo atual.

A questão do cuidado à saúde dentro do espaço terreiro é um fator que merece investigação, pois no interior das experiências de cuidado se constrói uma rede de socialização e solidariedade focada na manutenção da saúde física e espiritual, além de priorizar o contexto de vida individual. É possível observar que o acolhimento e a escuta dos problemas individuais são dois dos fatores que influenciam positivamente na relação entre aqueles que procuram ajuda e aqueles que a oferecem. Na Alvorada todos recebem tratamento individualizado e o acompanhamento é feito durante as sessões e/ou trabalhos agendados para o alcance de determinado fim. Os médiuns e frequentadores são orienta-

⁵ Autoridade máxima do terreiro, ou pai-de-santo.

⁶ Forças da natureza divinizadas e responsáveis pela comunicação entre os dois níveis de existência: Orum, ou não palpável e Ayie, ou palpável (BERKENBROCK, 2007, p. 180-184).

⁷ Espíritos que marcam a ancestralidade brasileira em diversas matrizes religiosas como: candomblé de caboclo, tambor-de-mina, jarê, catimbó, umbanda, terecô, pajelança, encantaria, assim como outras reunidas sob a organização de Reginaldo Prandi em “A Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados” (PRANDI, 2004).

⁸ Ver BERKENBROCK (2007, p. 187).

⁹ Ver MONTERO (1985, P.117-181).

dos a tomar seus banhos através de receitas disponibilizadas mensalmente e cobrados em relação à disciplina proposta pela casa para a manutenção do equilíbrio e energias positivas. Segundo o Babalorixá, é necessário ter disciplina para o fortalecimento do axé (força vital que precisa ser sempre reestabelecida através do contato e cuidado com as divindades, participação em festas e rituais) da comunidade e conseqüentemente para o bem estar de toda a coletividade.

2.2 Rituais de adesão ao terreiro

O processo de adesão à Comunidade Espiritualista Alvorada requer disciplina dos fiéis e principalmente a desconstrução de visões e estereótipos que costumam circundar o imaginário comum em relação aos terreiros, principalmente as idas e vindas de espaços, muitas vezes públicos, nos quais religiosos transitam em busca de contato e comunicação com espíritos e forças da natureza – cemitérios, encruzilhadas, rios, cachoeiras, assim como outros.

Não se trata apenas de agendar uma visita ou receber o convite de um amigo, mas de passar por uma série de rituais que, na cosmovisão do grupo, são necessários para a limpeza do corpo, do espírito, e para o equilíbrio entre pessoa e divindade antes de frequentar o espaço.

Em se tratando de uma religião que compõe práticas de várias matrizes afro-brasileiras, serão descritos no presente trabalho alguns rituais da Umbanda e do Candomblé, visto que, embora distintos, é visível à interpretação a importância que tais matrizes possuem na conjugação do espaço Alvorada.

O ponto de partida para a adesão ao terreiro é o jogo de búzios, no qual Ifá¹⁰ revelará algumas passagens da vida do indivíduo, seus débitos para com os orixás e também conselhos em relação a comportamentos e vivências. É interessante observar que nesse momento também há o pedido de autorização das divindades para a entrada no terreiro e tal resposta nem sempre é afirmativa. Caso ocorra o consentimento, é comum a solicitação de alguma oferenda a ser entregue ao orixá de frente¹¹ ou para outra divindade que solicite o pagamento de alguma pendência do indivíduo.

Após o primeiro contato com o terreiro, e feitas as oferendas de ordem individual (caso haja tal solicitação), o fiel passa por um processo, ainda antes de frequentar o espaço, que segundo o Babalorixá são indicados para o equilíbrio do corpo e também limpeza do campo astral, ou espiritual:

¹⁰ Ifá: orixá da sabedoria e da consultação. Também chamado Orumilá. (BERKENBROCK, 2007, p. 442)

¹¹ Ou Orixá Pessoal. Ver BERKENBROCK (2007, P. 214)

Trabalho	Material utilizado	Procedimento	Finalidade
Tratar do anjo da guarda.	Vela de 07 dias e copo com água limpa.	Acender a vela em local alto, fora da cozinha e da área externa da casa. Colocar o copo com água na frente da vela.	Pedir ao anjo da guarda luz e proteção.
Limpar a residência.	Águas de Cravo, Verbena e Hisopo.	Durante 03 dias consecutivos, borrifar as águas – uma de cada vez – nos 04 cantos da casa, dos fundos para à frente.	Afastar eguns (espíritos de mortos); harmonização e purificação do ambiente.
Regularizar o sono	01 copo virgem, 01 pires virgem, 01 galho de arruda e 07 dentes de alho.	Colocar o copo com água limpa e o galho de arruda em cima do pires, de preferência na cabeceira da cama. Os dentes de alho devem estar dispostos ao redor do pires.	Regularizar o sono de quem sofre de insônia ou ansiedade para o descanso noturno.
Acender velas em uma igreja e tomar banho de contra-egum.	Um maço de velas brancas e banho de contra-egum.	Firmar e acender cada uma das velas em homenagem a entes falecidos – pedindo luz para todos. Chegar em casa e tomar o banho de contra-egum.	Afastar influências de pessoas próximas já falecidas.
Tomar banho de Oxalá.	Canjica doce; banho ou ervas de Oxalá.	Cozinhar a canjica doce e coar os grãos aproveitando toda a água. Esse banho deve ser misturado ao banho ou ervas de Oxalá.	Para o alcance de saúde e alegria.
Quebrar as forças dos inimigos.	Garrafa de cachaça	Quebrar a garrafa em uma encruzilhada, pedindo licença a Ogum.	Quebrar as forças dos inimigos e abrir os caminhos.
Abrir os caminhos	01 pote de mel, 01 garrafa de cachaça, 01 vela, 01 charuto e 01 caixa de fósforos.	Jogar mel nos quatro cantos de sete encruzilhadas seguidas e na última acender a vela, o charuto, e deixar abertos o pote de mel e a garrafa de cachaca.	Adoçar a vida e abrir os caminhos.

Após todos esses procedimentos a pessoa é convidada a participar das sessões de Umbanda, que ocorrem em dois sábados por mês previamente agendados. Como é expressivo o número de frequentadores, os mesmos são divididos entre as duas sessões e só podem mudar suas datas por algum imprevisto e mediante autorização do chefe do terreiro. Os frequentadores das sessões de umbanda são chamados por “assistência” e os nativos por “membros da corrente”. A participação da assistência na comunidade se resume às sessões de umbanda, trabalhos agendados para tratamento, cura e abertura dos caminhos. Nos rituais do candomblé, a frequência da assistência somente é permitida em festas abertas, como na cerimônia de saída da feitura do santo¹² ou no caso de alguma solicitação interpretada através do jogo de búzios – como obis, ebós e mesas de trato para

¹² Ver BERKENBROCK (2007, p. 213-220).

exu¹³. Já os membros da corrente, devem estar semanalmente no terreiro e também em todas as festas fechadas à assistência, além de rituais privados e coletivos - essa presença constante é justificada através da necessidade de aprender através da observação e vivência dentro da comunidade.

Os trabalhos nas sessões de umbanda se iniciam aos toques dos atabaques e à presença do chefe espiritual do terreiro, Caboclo Pena Branca. Pontos das 07 linhas da Umbanda¹⁴ são cantados em reverência e oração e também aos guias que irão trabalhar. Em geral, em cada sessão, trabalham cerca de quinze médiuns (entre homens e mulheres) e todas as pessoas da assistência recebem seus passes individualmente pelos médiuns incorporados por seus caboclos, encantados ou baianos. Antes de deixarem o espaço conversam com o Caboclo Pena Branca – entidade que designa os trabalhos a serem realizados e aconselhamentos seguidos. Todos recebem receitas de banhos a serem tomados até a próxima sessão e também um informativo mensal – *Clarim da Alvorada* - produzido pela própria comunidade¹⁵.

Em relação ao tema proposto pela presente pesquisa destacamos em um dos informativos um texto escrito pelo chefe da comunidade:

O Sentido da Vida: Nestes 52 anos de dedicação ao mediunismo e atendimento às pessoas que buscaram e buscam a caridade de meus guias, analisei as causas dos sofrimentos destas pessoas, suas angústias, mazelas físicas e espirituais, no desejo de ajudá-las. Muitas ajudei e continuo a ajudar junto com a espiritualidade da casa. Contudo, observei que todo mal, seja físico ou espiritual, provém da insatisfação da vida que a pessoa tem ou leva. Insatisfação por: falta de beleza, porque é gordo (a), falta de dinheiro, falta de amor, falta de sexo, falta de estudo, falta de emprego, falta de posição social, falta de fama, falta de sucesso, enfim, a eterna falta de alguma coisa. Pude também constatar que quando suprida aquela falta reclamada, surge logo a seguir outra, e assim, por diante. É necessário que as pessoas que buscam a ajuda da espiritualidade atentem para que a cura de seus males está na sua fé (convicção), na sua modificação através dos trabalhos realizados para afastar e anular forças maléficas, e com isto um novo aprendizado de vida através dos ensinamentos das entidades, facultando assim o crescimento espiritual. Com tudo isto, e mais a disciplina de limpeza astral do seu aura e do seu ambiente familiar modifica-se as ações do dia-a-dia que modificarão os resultados futuros, ou seja, a modificação do karma adquirido [...] (Dr Fernando de Lugum Edê – Babá Agbá)¹⁶.

¹³ De acordo com o fundador da comunidade o obi é um ritual que se dá de comer à cabeça, ou ori, necessário a todos os médiuns, visto que é um procedimento que visa o fortalecimento do indivíduo. A comida é oferecida ao orixá principal da pessoa. Os ebós são todas as ofertas e sacrifícios solicitados pelos orixás através do jogo de búzios. No trato para exu é montada uma mesa com bebidas e iguarias do gosto da entidade para que se alcance determinado objetivo, referente desde à vida financeira e amorosa, à obsessão por algum espírito maléfico.

¹⁴ De acordo com os fundamentos da Comunidade Espiritualista Alvorada as 7 Linhas da Umbanda são de: Oxalá, Iemanjá, Xangô, Ogum, Oxóssi, Pretos-velhos e Erês.

¹⁵ O Clarim é um folheto de quatro páginas que contém informações e fotografias de rituais fechados aos frequentadores; calendário de festas, trabalhos e sessões; mitologias dos orixás e entidades da casa; aconselhamentos e depoimentos do Babalorixá, principalmente.

¹⁶ Clarim da Alvorada. Ano III – Edição 63. Juiz de Fora, fevereiro de 2012.

É interessante observar como estar em harmonia com o espaço coletivo é importante para o sentido que é reservado aos diversos rituais desde a adesão ao grupo à sua frequência. Adentrar no espaço sagrado Alvorada requer uma série de posturas frente à religião, desde o despir-se de preconceitos pelo uso do espaço público para práticas de magia à crença de que a natureza/espiritualidade e os diversos objetos sagrados intervêm na vida individual. Da mesma maneira, pode-se ressaltar o registro do chefe da comunidade, pois segundo ele, muitos dos males dos indivíduos se devem à modernidade - ao fato do imperativo da individualidade e da busca sem fim por bens materiais, agirem em detrimento dos bens e dos símbolos que uma religião espiritualista pode oferecer. O estado de saúde e bem estar é alcançado através da modificação interior e também da dedicação que cada um disponibiliza à espiritualidade e à aprendizagem que se adquire através da experiência.

3. Interpretação e sentido nos itinerários terapêuticos

Durante o tempo em que a presente pesquisa vem se desenvolvendo dentro da comunidade Alvorada foi possível conversar com alguns membros e principalmente com o chefe da comunidade. Nesses diálogos é notório que disciplina e devoção são dois dos aspectos cruciais para a comunicação com o mundo espiritual e principalmente para a manutenção do equilíbrio e energias positivas dentro da comunidade. O corpo, suas posturas e gestos, é o veículo através do qual a experiência religiosa se concretiza. Ao tocar atabaques, ao cantar hinos e proferir orações, ao dançar para as divindades, ao manusear objetos mágicos e ritualísticos os indivíduos passam a entrar em uma esfera que produz sentido às suas ações ao mesmo tempo em que passam a fazer parte de um contexto no qual o corpo saudável representa a possibilidade de vivenciar o transcendente e através dessa vivência minimizar as aflições que o cotidiano impõe.

Nesse sentido, é oportuno lançar mão às reflexões de Miriam Rabelo em seu artigo “A construção do sentido nos tratamentos religiosos”, no qual ela conclui que:

[...] a mobilização do corpo, o despertar de sensibilidades e o engajamento do corpo sentiente com os objetos nos contextos de prática religiosa, fazem parte do movimento de construção do sentido, mas seu efeito se estende para além da aquisição de representações ou quadros interpretativos. Conduzem, pouco a pouco, a novas sínteses práticas, formas (corporais) de compreender o mundo, a si mesmo e ao outro, e de lidar com as situações problema (RABELO, 2010, p.10).

Ao passar por todos os rituais de adesão que são parte constituinte do regulamento do terreiro, os indivíduos conferem ao espaço uma estrutura de *plausibilidade*¹⁷, e

¹⁷ “A crise de plausibilidade na religião é uma das formas mais evidentes do efeito da secularização para o homem comum. Dito de outro modo, a secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade”. (BERGER, 2010, p. 139)

que, pode ser interpretada também como uma exceção entre as tendências imediatistas e de *bricolagens*¹⁸ que o indivíduo moderno apresenta. Outro fator interessante de ser observado é que os rituais descritos são comuns a todos, independente das suas motivações pessoais (doença ou crença), para a adesão à religião. Tais procedimentos demonstram a importância que a comunidade Alvorada confere às posturas dos indivíduos fora do espaço terrestre – também evidenciada pelas receitas de banhos mensais disponibilizadas após as sessões.

É possível observar através do contato com os médiuns, que os vínculos de solidariedade constituídos a partir da constante convivência são primordiais para se interpretar os seus itinerários terapêuticos, visto que em todo momento ações e pensamentos são resignificados a partir de experiências compartilhadas. Outro fator observado é que a maioria dos médiuns relata histórias de vida e problemas de saúde que foram tratados e solucionados por algum guia ou mesmo pelo Babalorixá do terreiro, aliado ao fato do ajustamento individual à disciplina da casa. Trata-se de ter em mente que durante a adesão a uma religião, nesse caso a Alvorada, os indivíduos passam por uma ruptura com a visão de mundo anterior, e recolocam-se em um universo no qual corpo e espírito representam ser/estar no mundo, trazendo novas interpretações para as suas experiências de vida e também para a saúde e a doença.

Embora Paula Montero em seu livro “Da doença à desordem” trate mais especificamente de trajetórias de cura e cuidado no contexto de terreiros umbandistas de populações de baixa renda, o que não é o caso da comunidade Alvorada, a autora justifica seu título transcorrendo entre entrevistas e análises que demonstram que a visão religiosa (diferente da médica-convencional) sobre o fator doença está ligada à desordem do indivíduo (corpo, espírito, e relações sociais).

[...] por um lado, ao situar a “doença” dentro de um quadro mais geral, que é ao mesmo tempo o quadro da desorganização da pessoa, da ordem social e da ordem cósmica, o discurso religioso se torna capaz de arrancar o indivíduo do puro subjetivismo de sua dor. Ele passa assim a funcionar como um elemento favorecedor do surgimento de uma consciência capaz de compreender e operar com uma “teoria” da organização do mundo social, da natureza de seus conflitos, da posição do sujeito, enquanto indivíduo, no interior desses conflitos. Essa possibilidade de articulação e expressão objetiva de acontecimentos, antes percebidos pelo sujeito como caóticos e estritamente individuais, essa transformação da pura subjetividade em “momento de objetividade”, [...] abre para o sujeito a possibilidade de uma intervenção prática na ordem do mundo (MONTERO, 1985, p. 255-256).

Diante dos apontamentos descritos, é importante perceber que as terapias alternativas e tratamentos religiosos ganham visibilidade dentro das práticas de cura e ratificam a

¹⁸ “Os crentes bricoladores são aqueles que se apropriam de elementos religiosos daqui e dali, criando, a partir de suas experiências e expectativas pessoais, pequenos sistemas de significação que dão um sentido à sua existência [...]” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 63).

insatisfação gerada pelo atendimento nos serviços de saúde convencionais, tanto públicos quanto privados, no Brasil – em que é oferecido um tratamento centrado nos procedimentos e técnicas dispensados às doenças propriamente ditas e raramente aos pacientes em seus contextos de vida. Ao oferecer acolhimento e escuta, o tratamento religioso trabalha com a possibilidade de lidar com as enfermidades recompondo uma visão sobre a saúde e sua manutenção – ou seja, pensar a desordem como algo possível de se providenciar a ordem.

Conclusão

A percepção do alcance de cura e do equilíbrio físico e emocional dos médiuns e frequentadores da Alvorada é obtida através da observação direta e registros de relatos individuais e coletivos. Exalta-se a experiência do Babalorixá da comunidade no campo da magia e à caridade ofertada a quem necessita. Concomitante a tal experiência, os relatos, principalmente dos médiuns em relação aos seus itinerários terapêuticos demonstram que a maioria dos tratamentos convencionais não atende às expectativas, necessidades e desejos individuais - ao mesmo tempo em que o sentido alcançado através do tratamento via religião é realçado.

Dentre as diversas questões discutidas é necessário levantar algumas hipóteses, mesmo que iniciais, para se compreender como são desdobradas as experiências de doença e cura dentro da comunidade, e ainda, o sentido atribuído às enfermidades como uma reelaboração da experiência que poderá afetar os indivíduos em um contexto social mais amplo.

A disciplina proposta pela casa, o processo de adesão, os preceitos, as receitas e os diversos ritos e mitos proporcionam uma reorganização cognitiva que permite aos médiuns modificar suas posturas frente às doenças e também compreender dentro da visão de mundo do grupo os diversos comportamentos e possibilidades que fazem com que o corpo e a mente adoeçam.

Em relação aos médiuns, estar inserido em uma religião em que o veículo ritual é primordialmente o corpo, seus gestos e incorporações, incentiva o cuidado com a saúde, pois sem essa condição as manifestações mediúnicas são prejudicadas. A presença constante dentro da comunidade e a troca de experiências permite que laços de solidariedade sejam construídos e os indivíduos se sintam acolhidos, o que fortalece o seu sentimento de pertença a um grupo que se autodenomina como família (avô, pai, mãe e irmãos de santo).

A experiência dos mais velhos e o respeito à hierarquia dentro do terreiro (relações comuns dentro dos Candomblés) são dois fatores coercitivos importantes que ajustam as ações dos mais novos na religião, e vinculando-se a essa ordem, os médiuns dispõem de certa segurança em suas atitudes e tomadas de decisões dentro e fora do espaço.

Outro fator que merece ser destacado provém da importância da tradição oral - expressiva nas religiões de matrizes africanas. A palavra em tais tradições possui uma for-

ça tal que pode trazer benefícios e também malefícios, dependendo da maneira que for utilizada. Nesse sentido, é necessário saber que ouvir é o melhor instrumento para a aprendizagem religiosa e falar nem sempre é permitido, pois a manipulação do sagrado perpassa pelo segredo necessário à eficácia da magia.

Referências

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Pioneira, 1989.

BERGER, Peter Ludwig. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma sociologia da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BERKENBROCK, Volney José. **A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

BOBSIN, Oneide. **Etiologia das Doenças e Pluralismo Religioso**. Estudos Teológicos, São Leopoldo. v. 43, n. 2, p. 21-43, 2003.

BOTELHO, Pedro Freire. **Os segredos das folhas e os rituais de cura na tradição afro-brasileira**. Disponível em <<http://www.cult.ufba.br/wordpress/24807.pdf>>. Acesso em 04/mai, 2013.

CARNEIRO, Edison. **Religiões Negras e Negros Bantos**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

Clarim da Alvorada. Ano III – Edição 63. Juiz de Fora, fevereiro de 2012.

DOMINGOS, Luis Tomas. **A visão africana em relação à natureza**. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em 11/jul, 2013.

GERHARDT, Tatiana Engel. **Itinerários Terapêuticos em Situação de Pobreza**. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/%0D/csp/v22n11/19.pdf>>. Acesso em 26/out, 2012.

GOMBERG, Estélio. **Hospital de Orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de Candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2011.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o Convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

MONTERO, Paula. **Da Doença à Desordem**. A magia na Umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MOTA, Clarice; LEITE, Luiza. **Corporeidade e saúde no candomblé: um estudo sobre percepções e práticas de cuidado com o corpo no contexto religioso**. Disponível em <http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307735790_ARQUIVO_TEXTOCONLABcorpoII.pdf>. Acesso em 04/mai, 2013.

NEGRÃO. Lísias Nogueira. **O processo de cura nos cultos afro-brasileiros**. In: A vida em meio à morte num país de Terceiro Mundo. São Paulo: Paulinas, 1993.

RABELO, Miriam Cristina. **Religião, ritual e cura**. Cad. Saúde Públ., Rio de Janeiro, 9 (3): 316-325, jul/set, 1993.

RABELO, Miriam Cristina. **A construção dos Sentidos nos Tratamentos Religiosos**. Reciis – R. Eletr. De Com. Inf. Inov. Saúde: Rio de Janeiro, v. 4, n. 3, p. 3-11, set, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

TAVARES, Fátima Regina Gomes. **Legitimidade Terapêutica no Brasil Contemporâneo**: As Terapias Alternativas no Âmbito do Saber Psicológico. *Physis. Ver. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 13(2). p. 83-104, 2003.

A TRADIÇÃO BANTU NO CANDOMBLÉ DE NAÇÃO ANGOLA: OS ANCESTRAIS E O SENTIDO DOS LUGARES SAGRADOS

Emerson Melo *

Geraldo André da Silva **

Resumo: Este artigo tem como objetivo compreender a relação existente entre os N’Kisi (ancestrais) cultuado nos terreiros de candomblé de nação Angola com os espaços sagrados presentes na paisagem do terreiro, que se desdobram sob a forma de lugares específicos de culto com características particulares que estão em constante interação entre o mundo dos homens e dos ancestrais e noutros momentos expressos sob a forma de símbolos e signos - fetiche - que remetem a uma natureza, materializada por meio de valores mágico-religiosos alicerçados sob mitos e ritos que são transmitidos por meio da oralidade e invocados pelos sacerdotes e sacerdotisas responsáveis pelo culto. Para tanto, foi necessário recorrer à pesquisa bibliográfica e a pesquisa de campo com base em observação participante realizada no terreiro de candomblé de nação angola, Casa de Cultura Lodé Apará localizado em Santa Luzia – Minas Gerais.

Palavra chave: candomblé de nação angola; território-terreiro; lugares sagrados; afroreligiosidade.

Introdução

De certa maneira, a literatura científica sobre a formação dos terreiros de candomblé estão apoiados sob estudos comparativos e etnográficos que visavam à distinção entre os povos africanos na busca pela África no Brasil, Verger (2003) e Bastide (1978), que se obtiveram a “encontrar” nos terreiros de candomblé de origem jeje-nagô (*Fon e Ioruba*) uma “África em miniatura” e de reconhecerem a Bahia como a “Roma negra” lugar de “sobrevivência” e “capital” tradições de tais povos no *Novo Mundo*. E assim, seguiram muitos outros, que ao estabelecer a cultura de origem jeje-nagô como referência primeira em modelo de organização afroreligiosa, desconsideraram as tradições dos povos bantu deixando espaços de pesquisas que se considera aqui relevante para serem analisados.

* Geógrafo (2007 - PUC/SP), mestrando do Programa de Pós-Graduação em Geografia do IGC/UFMG. *Ogan do Ile Alaketu Ijóba Axé Airá* - São Paulo. E-mail: meloemersonc@gmail.com

** Administrador de Empresas (2008 – UnB), Especialista em gestão de pequenas e médias empresas (2009 – FGV). *Tat’etu Jalabo/ Tata dia Nkisi*, zelador da Casa de Cultura e Resistência Afrobrasileira Lodé Apará em Santa Luzia – MG. E-mail: zfandre@hotmail.com

Primeiramente, por terem sido os Bantu, os primeiros povos centro-africanos escravizados no Brasil, durante cerca de trezentos anos, o que contribuiu inquestionavelmente para a formação econômica do Brasil e posteriormente por comporem as bases das inúmeras tradições afro-brasileiras típicas do sudeste brasileiro, local onde se concentrou o contingente de africanos deportados das regiões de Angola e Kongo rumo as Minas Gerais. Neste sentido, o texto proposto aborda as dinâmicas de organização dos terreiros de candomblé de nação angola como espaços específicos de resistência afroreligiosa com traços particulares de tradição dos povos Bantu. Mesmo embora, haja marcas de resultados sincréticos, entre culturas africanas e católicas, peculiar ao europeu, o foco central desta observação permeia a concepção mágico-religiosa e ancestral, percebida pelos seus membros, devotos em tal crença, na organização dos territórios terreiros de candomblé.

Ia Ngola Kubata ia kateta: a fundação do território-terreiro de candomblé

A manifestação do sagrado, a hierofania¹, apresenta-se como uma quebra na homogeneidade do espaço caótico e profano vivido pelos homens. Este rompimento caracteriza a formação de um novo espaço, revelando novas práticas territoriais que diferem das do cotidiano, pois estão relacionadas às práticas do sagrado. Desta forma, para que um terreiro de candomblé² possa se consolidar, o espaço escolhido deve passar por uma série de preceitos religiosos para se tornar sagrado, o que o tornará diferente do espaço profano, constituindo-se num território religioso, que, uma vez sacralizado a sua utilização passa a ser restrita aos não iniciados.

A descoberta – ou seja, a revelação – do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso; porque nada pode começar, nada se pode *fazer* sem uma orientação prévia – e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo. É por essa razão que o homem religioso sempre se esforçou por estabelecer-se no “Centro do Mundo”. *Para viver no Mundo é preciso fundá-lo* – e nenhum mundo pode nascer no “caos” da homogeneidade da relatividade do espaço profano. A descoberta ou a projeção de um ponto fixo – o “Centro” – equivale à Criação do Mundo (Eliade, 1992, p. 26).

Neste sentido, o espaço selecionado para a constituição do terreiro nunca é escolhido de forma independente, este é sempre revelado. Na maior parte das vezes, é o próprio Nkisi, ou ainda o *Nkisi-nsi*, isto é o dono da terra, chefe – sacerdote - recebe seu poder. É, ele que revela este lugar quase sempre através dos sonhos dos *Kadenge* (meninos); quando isso não acontece os sacerdotes recorrem ao jogo de búzios³ para garantir a legitimidade da escolha. Não é a sua ou o seu dirigente que escolhe o espaço onde irá instalar

¹ Termo proposto por Mircea Eliade (1962) para designar a manifestação do sagrado em objetos ou pessoas.

² Etimologicamente o termo candomblé é de origem banto e pode ser traduzido como: culto, louvor, reza ou invocação.

³ Erindilogun ou Merindilogun - jogo de búzios como é conhecido no Brasil. Trata-se de um sistema oracular, divinatório que emprega 16 búzios para fazer as previsões. *Erin* = 4 *merin*, *di* = menos e *logun* = vinte.

suas dependências, mas sim, o espaço que a escolhe por meio de seu *N'kisi*. Nada é feito sem sua anuência, esta é a regra e o motivo de oferendas feitas ao chão. Na realidade, está se considerando o respeito ao local, invariavelmente morada de “espíritos”, os ancestrais do grupo, os Senhores da Terra, e a eles devem ser feitas às reverências.

Vale ressaltar que, quando se trata de religiões de tradição oral o mito exerce o papel de elemento legitimador de atos rituais que exprimem a lógica de comportamento da comunidade e sua relação com o espaço de culto, pois, “o mito revela a sacralidade absoluta porque relata a atividade criadora dos deuses, desvenda a sacralidade da obra deles. Em outras palavras, o mito descreve as diversas e às vezes dramáticas irrupções do sagrado no mundo” (Eliade, 1992, p. 86).

A cerimônia do *Ia Ngola Kubata ia kateta*, sacralização do território-terreiro recebe o nome, plantar o axé – *Ngunzu* - ou de dar de comer a cumeeira (mastro litúrgico). É assim chamada, pois, neste local – *Sambilè* - é edificada uma coluna, um pequeno pilar de concreto – *Angomi Duilo* -, localizado no centro do barracão onde ocorrem às festas. Muitas das vezes não chegam até o teto, pois, não exerce função de escora, mas sim, de uma representação simbólica que significa a união entre o mundo dos homens e o mundo “espiritual-transcendental” dos ancestrais, os *N'kisi*. Para os membros religiosos de tal tradição o *Angomi Duilo* é parte sagrada mais importante do *Sambilè*, em razão de ali estar concentrada a energia geradora de toda a força do *Inzo* – barracão principal, onde ocorre às festividades -, energia chamada de *Kalla* ou *Muki*, que pode ser dividida em duas partes: o infinito, a parte superior, acima de todas as cabeças, e o *ixi, oxi* ou *intolu*, o chão da casa, onde reside o *Lamburu*, energias dos ancestrais donos daquele espaço território-terreiro, ou seja, os senhores da terra. É ao redor deste “poste” que circulam os diversos tipos de danças votivas, que estreitam as relações entre os devotos e as divindades, o que garante a vida do indivíduo e o bem estar da comunidade.

Neste local, é aberto um buraco, no ato de fundação do terreiro, no qual recebe oferendas, que variam desde o fetiche ritual - representações simbólicas dos ancestrais -, comidas votivas e sacrifício animal, efetivando a cerimônia do *Ngunzu*. O sentido de se realizar as oferendas ao chão, corresponde à tomada do território, sob sentido religioso específico, que reverenciam os ancestrais míticos do grupo - *Nkisi*. Tornando-se, desta forma o território-terreiro, numa representação mágico-religiosa, resumo do território africano de onde se originam os ancestrais do grupo religioso.

Após os atos da cerimônia do *Ngunzu*, ou seja, de fundação do território-terreiro, presencia-se a revelação do espaço sagrado – território religioso -, *ponto fixo*, que possibilita a orientação de uma comunidade religiosa que está longe da homogeneidade do caos da sociedade que está ao seu entorno, o mundo profano. Seus limites apresentam-se como a separação entre os dois espaços e ao mesmo tempo a passagem de um para o outro. Permitindo em seu interior a transgressão dos limites visíveis e invisíveis do mundo profano, que será interrompido por meio de práticas rituais inerentes as características de seus agentes, os membros do terreiro. Pois, seguindo as observações de Eliade (1992), “não

se faz “nosso” um território se não “criando-o” de novo, quer dizer consagrando-o. É importante compreender que a cosmização dos territórios desconhecidos é sempre uma consagração: organizando um espaço, reitera-se a obra exemplar dos deuses” (p. 34-35), o que irá permitir a construção da identidade religiosa e ao mesmo tempo o sentimento de pertencimento do grupo ao lugar.

Segundo SACK (1986), para o espaço ser um território faz-se necessário, a existência de um limite territorial, mesmo que este seja simbólico, sinalizado por gestos, palavras, vestimentas, adereços, afetos e narrativas míticas. De acordo com esta perspectiva, no momento em que significações são atribuídas ao espaço, criando uma identidade entre os indivíduos e as coisas que este contém, materializa-se um limite territorial que permitirá sinalizar os que pertencem ou não pertencem ao território em questão. Assim, o território é concebido aqui, como um espaço dinâmico com características particulares de determinado grupo, que estabeleceu historicamente vínculos míticos e ancestrais específicos com a terra e com o lugar onde está inserido. Neste local, foram estabelecidas relações sociais necessárias a sua administração abrigando num mesmo *universo*, questões políticas, econômicas, sociais e culturais com limites (fronteiras) visíveis ou não. Assim sendo, o território aqui é caracterizado efetivamente como sinônimo de apropriação e subjetividade, conjunto de representações que desdobram pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos e cognitivos. Pode-se considerar este espaço como um local de aglutinação cultural que possui elementos simbólicos produtores de identidades, uma vez que as marcas das tradições e costumes dos povos que o habitam estão impressos na paisagem local.

Ainda assim, considera-se aqui, a fundação do território-terreiro não só, como, um rompimento na ordem homogênea do caos do espaço profano, mas sim, a criação de um novo cosmo, a constituição de um território sagrado. Desta forma, são estabelecidas as dimensões espaciais do sagrado no território-terreiro. No entanto, faz-se necessário edificar a estrutura interna do espaço sagrado, o arranjo espacial, que irá abrigar os símbolos e signos mítico-religiosos dotados de preceitos que irão compor a paisagem ou a estética e destes lugares. Neste sentido, os lugares sagrados do terreiro são caracterizados como geossímbolos: “lugares específicos, que por razões religiosas, assumem uma dimensão simbólica que os fortalecem em sua identidade” (BONNEMAISON, 2002, p. 109), elementos que contribuem para a formação da identidade afro-religiosa no interior dos terreiros de candomblé. São representados sob a forma de signos, símbolos, linhas imaginárias de movimento e interdição, capazes de estabelecer regras e valores, uma vez que transcendem a relação espaço tempo. Lugares específicos que correspondam às características particulares de cada divindade.

Segundo Elbein do Santos (1976) e Pessoa de Barros (1993), os terreiros estão divididos em duas diferentes áreas com características e funções específicas vinculadas ao universo de atuação das divindades, que mesmo fazendo referências ao modelo de organização do candomblé de nação jeje-nagô, podem ser notadas na divisão organizacional

dos terreiros de candomblé de nação angola. Deste modo, os territórios-terreiros estão divididos em espaço urbano⁴ (área edificada ou construída) e espaço mato (área verde).

A área edificada corresponde as seguintes instalações: *kanzua dia Pambujila*: espaço do terreiro dedicada ao *Pambunjila* do zelador e de todos dos filhos, divindade dona dos caminhos, alocada sempre na porta do *Kanzua*. É a ela que se pede para cuidar dos caminhos daqueles que necessitam de cuidados. No *inzo Pambunjila* se assentam os *Mavambo* de trabalho (uma modalidade ou “qualidade” de *Pambunjila* que cuida dos negócios), sempre assentado a esquerda do portão de entrada do Barracão; *Lembaci* - quarto destinado aos santos principais do dono da casa; *Indemburo* - espaço sacralizado do terreiro onde são realizadas as obrigações de *mutue* (*cabeça*); *Kanzua dia Yombeta* (casa dos mortos) – espaço que abriga os *bengue* (assentamentos) dos *Numbi* (antepassados, ou seja, os mortos da família). Recebe tratamento específico das mãos do *Tata Numbi*. Deve ser tratado por homens, de preferência filhos de *Kavungu* ou *Kaiangu* (divindade ligada às doenças, nomeadamente a varíola, a febre, as contagiosas. É a Ele que se recorre quando há doença em família); *kanzua Kalungome* ou *kalungombe* – quarto destinado aos santos dos zeladores; *kanzua muzambu* ou *apejo* (casa do adivinho) - quarto destinado ao jogo de búzios, a vidência e ao jogo de *ngombo*; *pepele* – espaço sagrado no interior do *inzo*, que abriga o conjunto de três atabaques privativo dos *Kixikarangombe* ou *Kambondu* (tocadores de couro de boi), principalmente os *Tata Ngoma*; por fim, *pagodo* ou *katuji* – banheiro.

A área verde, espaço mato, corresponde à mata onde podem ser encontradas as ervas, plantas e folhas de uso litúrgico, assim como, a instalação de alguns assentamentos e fetiches de algumas divindades que tem como domínio as florestas ou o os caminhos, como *Nkosi*, *Ktembo* entre outros. Vale ressaltar que, mesmo diante de espaços específicos para se abrigar as divindades no interior do território-terreiro, a “força” que derivada dos *N’kisi*, está presente tanto nas diversas formas de manifestação da natureza como nas características peculiares de cada ser humano. Neste sentido, o corpo físico, é uma das materialidades da divindade, fundamentada no princípio básico de vida e morte, alimentada pelos mais diversos sentimentos: amor, ódio, raiva, tristeza alegria etc.

Mesmo diante a necessidade de espaços específicos de uso ritual, a divisão espacial do terreiro não apresenta uma única forma de ser representada, pois, cada terreiro possui uma divisão particular que está diretamente ligada a sua proporção espacial e a viabilidade dos fluxos de atividades que são realizadas no seu interior. Desta forma, pode-se afirmar que cada terreiro é e está organizado de acordo com o que é mais viável para a sua comunidade e funcionamento, territorializando suas nuances espaciais de acordo com

⁴ Não é correto utilizar esta classificação, pois o conceito de urbano utilizado por estes autores refere-se apenas a questão da construção (área edificada do terreiro). Sabe-se que o conceito de urbano está diretamente relacionado ao desenvolvimento técnico industrial e econômico das cidades e ao processo de mecanização do campo. Nota do autor.

sua realidade e ao mesmo tempo respeitando as características e preceitos do sentido mágico-religioso previsto para o culto, no qual explicita em sua paisagem as marcas do sagrado no mosaico das edificações. Sendo perceptíveis aos olhares mais desatentos as relações estabelecidas entre a edificação dos lugares sagrados no terreiro e as divindades, assim como a relação dos membros da comunidade com estes lugares, dotadas de signos e símbolos presentes na estética religiosa.

Assim sendo, a divisão territorial do terreiro obedece a uma distribuição espacial que está diretamente ligada às características próprias de cada *Nkisi*. Isto faz com que dentro deste, tenha-se outros espaços com características individuais que se relacionam com os membros da comunidade, podendo ser definido como representação do mundo dos ancestrais.

Vale ressaltar que, os povos centro-africanos que ocupavam e ocupam as regiões que correspondem hoje a Angola e Kongo cultuavam e cultuam seus ancestrais e demais divindades em vilarejos distintos, com particularidades próprias típicas de cada um de seus povos, mas que de certa maneira, estão diretamente relacionadas ou ligadas a um mesmo deus, neste caso, *N'zambi*⁵.

Assim, o fato de possuir ou descenderem de um mesmo deus criador e de possuírem uma língua comum – bantu - como referência, permitiu aos povos centro-africanos e seus descendentes no Brasil, a organização de um espaço comum, *locus* de reprodução e resignificação de tradições, território-terreiro, microcosmo mítico-religioso, que abriga em seu interior às características particulares de diferentes deuses num mesmo espaço. Deste modo, nos terreiros de candomblé o que eram vilarejos e florestas sagradas foram reduzidas a espaços específicos, mas que se mantém vivos através de mitos e cânticos, o que estabelece uma identidade particular com cada iniciado. Ainda assim, concorda-se com a afirmação de Rosendahl (2002), que destaca que, “os espaços são demarcados pelo poder da mente de extrapolar muito além do percebido; os homens não apenas criam espaços sagrados, como também procuram materializar seus sentimentos, imagens e pensamentos neles” (p. 32).

Cada espaço possui elementos que indicam a soberania da divindade que ali está representada. Tomaremos como exemplo *N'kosi*, divindade do ferro - o Senhor da guerra e da agricultura, características atribuídas ao seu papel mitológico. No *bengue* de *Nkosi*, uma espécie de altar, estão colocadas diversos tipos de fetiches rituais, entre eles a madeira e o ferro. Uma representação simbólica mítico-ritual da materialidade de *Nkosi*. Sabe-se que *Nkosi* não é a madeira ou o ferro em si, mas a madeira e o ferro fazem parte do universo mágico-religioso de invocação para se reverenciá-lo.

Esta breve descrição sobre *Nkosi* possibilita compreender as relações estabelecidas entre os iniciados e os lugares sagrados. Pois, não podemos compreender o espaço sagra-

⁵ Divindade da criação que ocupa lugar privilegiado entre os demais Minkinsi.

do como uma estrutura fixa independente, moldada sob uma estética e sub-estética, pois possui forma aparente e elementos que o ligam a comunidade afirmando a identidade religiosa.

O espaço sagrado possui uma relação íntima com o grupo religioso que o frequenta. As imagens espaciais desempenham um papel importante na memória coletiva, porque cada aspecto, cada detalhe deste lugar possui um sentido que é inteligível para os membros do grupo, pois todas as partes do espaço que ele ocupa correspondem a um certo número de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade (ROSENDAHL, 2002, p. 34).

Os terreiros de candomblé de origem Ketu⁶ mantiveram a língua yorubá como referência a sua ancestralidade (BASTIDE, 1978; VERGER, 2003). A narrativa de mitos e cânticos são aprendidos e transmitidos a fim de conservar vivas suas tradições. Tal fenômeno também pode ser observado nos terreiros de candomblé de nação angola, tanto nos cânticos, como no *ingorossi*⁷.

Não se trata apenas de relembrar, mas de buscar na sua ancestralidade ou no seu passado mitológico as essências para sua organização. Esta é uma forma de resgatar elementos simbólicos e transcendentais que exprimem a necessidade de um viver em um mundo organizado. Com isso pode-se observar que, os membros da comunidade estabelecem vínculos com os lugares sagrados, não apenas pelo fato de estar ou ver este lugar, mas, porque este espaço é revivido e transmitido através dos tempos por meio de experiências mítico-religiosas que apresentam respostas ao seu viver cotidiano.

Esses conjuntos imaginários, mitológicos de revelação do sagrado, direcionam o comportamento religioso dos homens e permitem manter a santidade no mundo. Esse conjunto mitológico é a própria memória da religião. Toda religião tem sua história, ou seja, uma memória religiosa feita de tradições que remontam a acontecimentos distantes, frequentemente no passado, e que ocorreram em lugares determinados (ROSENDAHL, 2002, p. 35).

Avaliando a relação existente entre os membros da comunidade e o espaço sagrado, chega-se a outro ponto pertinente desta discussão, a questão da identidade. A identidade religiosa, ou melhor, afroreligiosidade brasileira, o que nos possibilita analisar a materialidade das relações estabelecidas entre a comunidade e o terreiro. Sabe-se que, não existe neutralidade na produção de um discurso, pois o sujeito nunca é imparcial ao

⁶ Quando se fala na organização dos terreiros de candomblé nos remetemos diretamente a história dos yorubás, mas especificamente as nações Òyó e Ketu. A cidade de Òyó foi importante pela leva de escravos para aqui trazidos e que formou o contingente yorubá originando os atuais candomblés da nação Ketu. Sobre a nação Ketu (África) revela a história de que era muito bem fortificada e meio de proteção para todos os seus habitantes. Sua construção era muito bem feita com paredes de barro misturado com óleo de dendê em vez de água. Diante disso os primeiros candomblés da Bahia se intitularam como de nação Ketu, como uma forma de reverenciar as grandezas de seus ancestrais na África e de se colorem como forma de resistência no Brasil (BENISTE, 2003).

⁷ Sequencia de rezas que se realiza dentro da camarinha somente para os iniciados.

objeto, até mesmo se fosse comprovado o “real” sentido do discurso de neutralidade, o neutro nunca se manifestaria a favor ou contra, mas sempre apareceria como uma terceira hipótese. Sob este sentido observa-se que a identidade religiosa está presente nos membros das comunidades e manifesta-se tanto dentro como fora dos limites do sagrado, pois, é contínua e transita em todos os espaços, uma vez, que está imbricada ou vinculada ao modo de vida do sujeito religioso em sua percepção de mundo.

A construção da identidade está diretamente ligada ao reconhecimento do indivíduo enquanto membro participante de um determinado grupo, pois atribui para si, todos os valores religiosos assumidos por estes. Valores que são transmitidos através de mitos, imagens, objetos que estão de certa maneira relacionados ao espaço sagrado. “Nos espaços sagrados, a distribuição e disposição das imagens correspondem às necessidades do culto e se inspiram em tradições e sentimentos do próprio grupo religioso” (ROSENDAHL, 2002, p. 33). “Todavia, ao destacarmos a identidade religiosa, também estamos diante de uma construção que remete a materialidade histórica, à memória coletiva, à espacialidade da própria revelação religiosa processada sob determinada cultura” (GIL FILHO; CORRÊA GIL, 2001, p. 48). Assim sendo, vale ressaltar que, ao mesmo tempo em que se apresentam alguns dos elementos que contribuem para a formação da identidade afroreligiosa, existe um indivíduo religioso que está à procura de respostas para explicar o seu princípio de existência perante a sociedade. Características que expressem o sentido de seu comportamento e que promovam um êxtase transcendental. Neste sentido, temos o espaço sagrado como referência na construção da identidade religiosa e em seus reflexos comportamentais na sociedade profana. Práticas que permitem a organização de territorialidades particulares do sujeito religioso.

Naturalmente, o sistema de práticas e o discurso religioso, ao atribuírem um sentido norteador transcendental da vida, imprimem uma nova lógica à realidade, tornando-se uma representação, um conjunto de conceitos e explicações geradas no dia-a-dia da experiência do sagrado (GIL FILHO; CORRÊA GIL, 2001, p. 40).

Esta breve discussão sobre as relações existentes entre o espaço sagrado e os membros da comunidade, assim como, a materialidade destas na constituição da identidade religiosa, apresenta-se como apoio para entender a composição e administração hierárquica dos terreiros. Pois se tem aqui, um sistema hierárquico com seu poder e seu *status* social legitimado através de seu conhecimento mítico-religioso.

Para compreender melhor este sistema, faz-se necessário recorrer ao modelo das sociedades negro-africana e a sua organização familiar. Já que, na África, o chefe ou o rei exerce todo o papel de liderança, que está atrelado não apenas a questões políticas, mas a referência de guardião da sociedade. Ele atua como o juiz estabelecendo as leis que garantem a ordem do grupo e é responsável pelos sacrifícios religiosos.

O motivo por que o rei acumula todas estas diferentes funções é que não há uma demarcação clara entre política, religião, lei e moral. Cada uma dessas formas é parte do princí-

pio – o costume – sobre o qual aquela sociedade tribal está construída. O rei é o guardião do cotidiano desses preceitos; ele personifica o contato com os antepassados, com a tradição. É também o representante dos deuses na terra, bem como porta-voz dos homens perante os deuses (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005, p. 99).

Desta forma, o rei ou o chefe é a referência figurativa do sagrado, pois, é o escolhido, aquele que possui as respostas para a prosperidade do grupo.

Nos terreiros de candomblé encontra-se a figura da *Mam'etu* e/ou *Tat'etu* (*Mama* = mãe e *Tata* = pai, *etu* = todos), zeladores das divindades, título conhecido popularmente como Pai ou Mãe de santo. Refere-se ao grau mais alto da hierarquia sacerdotal. Ambos são responsáveis pelo processo de iniciação dos membros da comunidade junto da Ialaxé, a transmissora do axé, poder de realização e efetivação do ato ritual (SANTOS, 1976).

Quando um indivíduo é iniciado na religião ele passa por uma série de preceitos que lhe são intermediados pelo Pai ou Mãe de santo. Estes estão ao seu lado até o momento da cerimônia do nome, quando o neófito receberá o nome religioso. Neste momento o Pai ou Mãe de santo apresenta o filho a comunidade terreiro, ou seja, mais uma pessoa nascida na religião por suas mãos e esta lhe deve o respeito de filho por lhe ter concedido o acesso a vida religiosa no culto aos ancestrais. Neste sentido, pode-se afirmar que, as *Mam'etu* e os *Tat'etu* exercem toda autoridade sobre os membros da comunidade, independente de sua ocupação hierárquica, assim como os reis africanos. São responsáveis por todas as atividades do terreiro; a organização das festas em homenagem as divindades que ocorrem ao longo do ano, dos ritos privados, da disciplina dos iniciados, da economia do terreiro, fora o atendimento espiritual e material prestado aos seus filhos. Ou seja, exerce o poder absoluto sobre o terreiro e os membros da comunidade. Ambos têm como papel principal atuar como interpretes das divindades, ditando regras, advertências oportunas ou apontando uma punição justa para um determinado fato. Estes são fatores que legitimam sua autoridade perante o grupo.

Os laços criados no candomblé através da *iniciação no santo* não são apenas uma série aceitos dentro de uma *regra* mais ou menos estrita, como nas ordens monásticas e fraternidades laicas, iniciáticas ou não; são laços muito mais amplos no plano das obrigações recíprocas e muito mais densos no âmbito psicológico das emoções e do sentimento: são efetivamente familiares. De obediência e disciplina; de proteção e assistência; de gratificação e sanções; de tensões e atritos – que tudo isto existe no candomblé (COSTA LIMA, 1998, p. 57).

Como se podem observar os sacerdotes são responsáveis pela mediação, entre os iniciados e as divindades, uma vez que exercem o papel de intermediário entre ambos.

Embora participem de todas as atividades e detenham o controle total da comunidade, os zeladores das divindades deliberam postos – títulos - a membros da comunidade que já passaram pelos ritos de iniciação e que atingiram o *status* de mais velho na hierarquia religiosa. Os títulos ou postos distribuídos estão diretamente relacionados aos *N'kisi* e ao

seu espaço de culto. Estes atuam como conselheiros auxiliando na administração dos lugares sagrados, observando os problemas para que juntos de seus dirigentes possam solucioná-los. Assim como, nos terreiros de candomblé de origem ioruba, onde “para cada Orixá há um conjunto de pessoas encarregadas de seu culto e que são responsáveis pela organização das festas. Elas decidem a ornamentação, a comida que será servida ao público, os convites, as roupas e a coleta de dinheiro para as despesas” (BENISTE, 2003, p. 72).

Os postos ocupam lugares específicos na hierarquia dos terreiros e seu título deve ser respeitado por todos os membros da comunidade. Pois o poder deste foi atribuído pelo reconhecimento da *Mam’etu* ou do *Tat’etu* enquanto merecedores do mesmo e confirmado perante o aos deuses.

A estrutura hierárquica dos terreiros de candomblé, refere-se à organização de um corpo sacerdotal, responsável por um conjunto de atitudes e sentimentos que remontam a manifestações religiosas de uma comunidade. Estes são detentores de conhecimentos mítico-religiosos e práticos que transcendem ao sagrado. Notadamente o corpo sacerdotal referenda o controle de um conhecimento hermético, também é raro, sendo que seu monopólio garante o poder institucional. Todavia, este mesmo corpo é legitimado e consagrado nos ritos de instituição. Sem esta unção não poderia exercer (legitimamente) o poder. Assim sendo, “o interesse religioso revalida a necessidade de legitimação da experiência do sagrado. O ato de legitimar uma ação institucional de controle do sagrado. Ou seja, o discurso religioso e a gestão do espaço sagrado obedecem a uma hierarquia institucional consagrada” (GIL FILHO; CORRÊA GIL, 2001, p. 42).

Os mais novos na religião, iniciados ou não, aprendem desde cedo a lidar com o respeito aos mais velhos, pois reconhecem seu lugar na hierarquia religiosa. Seguem a tal modelo, pois se encontram em fase inicial de seus preceitos, onde dependem do auxílio de membros mais velhos, com maior tempo de iniciação para cumprir com o seguimento correto de suas práticas rituais. Desta forma, tais sujeitos exercem certa passividade diante dos agentes mediadores da experiência religiosa, para realizar atos rituais que promovam o bem estar do grupo. O que nos permite afirmar, que diante da complexa estrutura hierárquica do candomblé, assim como, de suas regras sociais e comportamentais, ou ainda, independente do tempo de iniciação, todos os membros devem respeito a *Mam’etu* e ao *Tat’etu*, pois será através destes que o conhecimento e o segredo das formulas mágico-religiosas que transcendem aos limites do mundo dos homens e dos ancestrais serão repassados.

Conclusões

Pode-se considerar que a organização dos territórios-terreiros de candomblé, obedece a uma lógica de organização particular, estruturada a partir de valores míticos ditados pelas diversas divindades e pelo corpo de ancestrais que compõem o universo mágico-religioso que implica o seu sentido de existir, enquanto fenômeno de fundação do terreiro. Neste sentido, não há separação entre o mundo dos deuses e os homens, e

sim, uma ruptura com a lógica caótica do mundo profano, habitado pela irregularidade das ações humanas, o que justifica a necessidade de fundação do mundo sagrado. Que está rodeado pelo caos do profano, mas, “puro” em sua essência para servir de base para o corpo de divindades ali representadas.

Sendo um espaço revelado a partir de referências “mágicas”, no interior do território-terreiro os mitos atuam como elementos estruturais das comunidades, pois, justificam qualquer teoria ou qualquer prática ritual e revive a mentalidade primordial que se funda a identidade religiosa de cada membro, arquétipos míticos que passam a fazer parte do sujeito religioso e invocados em inúmeras situações para explicar mundo. Neste sentido, para tais religiosos o mito desempenha função indispensável, pois, exprime, enaltece e codifica a crença, revela e impõem princípios morais, garante a eficácia dos rituais e oferece regras e práticas para a orientação humana. São capazes de criar espaços, lugares específicos, que rememoram os ancestrais mais distantes, *N’kisi*, mas que expressam a forças das divindades em seus aspectos mais abstratos de natureza bruta. Elementos que estão presentes nos diversos *bengues* das divindades cultuados no interior dos territórios-terreiros.

Referências

- BARROS, Jose Flavio P. **O Segredo das Folhas: Sistema de Classificação de Vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas e UERJ, 1993.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: Rito Nagô**. São Paulo: Edusp, 1978.
- BENISTE, José. **As Águas de Oxalá: Àwon Omi Òsàlá**. 2a ed, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- _____. **Mitos Yorubas: O Outro Lado do Conhecimento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- _____. Orún – Àiyé: **O Encontro de Dois Mundos: O Sistema de Relacionamento Nagô-Yorubá entre o Céu e a Terra**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA; ROSENDAHL (COORD.) **Geografia Cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.
- CORRÊA, R. L. Espaço, um Conceito Chave da Geografia. _____. **Geografia Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- EBEIN, Joana dos S. **Os Nagôs e a Morte**. 2a ed, Rio de Janeiro: Vozes, 1977.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GAARDER, Jostein - HELLEN, Victor & NOTAKER, Henry. **O Livro das Religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- HAMPATÉ BÂ, A. A Tradição Viva. In KI-ZERBO (Org). **Metodologia e Pré-história da África, História Geral da África**. São Paulo, Ática/ UNESCO, vol. I, 1982.
- LEVI – STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Tradução; Maria C.C. e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Nacional e EDUSP, 1970.
- RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. 4a ed, São Paulo: Nacional, 1976.

ROSENDAHL, Zeny & CORRÊA, Roberto L. **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.

ROSENDAHL, Zeny. **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: UERJ, 2001.

____. **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: UERJ, 2001.

____. **Espaço e Religião uma Abordagem Geográfica**. 2a ed, Rio de Janeiro: UERJ, 2002.

SACK, R. **Human territoriality: its theory and history**. London: Cambridge University Press, 1986.

VERGER, Pierre. **Notas Sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga costa dos Escravos, na África**. 2a ed, São Paulo: USP, 2003.

DANÇA NO CANDOMBLÉ: CORPO, RITO, LINGUAGEM

Fernanda de Souza Cardoso*

Resumo: *A dança é expressão do corpo, e por isto, do próprio sujeito, imersa de formas diferenciadas nas religiões. No candomblé a dança é essencial para que o rito aconteça e o mito seja representado, de maneira que se estabeleça uma relação com o sagrado, revelando, assim, o mistério das origens, os modos de ação e relação dos antepassados. Neste sentido, através da questão norteadora: "A dança no candomblé é?", o presente estudo se propôs investigar a função exercida por esta manifestação corporal na referida religião, ou seja, o entendimento do povo de santo sobre a presença da dança no terreiro. O estudo se caracteriza como uma pesquisa qualitativa descritiva, com pesquisa bibliográfica e de campo, sendo a observação simples e a aplicação da questão norteadora o instrumento do método junto a cinco iniciados na religião dos orixás na cidade de Montes Claros. A pesquisa permitiu concluir que por meio dessa experiência do corpo em movimento, sensações são provocadas, cores, gestos e sons se misturam e promovem celebração, incorporação, oferenda. Os iniciados concebem ainda que a dança "transporta para o desconhecido", conduzindo o corpo rumo ao sagrado. E os sujeitos dançantes se reconhecem e são reconhecidos pela experiência que é ao mesmo tempo: individual e coletiva, singular e plural.*

Palavras-chaves: *corpo. dança. rito. mito. candomblé*

1. Introdução

Somos mais gestos que palavras, exatamente por esta razão, o *homo religious* sempre soube expressar sua vivência do sagrado através do gesto físico, do qual surge o rito. Este último é, portanto, mais uma das linguagens típicas e essenciais para a experiência religiosa universal (CROATTO, 2010, p. 327).

Os sistemas religiosos constam em primeiro lugar, de gestos rituais carregados de significado. Estes gestos, em si mesmos, nada produzem, porém são símbolos, que de acordo com a religião produzem resultados (COMBLIN, 2005, p. 8).

A forma como o corpo está presente, as relações que tanto líderes como fiéis têm com seus corpos no rito e "fora dele", são plurais. Tantas maneiras de interpretar a vida nos levam a inúmeras possibilidades para o corpo, e na forma deste se expor, se mover, se expressar.

Sem o corpo não há nada que os sujeitos possam fazer. Neste sentido, para sua atividade simbólica a religião faz uso do corpo, ela exprime-se de modo corporal, no en-

* Mestre em Educação Física pela Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF, Universidade Estadual de Montes Claros, nandascard@yahoo.com.br

tanto o corpo, ao mesmo tempo em que é submetido ao jogo dos símbolos, serve para criá-los. Não é usado em função de suas propriedades materiais, mas recebe uma força puramente simbólica, e pode ser ele o próprio símbolo. O corpo serve, desta maneira, para constituir símbolos, para expressar disposições religiosas (COMBLIN, 2005, p. 9).

Não há espiritualidade sem corpo, esta atravessa o corpo, nele provoca e dele arranca sensações. “A vida é uma experiência que se tem com e no corpo” (MATOS, 2005, p.67). E uma destas experiências, a religiosa, neste caso específico, traz o candomblé como uma das religiões que trava com o corpo uma relação de “exposição” de seus sentidos, sensibilidades, ações e efeitos. Como bem destaca Pólvora (1995, p. 125), a maioria das religiões no Brasil que têm suas origens na África carrega em sua herança o compromisso de transmitir sua tradição tanto de forma oral quanto, e principalmente, de forma corporal.

Antonacci (2013, p. 228) em seus escritos *Memórias ancoradas em corpos negros* diz da religiosidade de povos africanos - “fortemente rítmica, ritualística e performática” -, o que são perspectivas de segredo/sagrado para *eles*, configuram-se como feitiço e magia negra para *nós*”. A mesma autora citando estudos de Câmara Cascudo reconhece: “suas pesquisas evidenciam que corpo, música e memória se articulam, indissociavelmente, em timbres, que vêm configurando o percussivo corpo nação Brasil, comunitários monumentos históricos na guarda e transmissão de culturas sob regime de oralidade”

Na cultura africana as palavras, o som por elas emitido e seu poder são relevantes, mas também o são a música, a poesia, o ritmo e a dança. A palavra tem força porque permite comunicação, tem poder porque dela emana o “axé”. O ritmo é vibração, força que quando sentida, demonstra a gênese. A dança, para o povo africano e seus descendentes, faz nascer a alegria, elimina as forças negativas, equilibra. “Na África, a dança é um modo de viver” (FÁTIMA, 2001, p. 81).

A dança é expressão do corpo, e por isto, do próprio sujeito, está imersa de formas diferenciadas nas religiões. E o corpo imergido em tamanhas sensações e provocando outras, é exatamente o meio pelo qual a dança se faz, se concretiza. Lara (2008, p. 45) destaca que esta manifestação corporal por fazer parte dos elementos constitutivos dos rituais, é presença marcante nos mesmos, tanto naqueles ligados predominantemente a aspectos da sacralidade humana como nos marcados por sua forma profana. Cabe bem aqui o uso do conceito de rito apresentado por Vilhena (2005, p. 21) ressaltando que este “reporta-se ao que rima e ao ritmo da vida, à harmonia restauradora, à junção, às relações entre as partes e o todo, ao fluir, ao movimento, à vida acontecendo”.

Para Fátima (2001, p 83) a dança é uma linguagem, comunicação do corpo, que no candomblé ocupa uma dimensão ampla: conta uma história, imita e chama os deuses, os recebe e os expressa.

Considerando a dança no candomblé como parte essencial para que o rito aconteça e o mito seja representado, de maneira que se estabeleça uma relação com o sagrado, revelando, assim, o mistério das origens, os modos de ação e relação dos antepassados,

este estudo, através da questão norteadora: *"A dança no candomblé é?",* se propôs investigar a função exercida por esta manifestação corporal na referida religião, ou seja, o entendimento do povo de santo sobre a presença da dança no terreiro.

2. Metodologia

A pesquisa se caracteriza como uma pesquisa qualitativa descritiva, com pesquisa bibliográfica e de campo, sendo a observação simples e a aplicação da questão norteadora o instrumento do método junto a cinco iniciados na religião dos orixás na cidade de Montes Claros.

Este estudo aconteceu no período de janeiro a abril de 2013, tendo a pesquisadora visitado dois terreiros da cidade de Montes Claros, sendo um sob coordenação de um pai de santo e o outro de uma mãe de santo. Essas visitas foram realizadas no período noturno, em festas dos terreiros, espaços públicos de participação e observação tanto dos filhos e filhas de santo, como de pessoas interessadas nos ritos. Já a aplicação da questão norteadora foi realizada fora do momento do rito (terreiro): três nas residências dos participantes, uma na instituição onde um deles estuda e a última no local de trabalho. Dos cinco candomblecistas, escolhidos por acessibilidade, quatro eram homens e um era mulher. Todos os participantes do estudo assinaram o Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE), sendo a eles explicado os objetivos do estudo. Vale esclarecer que todos os entrevistados frequentam o mesmo terreiro, neste caso, o terreiro do pai de santo referenciado anteriormente e ainda que a mãe de santo do segundo terreiro visitado, também é filha de santo do terreiro do qual pertencem os participantes desta pesquisa. Em respeito ao sigilo na pesquisa, identificou-se os participantes com a letra C, sendo os mesmos numerados segundo ordem de participação, indo de um a cinco.

3. Resultados e discussão

Após a realização da observação simples nos terreiros algumas impressões primárias se constituíram sobre a dança e seu local de destaque nos rituais do candomblé. Eis algumas delas: 1) A dança se associa ao canto, ou seja, mudam-se os cantos e sons, mudam-se os gestos. 2) Há indícios de uma preocupação estética, em um dos terreiros visitados, por exemplo, em alguns momentos o pai de santo chegou a se virar para alguém que dançava na gira e repetiu o movimento executado, como que ensinando uma "melhor forma" para realizá-lo. Desta forma, parece haver ainda um processo pedagógico ali instituído. 4) A dança é elemento constitutivo e essencial no ritual: nos momentos iniciais, ainda sem incorporação, mas numa espécie de "chamamento" das entidades, "preparação do terreno", ou seria melhor dizer do terreiro, para que o encontro posteriormente aconteça. E é também essencial no ritual que se sucede, sem a dança a comunicação entre a divindade e o adepto não acontece.

Para realizar a análise qualitativa das falas dos sujeitos participantes da pesquisa organizou-se as respostas da questão norteadora da seguinte maneira: separou-se os comentários em duas categorias, escolhidas a partir das regularidades nos mesmos. Buscou-se identificar ainda dentro destas categorias as singularidades, ou seja, aquilo que fosse particular ou distinto nas falas.

3.1 Dança como representação do orixá

A dança apareceu, com maneiras diferentes de dizer, nas respostas dos candomblecistas, como a forma do orixá ser representado, conhecido, ou seja, através do mover-se o orixá é expresso, dá-se sua identidade. Usando termos, ao se referir à dança, como: “*expressam as características dos orixás*”, “*ilustram os setores da natureza*”; “*mostra o que é e quem é o orixá*” e “*simbolizam tudo o que ele é*”, os adeptos da referida religião mostram similaridades em reconhecer que a manifestação corporal é usada para representar as divindades e dizem ainda, que por meio dela se conhece os feitos e as qualidades das mesmas. “*A dança explica e narra a história do orixá, que vão desde expressões de sensualidade a expressões de guerra*” (C4). Neste sentido temos um discurso que retrata a dança como

representação dos atos e do cotidiano dos inquices, porque é angola. Mostra o movimento da atmosfera, o que é o orixá, o seu ato de guerra ou de sedução, de sensualidade, de convidar, momentos maternais, os momentos de felicidade, transmutação, as características e caracteriza todos os orixás (C3).

Na fala de C4 um ponto chama atenção: a dança como narrativa, que nos remeterá ao mito, uma vez que narrar é contar uma história, expressar a biografia dos personagens que a compõem. Pegando emprestadas as palavras de Prandi (2001, p. 34) percebemos que “os mitos foram agrupados em capítulos de acordo com o orixá que ocupa o papel principal naquela narrativa”, mas em geral, mais de um orixá participa do enredo de um mito, afinal estão todos envolvidos e participando, com suas funções particulares, da criação do mundo, da vida. O mito é palavra, “texto”, narração, mas a palavra por si só não expressa totalmente o ser humano, que não se reduz à boca para falar, ao ouvido para escutar, ou à vista para ler. É um corpo completo, tem mãos para gesticular e pés para caminhar ou pernas para dançar (CROATTO, 2010, p. 327).

E temos ainda nos dizeres de C3 uma preocupação em esclarecer que seu candomblé é banto, ou seja, traz em sua fala uma particularidade desta nação que denomina suas divindades de inquices e não de orixás. “O culto banto dos inquices provenientes de Angola, Congo e Costa do Marfim, de língua banta, implantado pelos quimbundos e umbundos, pode ser chamado genericamente de nação angola” (THEODORO, 2010, p. 24). No entanto não se percebe uma rigidez neste sentido, uma vez que os outros participantes da pesquisa usaram o termo orixá, dando indícios de que as intensas e diversas inter-relações dos povos africanos entre si e ainda com o povo brasileiro, estabeleceram

esses “empréstimos”. Nina Rodrigues já comentava (2008, p. 107) “dos negros bantos só há três congos na Bahia que eu achei e alguns angolas (...). Conheço-os pessoalmente e sei que falam a sua língua e mais o nagô”.

Essa dificuldade pode ser facilmente percebida em entrevistas, em que os adeptos mais ou menos politizados e informados sobre as recuperações africanas da nação trocam o nome dos inquices pelos dos orixás. Certamente, os bantos trouxeram os inquices da África para o Brasil, e mesmo que tenham ficado muito próximos dos orixás, para não dizer que para alguns adeptos sejam a mesma coisa, ainda de alguma maneira se diferenciam dos orixás iorubanos (PREVITALLI, 2012, p. 6).

A mesma autora acima mencionada, com intuito de reforçar tais interfaces entre as culturas, faz uso das ideias de Stuart Hall (2003, p. 33), que colabora ao escrever que quando se trata de diáspora, em toda parte há hibridismo e *différance*, sendo que este último conceito implica que possamos entender a diferença sem fronteiras fixas, ou seja, existe “uma articulação binária que são “*places de passage*, e significados posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim”.

Vale lembrar que como bem coloca C4 “*a dança está ligada ao ritmo, ao rito, ao mito, e tudo isto à identidade do orixá*”. E a importância da música neste processo é aparente na fala de C2 ao dizer que “*a música traz a encenação*”, ou seja, todos os episódios que serão representados são precedidos pelo toque do instrumento, pelos cantos daqueles que compartilham da mesma crença. No ritual da religião dos orixás os cantos não são apenas cantados, mas também dançados, pois constituem a evocação de certos episódios da história dos deuses, são fragmentos dos mitos e estes devem ser representados ao mesmo tempo em que falado para adquirir todo o poder evocador. O gesto mais a palavra, a força da imitação mimética auxiliando o encantamento da palavra, assim os orixás não tardam a montar em seus cavalos à medida que vão sendo chamados (BASTIDE, 1978, p. 23).

Interessante analisar comentário de C2 que mesmo diferenciando a dança em dois momentos: sem incorporação e com incorporação, destaca que em ambos acontecem a identificação do orixá, ou seja, o momento inicial, preparatório, não é um dançar por dançar, há sentido ali exposto. Conforme bem observado por Sabino e Lody (2011, p. 119) em nenhum momento a dança-ritual é aleatória ou possibilita a criação individual ou mesmo dos terreiros, mas haverá maior ou menor vocação individual para que as coreografias sejam realizadas.

Existem duas coisas diferentes: existem os membros dançando e eles incorporando o orixá. No caso dos membros dançando, sem haver incorporação, o que se faz é uma dança afro mesmo, mas também com gestos que identifiquem o orixá. Já no caso de incorporação a dança mostra o que é o orixá, mostra quem ele é, o que o mesmo representa na própria religião e para seus filhos e filhas (C2).

Temos a colaboração de Fátima (2001, p. 82) a esse respeito: “as danças preliminares, ou seja, aquelas anteriores ao transe, são como uma preparação, uma meditação,

abrindo o espaço do corpo até esse momento profano, para a habitação do sagrado”. Ao se referir a este momento inicial do rito, C5 diz que nele se canta para cada orixá, é o instante de receber a benção.

3.2 Dança como linguagem

O que é linguagem? É um meio pelo qual os sujeitos se expressam e se comunicam. A linguagem aparece como “elemento integrador da existência humana, articula e realiza a dimensão do existir-com, própria do ser humano”. E este existir-com faz do indivíduo um ser de relações, um ser cultural, que com os outros constrói e reelabora, a todo tempo, a dinâmica social. Há ainda nesta existência a linguagem religiosa que fica sempre aquém da experiência, uma vez que a linguagem humana não é capaz de traduzir de modo pleno o que corre na experiência religiosa (BRITO, 2012, p. 439).

E a dança? Esta se encaixa no que podemos chamar de linguagem não-verbal, mas há expressividade, há comunicação. Ela aparece também como uma das possibilidades para tal experiência. “A dança é manifestação, é a fala do orixá, embora ele não tenha voz”. Nesta resposta de C4 é possível constatar onde “fala” a divindade, de que código faz uso para estabelecer uma relação. A dança representa o extracotidiano por meio de estados alterados da consciência, constitui-se desta forma numa linguagem não redutível a um discurso falado, não dependendo de um idioma, ou seja, sua linguagem é universal. Esta última pode conter mensagens implícitas, além de referir-se a conteúdos simbólicos, mas sua maior vantagem é poder expressar-se a si mesma (ROBATTO, 2006, p. 133).

Garaudy (1980, p. 8) nos auxilia ao comentar que contato é o que é preciso, que o homem busca, para além da compreensão, a comunicação. E dá continuidade ao constatar que o homem está só diante do Incompreensível: ocasionando angústia, medo, atração, mistério. As palavras de nada servem. A dança nasce então da necessidade de dizer o indizível, de conhecer o desconhecido, de estar em relação com o outro. Neste sentido, vale a pena o diálogo com a fala de um dos participantes da pesquisa: “a dança no candomblé é algo mágico, que nos transporta para o desconhecido, que leva nossos pensamentos e ações a passos não coreografados, passos que em um caráter simbólico ilustram elementos dos diversos setores da natureza” (C1).

Nas relações e comunicações estabelecidas no rito a de se levar em consideração a função social do mesmo, que interfere na maneira dos corpos-sujeitos se reunirem, se deslocarem, se harmonizarem: “também esta cerimônia de dança reuni todos os filhos numa mesma harmonia” (C3). O que vemos na dança é “uma simbolização de cada orixá perante a sociedade” (C5). “A dança é um rito, ritual sagrado, ritual social”. Encontramos nela essa dupla significação que está na origem de toda atividade humana (GARAUDY, 1980, p. 8).

E neste processo de comunicar-se pelo gesto, o corpo, que dança, existe e dá existência; é a matéria, lócus, espaço das experiências, por isso não pode ser anulado. Nesse contexto religioso do qual falamos o que encontramos então é uma contraposição à lógi-

ca de negação da corporeidade. No sistema religioso do candomblé o corpo é elemento primordial. Através dessa experiência integral de inter-relação, o corpo exerce papel fundante dentro da vida religiosa, esse sistema não separa a substância da estrutura, abstraindo da realidade a forma física negando-a do contato e, privando-a como forma de ligação com o sagrado (GOMES, 2003, p. 13). Exemplifiquemos com C1: “*Pé de dança é sentir a ligação da terra e o céu e conduzir seu corpo ao sagrado*”. “O corpo é sacralizado, ele permite o encontro do mundano com o sagrado, ele possibilita o encontro entre as duas realidades” (JORGE; GONÇALVES, 2012, p. 5).

E o ápice da comunicação entre orixás, homens e mulheres se dá no transe, no processo que não coincidentemente se denomina in-corporação. Segundo Fátima (2001, p. 82) no momento do transe, o orixá ocupa o corpo do filho ou filha de santo, se identificando plenamente com a pessoa, que passa a expressar a personalidade da divindade. Desta maneira para C4 “*quando o indivíduo incorpora não é mais ele*”, e este mesmo adepto acrescenta dizendo que quando o indivíduo dança, ele mostra o seu orixá, sendo sua expressão não racional, e esta expressão, por sua vez, se faz pelo orixá, é sentida no corpo, expressa o rito, tem uma linguagem própria.

Este momento de resignificação da vida, revelando na incorporação a grandeza da divindade, a união, a solidariedade, o inconsciente e a memória coletiva de um povo, o valor da religião no cotidiano, tudo isso repetido nos gestos, mostra que os deuses estão presentes, pois seus fiéis lhes são caros (FÁTIMA, 2001, p 83). “O transe é um elemento fundante para as cosmovisões afro-brasileiras” e uma prática ritual complexa. Atrai seres sobrenaturais, no entanto é fundamental que a pessoa tenha qualidades suficientes para possibilitar o estado alterado de consciência (JORGE; GONÇALVES, 2012, p. 5). E conforme sua “*idade de santo e suas obrigações*” podemos dizer que se adquire um maior controle sobre este processo de incorporar (C5).

In-corporar é desta maneira deixar entrar, tomar conta do corpo e por meio dele criar possibilidades: incômodo dos sentidos, invadir, introduzir no corpo uma percepção de sua unidade.

4. Conclusão

Com esta pesquisa foi possível algumas considerações e também novas indagações. Partindo das conclusões percebe-se que no candomblé por meio dessa experiência do corpo em movimento, sensações são provocadas, cores, gestos e sons se misturam e promovem celebração, incorporação, oferenda. Os adeptos da referida religião concebem que a dança “*transporta para o desconhecido*”, conduzindo o corpo rumo ao sagrado, representam e celebram os orixás. E os sujeitos dançantes se reconhecem e são reconhecidos pela experiência que é ao mesmo tempo: individual e coletiva, singular e plural, constituinte do rito. Algumas questões marcaram tanto a observação quanto as falas dos sujeitos participantes: a dança neste ritual é essencial, é representativa, e enquanto linguagem faz

a comunicação entre corpos-sujeitos e divindades, fala sem usar a voz, mas se utiliza daquilo que não podemos negar, nossa corporeidade. Vale também ressaltar que a divisão em categorias para melhor analisar as falas dos candomblecistas, foi realizada apenas em um sentido metodológico, pois esta é uma religião que nos parece trabalhar com a unidade do ser, ou seja, se falamos de dança e do que ela representa no candomblé falamos do corpo que dança, do rito, do mito, do ritmo e da maneira particular de como estes elementos não se separam, mas estão em situação de justaposição. Estes elementos estão imbricados no intuito de dar sentido a certas crenças, certas práticas. A dança que é ao mesmo tempo a maneira de identificar os orixás é também linguagem, instrumento, experiência, sociabilidade. Poderíamos então terminar com as palavras de Garaudy (1980, p. 160), resumidas, mas não reducionistas sobre esta prática do corpo: “a dança é então um modo total de viver o mundo: é a um só tempo, conhecimento, arte e religião”.

5. Referências

- ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: Educ, 2013.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. Trad. Maria Isaura P. de Queiroz. São Paulo: Ed. Nacional, INL, 1978.
- BRITO, Ênio José da Costa. Introdução à parte IV: Ciências das linguagens religiosas. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. páginas 439-441.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2010.
- FÁTIMA, Conceição Viana de. **Dança: linguagem do transcendente**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Departamento de Filosofia e Teologia, Universidade Católica de Goiás, 2001.
- GARAUDY, Roger. **Dançar a vida**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- GOMES, Joelma Cristina. **O corpo como expressão simbólica nos rituais do candomblé: iniciação, transe e dança dos orixás**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Departamento de Filosofia e Teologia, Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2003.
- GOMES-DA-SILVA, Eliane; SANT’AGOSTINO Lúcia Helena Ferraz; BETTI, Mauro. **Expressão corporal e linguagem na educação física: uma perspectiva semiótica**. Revista Mackenzie de Educação Física e Esporte, São Paulo, v.4, n. 4, p. 29-38, 2005.
- HALL, Stuart. **Da diáspora - identidade e mediações culturais**. Tradução: Adelaide La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger, Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- JORGE, Érica F. C.; GONÇALVES, Sumaia Miguel. **O corpo no transe religioso afro-brasileiro**. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/607/511>. Acesso em: 11 jan., 2012.
- MATOS, Maria Izilda S. de. **O corpo e a história: ocultar, expor e analisar**. In: Corporeidade e teologia/Soter. São Paulo: Paulinas, 2005. páginas 65-88.

NINA RODRIGUES, Raymundo. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008.

PÓLVORA, Jacqueline B. **O corpo batuqueiro**: uma expressão religiosa afro-brasileira. In: LEAL, Ondina Fachel (org.). *Corpo e significado – Ensaaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995. páginas 123-136.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

PREVITALLI, Ivete Miranda. **Minkisi e inquices**: cosmovisão banta e ressignificação no candomblé angola. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/529/368>. Acesso em: 11 jan., 2012.

ROBATTO, Lia. Dança em processo: a linguagem do indizível. In: MOMMENSOHN, Maria; PETRELLA, Paulo. **Reflexões sobre Laban**, o mestre do movimento. São Paulo: Summus, 2006. páginas 131-154.

SABINO, Jorge; LODY, Raul. **Danças de matriz africana**: antropologia do movimento. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

THEODORO, Helena. **Iansã**: rainha dos ventos e das tempestades. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

VILHENA, Maria Angela. **Ritos**: expressões e propriedades. São Paulo: Paulinas, 2005.

AFROTEOLOGIA: ELEMENTOS EPISTEMOLÓGICOS PARA SE PENSAR NUMA TEOLOGIA DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA*

Hendrix Alessandro Anzorena Silveira**

Resumo: *Estudando Teologia logo nos deparamos com algumas especificidades teológicas que observa recortes sociais como a teologia feminista, a latino-americana, a indígena e a negra. No entanto, a despeito dos discursos de diversos autores que promovem a alteridade dos saberes, o respeito à cultura do outro e seu posicionamento diante do mundo, ainda evidenciamos uma forte tentativa de “cristianocentrar” o diálogo. Neste contexto existe a Teologia Afro-Negra que é a tentativa cristã de se inserir na cultura negra. Então para diferenciarmos a Teologia Afro-Negra cristã da Teologia das religiões de matriz africana consideramos prudente o termo afroteologia. Consideramos o termo afroteologia em detrimento de Teologia yorùbá ou fôn, ou ewe, ou kimbundo, etc., por acreditarmos que existem “organizadores civilizatórios invariantes” que estão na base das religiões de matriz africana, tanto no continente africano (em suas várias formas étnicas) quanto nas afro-diaspóricas (candomblé, Batuque, tambor de mina, xangô, santería e vodu). A afroteologia então é a teologia própria das religiões de matriz africana. Parte de princípios próprios da visão de mundo ancestral africana, que lhe confere uma relação singular entre o significante e o significado; lhe emprega sentidos próprios seguindo a lógica cultural das observações desse povo sobre o mundo visível e invisível.*

Palavras-Chave: *Religião afro. Afroteologia. Batuque.*

Introdução

Somos a quinta geração de nossa família que vivencia o Batuque, sendo o terceiro a alcançar o posto de Sumo Sacerdote (*Bàbálórìsà*¹). No transcurso de nosso processo iniciático nos deparamos com a falta de um conhecimento sistematizado sobre a teologia

* Este artigo é parte da minha dissertação de mestrado. Orientador Prof. Dr. Oneide Bobsin.

** Bolsista CAPES. Mestrando em Teologia e História pelas Faculdades EST. E-mail: hendrixsilveira@yahoo.com.br

¹ As palavras em língua *yorùbá* que figuram neste trabalho estão escritos segundo a obra **Uma abordagem moderna ao yorùbá** (Edição do Autor, 2011), do linguista nigeriano Gideon Babalolá Ìdòwú. Utilizamos a ortografia moderna a fim de tornar mais compreensível a rica tradição oral preservada nas religiões de matriz africana. Consoantes e vogais têm, em geral, o mesmo valor que em português, porém a vogal *E* pronuncia-se sempre fechada, como em “ema”, a , é sempre aberta

da tradição que vivenciamos. Assim como muitos afro-religiosos, percebemos que a simples prática dos rituais não nos garante respostas às inquietações filosóficas e teológicas sobre nossa própria fé.

O constante repetir dos rituais permitem muitas reflexões, não há dúvidas disso, mas com que base podemos fazer essas reflexões? Nos últimos vinte anos nos dedicamos ao estudo de produções nas áreas de Antropologia, Etnologia, História, Sociologia, Pedagogia, Linguística, Geografia, Filosofia e Teologia, na sua maioria brasileiros (tanto acadêmicos quanto não-acadêmicos), mas também muitos de origem africana e europeia, com a intenção de responder à essas inquietações.

No entanto a maioria dessas produções seguem uma ideologia que conhecemos como eurocêntrica, onde o negro e sua cultura é sempre subvalorizado ou desqualificado. No campo teológico ainda é pior, pois os pesquisadores que falam da religião de matriz africana, em sua maioria cristãos, tentam se apropriar da cultura ao qual está impregnada ou impregna, segundo Paul Tillich (2009), para se instrumentalizar de elementos que favoreçam a conversão de adeptos e não numa tentativa de compreensão acadêmica da religião negra.

Pensamos que se existe um paradigma civilizatório que é eurocêntrico, é indiscutível que no campo religioso existe um outro que é cristianocêntrico. O paradigma da Inculturação, no nosso entendimento, não é nada mais que uma nova estratégia para a conversão dos não-cristãos ao cristianismo sob a máscara do respeito à sua cultura. Ora, o cristianismo por si só já é um construtor de paradigmas culturais, é um agente de cultura e seria, pensamos, impossível desassociá-lo deste fato. Neste contexto existe a Teologia Afro-Negra que é a tentativa cristã de se inserir na cultura negra. Então para diferenciarmos a Teologia Afro-Negra cristã da Teologia das religiões de matriz africana consideramos prudente o termo *afroteologia*.

Consideramos o termo afroteologia em detrimento de Teologia *yorùbá* ou *fòn*, ou *ewe*, ou *kimbundo*, etc., por acreditarmos que existem “organizadores civilizatórios invariantes” (ALVES, 2012, p. 56) que estão na base das religiões de matriz africana, tanto no continente africano (em suas várias formas étnicas) quanto nas afro-diaspóricas (candomblé, Batuque, tambor de mina, xangô, santería e vodu). O presente trabalho tem como objetivo nos apresentar uma proposta para a sistematização dessa afroteologia.

Não consideramos as expressões sincréticas como a Umbanda, Omolokô, Barquinha, Jurema, Catimbó, etc., por percebermos que, provavelmente devido ao amalgamento de várias tradições religiosas dando origem a uma, a teologia que orienta estas religiões não são de origem africana (geralmente o espiritismo kardecista), logo en-

como em “Eva”. *G* tem som gutural como em “gado”, e nunca como *J*. *GB* é explosivo. *H* é sempre pronunciado e tem som aspirado como em “hell” (inglês). A vogal *O* é fechado, como em “ovo” e *Ì* é aberto como em “pó”. *R* tem um som brando como em “rest” (inglês), nunca como *RR*. A consoante *S* é sibilante como em “sistema” e *S* é chiada como em “xícará” ou “chimarrão”. *W* tem som de *U* e *Y* tem som de *I*. Não existem as consoantes *C*, *Q*, *V*, *X* e *Z*. A indicação do tom das sílabas é feita pela acentuação: grave indica tom baixo (dó), sem acento é tom médio (ré) e agudo indica tom alto (mi). O cargo feminino é *ìyalórisà*.

tendemos que essas religiões não são de matriz africana ou afro-brasileiras, mas sim religiões brasileiras, criadas em solo brasileiro. Ao contrário as religiões de matriz africana são aquelas estruturadas na diáspora a partir de amalgamentos de cultos africanos. Esses cultos têm como base teológica e filosófica a própria África.

Referencial teórico e metodológico da afroteologia

Segundo Clodovis Boff (2012) a Teologia é a ciência da fé. É a “fé buscando entender.” (BOFF, 2012, p. 15). Boff traz vários teólogos do passado para nos orientar na construção de nossa própria teologia como Agostinho de Hipona, Anselmo de Cantuária e Tomás de Aquino. O leitor pode pensar: como poderíamos nos valer de teólogos cristãos para sistematizarmos a afroteologia? A resposta está num exercício que propomos de pensarmos nossa disciplina como um elemento supra-religioso, ou seja, como uma ciência universal que sugere norteamentos para a reflexão teológica. João Batista Libanio diz que:

A Teologia e as ciências são realidades históricas. Sua relação depende fundamentalmente do conceito que se tem de ciência e de teologia nos diferentes momentos da história. Varia, portanto, segundo se desenvolve a consciência humana e se modificam as condições sociais, cosmovisões, ideologias, interesses, em que tal relação se situa. (LIBANIO, 2005, p. 79)

Libanio ainda nos relata de como num período histórico a ciência foi dependente da teologia sob vários aspectos, mas o iluminismo enquanto ideologia burguesa ávida por suplantiar o poder político que estava sob a guarda do clero, surge como inaugurador da modernidade e marco divisor não apenas de períodos históricos mas de mentalidades, formas de pensamento. Assim a ciência moderna se colocou como opositora aos estudos teológicos, mas teólogos contemporâneos têm pensado a Teologia como disciplina abrigada pelo guarda-chuva das Ciências Humanas.

Contudo há aqueles que afirmariam que a teologia é de propriedade do cristianismo, já que foi a escolástica católica que a sistematizou. Porém há evidências de que a Teologia é originalmente africana, mais precisamente egípcia. Foram com os egípcios que os gregos conheceram a Filosofia e a Teologia e se apropriaram destes saberes sem citar a fonte, como nos ensina o historiador senegalês Cheikh Anta Diop. A anterioridade civilizatória que temos em África tanto como espaço de surgimento do ser humano enquanto espécie e também como berço civilizacional, sendo o Egito fonte da civilização ocidental (NASCIMENTO, 1996, p. 40-41) está bem elaborado em suas obras denunciando o que o racismo – enquanto produto da mentalidade e da necessidade de que a Europa se constitua como centro do Sistema-Mundo na eclosão da modernidade (DUSSEL, 2005, p. 29) – tem feito com o africano. Kabengele Munanga (2009, p. 26) ainda diz que “acrescentaram-se ao discurso legalizador da missão civilizadora outras tentativas, no sentido de reduzir o negro ontológica, epistemológica e teologicamente”.

Assim nos sentimos comprometidos em pensar uma afroteologia alicerçada sob os pressupostos civilizatórios africanos e referenciada teoricamente segundo o paradigma da afrocentricidade.

Graças a filosofia do pan-africanismo (conceitua que há uma identidade africana dos negros do mundo todo) e da negritude (movimento de exaltação dos valores culturais dos povos negros), o movimento negro mundial se fortaleceu na década de 1960 que, associado aos estudos pós-coloniais (1970), geram o conceito de afrocentricidade.

Renato Nogueira dos Santos Júnior diz que foi Molefi Kete Asante, filósofo afro-estadunidense, quem deu tratamento teórico sistemático ao conceito de afrocentricidade, e cita-o:

Deve-se enfatizar que afrocentricidade *não* é uma versão negra do eurocentrismo (Asante, 1987). Eurocentrismo está assentado sobre noções de supremacia branca que foram propostas para proteção, privilégio e vantagens da população branca na educação, na economia, política e assim por diante. De modo distinto do eurocentrismo, a afrocentricidade condena a valorização etnocêntrica às custas da degradação das perspectivas de outros grupos. Além disso, o eurocentrismo apresenta a história particular e a realidade dos europeus como o conjunto de toda experiência humana (Asante, 1987). O eurocentrismo impõe suas realidades como sendo “universal”, isto é, apresentando o branco como se fosse a condição humana, enquanto todo não-branco é visto como um grupo específico, por conseguinte, como não-humano. O que explica porque alguns acadêmicos e artistas afro-descendentes se apressam por negar e recusar sua negritude; elas e eles acreditam que existir como uma pessoa negra significa não existir como um ser humano universal. Conforme Woodson, elas e eles se identificam e preferem a cultura, arte e linguagem europeia no lugar da cultura, arte e linguagem africana; elas e eles acreditam que tudo que se origina da Europa é invariavelmente melhor do que tudo que é produzido ou os assuntos de interesse de seu próprio povo. (ASANTE apud SANTOS Jr., 2010, p. 3)

Elisa Larkin do Nascimento (1996. p. 36) resume dizendo que “consiste na construção de uma perspectiva teórica radicada na experiência africana, síntese dos sistemas ontológicos e epistemológicos de diversos povos e culturas.”

A afrocentricidade surge então como uma crítica ao eurocentrismo, mas uma crítica construtiva, pois desvela os africanos como “sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE apud SANTOS Jr., 2010, p. 3).

Assim o paradigma da afrocentricidade se torna essencial para a construção desta teologia não como um conceito meramente sociológico, mas como uma categoria de análise. É com esta lente que nos apropriamos das obras literárias das quais dispomos para a construção da afroteologia. Então nossa afroteologia é uma teologia afrocentrada.

Afroteologia: probabilidades de sistematização

Já aludimos anteriormente aos “organizadores civilizatórios invariantes” que estão na base das religiões de matriz africana e que também alicerçam a afroteologia. Essa essência nos é indicada por Míriam Cristiane Alves, doutora em psicologia social e afroreligiosa:

O construto comunidade tradicional de terreiro de matriz africana é a materialização simbólica e concreta do complexo cultural negro-africano que se mantém vivo e incorporado à sociedade brasileira por meio de organizadores civilizatórios invariantes, como por exemplo: tradição oral, sistema oracular divinatório, culto e manifestação de divindades, ritos de iniciação e de passagem. Organizadores que são fundamentais para a inscrição de um paradigma civilizatório negro-africano nesse contexto. (ALVES, 2012, p. 56)

Então toda a religião de matriz africana está alicerçada nestes “organizadores” que são transmitidos oralmente. Para Amadou Hampâté Bâ, etnólogo malinês, a tradição oral é, ao mesmo tempo, “religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial”, pois a palavra falada possui um “caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas” (2010, p. 169).

Assim elencamos alguns elementos que podem nos servir de base para o estudo da afroteologia. Por acreditarmos na essencialidade destes elementos, achamos por bem convencionar chamá-los de *Onìmò Mэфã*², ou as “Seis Sabedorias”: *Ifá, Oriki, Adúrà, Orin, Òwe* e *Orò*, respectivamente texto sagrado, louvações, preces, rezas, provérbios e ritos.

Ifá é o nosso texto oral sagrado, a nossa Bíblia, com a diferença que é totalmente oral, ou seja, fica guardada na memória dos iniciados. Mesmo que estes textos sejam publicados em forma de livro este jamais terá a mesma configuração sacramental que tem a Bíblia para os cristãos, o Torá para os judeus, o Alcorão para os islâmicos ou os Vedas para os hinduístas. A sacralidade das narrativas está na sua reprodução através da fala, pois é através dela que está o poder criador de Deus – o *Àse*.

Assim como outros livros sagrados, o *Ifá* narra a história do Universo, desde a criação das divindades (teogonia) passando pela criação do mundo (cosmogonia) e dos seres humanos (antropogonia), até histórias do cotidiano desses povos (ética e moral).

Ifá é composto por dezesseis *Odù*. Cada *Odù* representa um capítulo da narrativa sagrada que subdividem-se em dezesseis *itàn* (Histórias Sagradas) que, por sua vez, subdividem-se em dezesseis *ese* (versos), totalizando 4096 versos. Cada verso conta uma história que serve para explicar a realidade, a sociedade, a ritualística, a teologia e a filosofia desses povos.

O conhecimento de *Ifá* tem origem na divindade chamada *Òrúnmilà*, que carrega vários títulos como: *Gbayé gbòrun* (aquele que vive tanto na Terra como no Céu), *Àlàtùúnse Ayé* (aquele que coloca o mundo em ordem), *Àgbonnirè gún* (o que nunca é esquecido), *Elérú Ìpín* (testemunha da sorte das pessoas), *O moran* (o conhecedor de todos os segredos) e *O pitan Ayé* (o grande historiador do mundo). (BENISTE, 2008, p. 98; ADÉKÓYÀ, 1999, p. 66)

² Enfatizamos que a língua *yorùbá* aqui está sendo usada como convenção apenas, pois é a língua que mais temos acesso, e jamais deve ser pensada como determinante vertical sobre as outras etnias africanas.

Wándé Abímbólá, citado por Adékòyà, diz que “Ifá, também conhecido como Òrúnmìlà, é o deus yorùbá da sabedoria. Ele é a principal divindade do povo yorùbá. Acredita-se que Ele é o grande ministro de Olódùmarè (Deus todo-poderoso) enviado do Céu para Terra para desenvolver funções específicas.”³ (ADÉKÒYÀ, 1999, p. 41. Tradução nossa).

Òrúnmìlà é a testemunha de *Olódùmarè*. Ele estava na criação das coisas do mundo e dos seres humanos, por isso é o regente do mundo-além e do mundo dos homens, ciente dos segredos, obstáculos e soluções dos malefícios humanos. É sempre referido como homem muito sábio, alguém que era consultado pelo povo e ajudava a todos que o procurava. Por isso, quando se retira da Terra para viver no Òrun, Òrúnmìlà deixa para seus filhos dezesseis nozes-de-cola com os quais poderão consultá-lo e assim perpetuar esse conhecimento (BENISTE, 2008, p. 95). Seus filhos se tornaram *bàbáláwo*, os “pais do segredo”, e se perpetuaram até os dias de hoje⁴.

Òrúnmìlà também é entendido como a divindade da História, pois para os *yorùbás* (e semelhante aos judeus) História Sagrada e história real se confundem. Os sacerdotes de Òrúnmìlà sabem de cor todos os 4096 versos de Ifá tornando-se os detentores de toda a cultura *yorùbá*. Contudo, em todas as outras etnias africanas existem correspondências à esse elemento, alterando apenas nomes, mas mantendo o papel essencial.

Os *Oríkì* são as louvações, uma série de versos que exaltam as qualidades das divindades e dos ancestrais, embora também seja frequentemente usado para dignificar pessoas importantes como reis, dignatários e chefes de família.

Adúrà são as preces entoadas em forma de cânticos porém sem o acompanhamento musical. Um exemplo de *Adúrà* é o criado no Curso Brasil-Nigéria de Língua Yorubá dirigido por José Beniste (2008, p. 43) e corrigido pelo linguista nigeriano Adèbayo Abidemi Majaro em curso de língua yorùbá do qual fomos discentes:

<i>Olojọ Oní, mo júbà re o</i>	Senhor deste dia, meus respeitos
<i>Olojọ Oní, mo júbà re o</i>	Senhor deste dia, meus respeitos
<i>E jẹ mi jìṣẹ</i>	Deixe-me cumprir a missão
<i>E jẹ mi jìṣẹ</i>	Deixe-me cumprir a missão
<i>Ti Olódùmarè rán mi</i>	da qual Olódùmarè me encarregou
<i>Bi Èlẹmi kò gbà bá</i>	Se o Senhor desta vida não o impedir
<i>Bi Èlẹmi kò gbà bá</i>	Se o Senhor desta vida não o impedir
<i>Olódùmarè Aṣẹ</i>	Olódùmarè nos dê sua aprovação
<i>Olódùmarè Aṣẹ</i>	Olódùmarè nos dê sua aprovação
<i>Olódùmarè a rán rere</i>	Possa Olódùmarè mandar sua bênção
<i>Sí i wa o</i>	para o nosso trabalho.

³ *Ifa, otherwise known as Òrúnmìlà, is the yorùbá god of wisdom. He is one of the principal deities of the yorùbá people. He is believed to be one of the greatest ministers of Olódùmarè (almighty god) sent from heaven to earth to perform specific functions.*

⁴ No Brasil o oráculo da noz-de-cola foi substituído pelo jogo de búzios, que é jogado pelos *Bàbálórìsà* e *Ìyálórìsà*.

Orin são os cânticos sagrados dedicados aos *Òrìsà* e que lhes servem de evocação e invocação. Neles estão relatados elementos sobre as divindades que nos revelam muito de sua natureza. Nestes cânticos há o acopanamento de instrumentos de percussão. Aqui um exemplo de *Orin* à *Yemojá* (BARROS, 1999, p. 166):

Ìyá 'dò sìn màa gbẹ̀ Ìyá wa orò Mãe do rio a quem cultuamos nos protegerá
Ìyá 'dò sìn màa gbẹ̀ Ìyá wa orò e nos guiará nos ritos

Os *Òwe* são os provérbios, uma ferramenta pedagógica muito recorrente entre os povos africanos (ADÉKÒYÀ, 1999, p. 59-91; BENISTE, 2008b; PORTUGAL Fº, 2010; SANTOS, 1986). Como exemplo⁵ temos:

Ọwó ọmọdẹ̀ ọ̀ tó pepẹ̀, tàgbà ọ̀ wọ̀ kẹ̀rẹ̀gbẹ̀.

A mão de uma criança não consegue alcançar uma prateleira,
a mão de um velho não entra dentro de um porongo/cabaça.

O último elemento essencial são os *Orò*, os ritos. Como nos diz Eliade (1992) os ritos são a expressão dos mitos, a sua encarnação. Os mitos são o coração dos ritos; são a estrutura que lhes garante significados. Ritos e mitos são duas faces de uma mesma realidade. Mas o que o ocidente tem chamado de “mitos” temos chamado a atenção para que sejam chamados de “Histórias Sagradas” ou *Ìtán*, em *yorùbá*, pois entendemos que o termo “mito” é usado para desqualificar as Histórias Sagradas de povos não brancos. Como já disse Joseph Campbel: “mito é como chamamos a religião do outro”.

Três ritos em especial serão a base de nossos estudos afroteológicos, pois são ritos presentes em todas as religiões de matriz africana estruturadas na diáspora: o *Borí*, o *Òsé* e o *Ìsínkú*.

O *Borí* é um rito de renascimento. Para as tradições de matriz africana o ser humano nasce duas vezes: o parto físico, advindo do ventre de sua mãe e o nascimento espiritual ritualizado no *Borí*. É o rito mais importante para essa tradição, pois quem a realiza estabelece uma vínculo com o seu *Òrìsà* garantindo um relacionamento mais profundo. Este rito também é escatológico, pois garante longevidade e uma pós-vida plena garantida na ancestralização. A feitura de *Borí* está intimamente relacionada a noção ontológica de humanidade (ser físico e ser espiritual). Vários autores como Beniste, Verger, Bastide e outros, têm dito que o termo significa “alimentar à cabeça” (*ebo* [ébo = oferenda] + *orí* [ôrí = cabeça]), numa alusão ao fato de estarmos alimentando a nossa cabeça mítica, ou seja, fortalecendo-a. Contudo, caso fosse este o seu significado real, a pronuncia seria “bórí”

⁵ Este provérbio colhemos no site <http://edeyoruba.com/sabor-da-cultura.html>

(escrita *borí*), há até aqueles que, influenciados por essa concepção, têm escrito e divulgado o termo “*eborí*”. Entrementes, em todo o Brasil pronunciamos “*bôrí*” (*Borí*), o que nos leva a crer num significado diferente: *bí + orí*, o “(re)nascido da cabeça”. A cabeça é considerada a parte do corpo mais importante. Ela é a primeira a nascer e é a sede do conhecimento, da inteligência, da individualidade, da sabedoria, da razão e possui todas as ferramentas para que o ser humano os adquira (olhos, ouvidos, nariz, boca) (BENISTE, 2008, p. 128).

Os ritos de renovação e restituição são chamados de *Òsé*. Em África, Segundo Verger (1997, p. 88), a semana *yorùbá* tem quatro dias sendo que um deles é chamado *Òsé*. Ele traduz *Òsé* como domingo definindo-o como o dia consagrado ao *Òrìsà*.

Há os pequenos domingos (*Òsé kékeré*) onde são renovadas as oferendas incruentas, e os grandes domingos (*Òsé nlá*). Neste último são realizadas procissões onde o assentamento do *Òrìsà* é lavado com água da nascente de um rio; e sacrifícios de animais acompanhados de grandes festas coletivas, muitas vezes patrocinados pelo rei do local ou dono de mercado, onde os *Òrìsà* podem se manifestar em seus neófitos, dançar entre seus descendentes e abençoar todas as pessoas que estiverem presentes.

Existem vários tipos de oferendas destinadas às divindades e aos antepassados. Os *yorùbá* eram agricultores ou pastores, por isso as oferendas se constituíram da mesma forma. Quando os *yorùbá* faziam a colheita, o primeiro prato era para a divindade da família ou da cidade ou comunidade. Da mesma forma quando pretendiam fazer, por exemplo, uma comida a base de galinhas. Antes de comer o animal, devia-se sacrificá-lo aos *Òrìsà*, para, daí sim, poder consumir sua carne. Para os *yorùbá* todo ser vivo foi criado por *Òsàálá*, portanto sua vida devia ser respeitada. Para poder se alimentar, o *yorùbá* deve primeiro devolver aos *Òrìsà* o *Àse*, a energia vital divina, assim ao consumir a carne do animal, seja uma galinha ou um carneiro, ele estaria em comunhão com a própria divindade. Da mesma forma ocorre com os vegetais. A terra, da qual se planta e se colhe; da qual se extrai o alimento; é sagrada, pois foi *Odùdúwà* quem criou. Os homens podiam usá-la, mas nunca possuí-la.

As grandes festas públicas são patrocinadas pelos reis, como devolução dos tributos pagos pelo povo. Nas festividades, são homenageados o ou os *Òrìsà* patronos da cidade. Nesta ocasião, vem autoridades de cidades vizinhas congratular o rei e seu povo.

Os sacerdotes fazem dos sacrifícios um grande banquete público, acompanhado de muitos pratos “verdes” (legumes, verduras e frutas), onde o povo se farta em agradecimento às bênçãos das divindades e de seu descendente vivo, o rei. Os próprios *Òrìsà* se apresentam na festa: primeiro *Èsù* se manifesta em *oluponán*, seu sacerdote; depois vem os outros *Òrìsà*: *Ògún*, *Sàngó*, *Oya* e, por fim, *Òsàálá*. Todos se curvam para receber as benesses dos que vieram do *Òrun* especialmente para o festejo.

Existem dois grupos bem definidos durante os festejos. Os sacerdotes, *Alàse*, são saudados *kabiesi*, a mesma saudação aos reis, o que nos mostra a importância desse car-

go. Depois temos os *Ìyàwòrìsà*, as “esposas” do *Òrìsà*. Apesar desse nome, os *Ìyàwòrìsà* ou *Ìyàwó*, podem ser tanto homens como mulheres. Isto porque o neófito está sujeito ao *Òrìsà* do qual é consagrado, não tendo nenhuma outra conotação. Os *Ìyàwó* são em grande número e foram todos iniciados por um *Alàse*. Em alguns casos, o *Òrìsà* pode se manifestar em vários *Ìyàwó* ao mesmo tempo; em outros lugares, apesar de todos serem suscetíveis a manifestação do *Òrìsà*, ele possuirá apenas um.

No Brasil muito destes elementos ritualísticos permaneceram na estruturação dos cultos aos *Òrìsà*. No caso específico do Batuque do Rio Grande do Sul, tradição de matriz africana do qual detemos conhecimento mais profundo por sermos iniciados, a palavra *Òsé* permaneceu como um rito anual, embora deturpada pela nova realidade. Aqui *Òsé* tem quase o significado de “limpeza ritual dos assentamentos dos *Òrìsà*”. Geralmente ocorre no mês de dezembro, mais ou menos próximo ao final do ano, onde o quarto sagrado onde ficam os assentamentos dos *Òrìsà* é completamente desmanchado, as quartinhas esvaziadas, tudo é limpo, deixado como novo, e por fim refeito, reconstruído, reorganizado, pronto para as renovações anuais das imolações que alimentará o povo na grande festa pública que acolhe iniciados e não-iniciados, assim como os *Òrìsà* que se manifestam em seus *Ìyàwó*.

Os ritos funerários são os chamados *Ìsinkú*, que no Brasil ganhou nomes diferentes de acordo com a tradição seguida pelos iniciados: *aròsún* no Batuque; *àsèsè* no candomblé Ketu; *mukondo* no candomblé de Angola; *tambor de choro* no tambor de mina do Maranhão; *sírrum* no candomblé *jèjè*, etc. Está intimamente relacionado ao processo de ancestralização e escatologia dessas tradições. Durante os *Ìsinkú* os iniciados dançam, cantam, comem e bebem. A liturgia é pública e os visitantes são convidados para a partilha das iguarias. O traje branco é obrigatório. A cor branca é utilizada nas celebrações de nascimento e transformação, sendo necessária nos ritos de passagem de todas as Nações. Os rituais tem início no dia de falecimento do iniciado. O corpo é velado no terreiro. As pessoas dançam e cantam em homenagem ao falecido. Depois sai o cortejo fúnebre com familiares pegando o caixão e balançando, para frente e para trás, um movimento que simboliza o pertencimento tanto a este quanto ao outro mundo. No sexto dia são feitos os sacrifícios rituais, entoa-se cânticos, faz-se oferendas e come-se, de acordo com os preceitos do Batuque, o “arroz com galinha”, prato proibido nos outros dias, mas propiciatório nesses rituais. Ao sétimo dia são entoados os cânticos sagrados novamente. Prepara-se um banquete que é refestelado por todos. À ponta da mesa ninguém fica, pois é o lugar do falecido que, acredita-se, está ali. Após dança-se em círculo e alguns *Òrìsà* se manifestam em seus iniciados. Neste rito específico os *Òrìsà* se manifestam silenciosamente, exceto *Oya* que faz ecoar sua gargalhada visceral avisando aos quatro cantos da Terra que Ela está presente. *Oya* veio buscar a alma do morto. No final da liturgia, todos os implementos que pertenciam ao falecido, assim como as comidas de que gostava e as oferendas são reunidas num carrego que será depositado no mato. O mato é um espaço sagrado que também está relacionado com os ancestrais. *Oya* carrega a alma do morto para o *Òrun Àsàlú* onde *Olódùmarè* julgará seus atos e seu caráter e dará seu veredito final absolvendo ou conde-

nando a pessoa. Caso seja absolvida irá para um dos bons espaços do *Òrun*: *Òrun Rere*, o bom lugar para aqueles que foram bons durante a vida; *Òrun Àlàáfíà*, o local de paz e tranquilidade; *Òrun Funfun*, espaço do branco e da pureza; ou *Òrun Bàbá Eni* onde se encontrará com seus ancestrais. Mas se a pessoa for condenada seu destino poderá ser o *Òrun Aféfé*, local onde os espíritos permanecem até tudo ser corrigido e onde ficarão até renascermos; *Òrun Àpàádì*, espaço dos “cacos”, do lixo celestial, das coisas quebradas e impossíveis de reparar e de serem restituídas à vida terrestre através do renascimento; ou *Òrun Burúkú*, o mal espaço, quente como pimenta, destinado às pessoas más. No *Òrun Àkàsò* os espíritos aguardam o regresso ao mundo através do renascimento. Beniste (2008, p. 203.) define *àtúnwa* como reencarnação, mas não me parece ser este o conceito mais acertado. O conceito de reencarnação parece significar que uma consciência indivisível pula de corpo em corpo, acumulando saberes e experiências, com um propósito definido que para os espíritas é a evolução e para os hindus é o nirvana. Mas na concepção *yorùbá* do ser, a pessoa tem sua individualidade única e completamente presa a sua existência. Com a morte a sua individualidade transcende e nunca mais retorna. A alma, no *Òrun*, se divide⁶, ficando uma parte no *Òrun* que é sempre lembrada nos rituais aos antepassados. Outra parte renasce, pois, mesmo sendo a alma de um antepassado, ganhará novo plano mítico-social, novo destino, novo *Èmí*, *Bara* novamente lhe propicia o movimento, uma nova vida completamente diferente e indiferente àquela anterior. Ninguém traz nada da vida anterior para esta, portanto os conceitos espíritas de carma e a “lei da causa e efeito” que implicam os reencarnados não se aplicam à cosmovisão *yorùbá*.

Estar vivo é a motivação para os *yorùbá*. A morte é enfadonha, por isso nos apresamos para retornar a vida, pois bom é estar vivo.

Considerações finais

Deus, para os *yorùbá*, age no mundo indiretamente, através dos *Òrìsà*. Conhecermos sua natureza e seus propósitos é o mote da afroteologia. Por isso pensamos numa metodologia que desse voz aos anseios dos afro-religiosos segundo sua própria fé. Assim pensamos na afrocentricidade como paradigma para a hermenêutica de teóricos cristãos de forma a nos ajudar a pensar numa sistematização da teologia dessa tradição.

Elencamos alguns elementos que podem nos servir de base para o estudo dessa teologia específica por acreditarmos na essencialidade deles. *Ifá*, *Oriki*, *Adúrà*, *Orin*, *Òwe* e *Orò*, se apresentam como elementos essenciais para a compreensão afroteológica e já se tornam, juntos, um corpo complexo e dinâmico que propicia uma reflexão teológica realmente “desde dentro”, como nos assevera Juana Elbein dos Santos, aliás como toda teologia deve ser.

⁶ Semelhante aos conceitos de *Kha* e *Bha* na religião Egípcia.

A afroteologia então é a teologia própria das religiões de matriz africana. Parte de princípios próprios da visão de mundo ancestral africana, que lhe confere uma relação singular entre o significante e o significado; lhe emprega sentidos próprios seguindo a lógica cultural das observações desse povo sobre o mundo visível e o invisível.

Referências

- ADÉKÒYÀ, Olúmúyiwá Anthony. **Yorùbá**: tradição oral e história. Terceira Imagem: São Paulo, 1999.
- ALVES, Míriam Cristiane. **Desde dentro**: processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana. Porto Alegre: PUC/RS, 2012. 306 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.
- BÂ, Amadou Hampâté. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História Geral da África, I: Metodologia e Pré-História da África**. Brasília: UNESCO, 2010, p.167-212.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *A fogueira de Xangô... o Orixá do fogo*: uma introdução a música sacra afro-brasileira. UERJ: Rio de Janeiro, 1999.
- BENISTE, José. **Òrun-Àiyé**: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra. 6ª ed. Bertrand Brasil: Rio de Janeiro, 2008.
- _____. **Jogo de Búzios**: um encontro com o desconhecido. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008b. 294p.
- BOFF, Clodovis. **Teoria do Método Teológico**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005.
- ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992. 175 p.
- ÌDÒWÙ, Gideon Babalílá. **Uma abordagem moderna ao yorùbá (nagô)**: gramática, exercícios, minidicionário. 2ª ed. Porto Alegre: do Autor, 2011.
- LIBÂNIO, J. B.; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**: perfil, enfoques, tarefas. 5 ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- NASCIMENTO, E. L. Introdução às antigas civilizações africanas. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Sankofa**: matrizes africanas da cultura afro-brasileira. V. I. Editora UERJ: Rio de Janeiro, 1996.
- PORTUGAL Fº, Fernandes. **Ifá, o senhor do destino**: Ìlǽrun Àyànmǽ. São Paulo: Madras, 2010.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- _____. **Segredos guardados**: Orixás na alma brasileira. Companhia das Letras: São Paulo, 2005.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte**: pàdè, àsèsè e o culto égún na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SANTOS Jr., Renato Nogueira dos. Afrocentricidade e educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. In: **Revista África e africanidades**. Ano 3, nº 11, novembro/2010. Disponível em <http://www.afriacafricanidades.com.br/documentos/01112010_02.pdf>. Acesso em 20/08/2013.
- TILLICH, Paul. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. 212 p.
- VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: deuses iorubás na África e Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 1997.

A DIMENSÃO RELIGIOSA DA MEDICINA AFRICANA TRADICIONAL

Luís Tomás Domingos*

Resumo: *O nosso trabalho tem como objetivo analisar a relação entre medicina africana tradicional a sua dimensão religiosa. A medicina africana tradicional está intimamente ligada ao sistema mágico-religioso africano. Ela se encontra engajada no processo de reconquista do equilíbrio, harmonia do homem através dos seus mestres e especialistas, ngangas, babalaô, babalorixá, yalorixá, etc. Estes líderes das religiões tradicionais em África são considerados como profissionais e cada etapa do seu aprendizado requer certo período de formação específica no mundo espiritual e religioso para o bom exercício da sua profissão como médico tradicional. A observância das obrigações e rituais, o comportamento adequado, são necessários para a manutenção da longevidade e harmonia do homem, do indivíduo, da comunidade e da sociedade africana em geral. Nós constatamos essa realidade ao longo das nossas pesquisas de campo e bibliográfica sobre a cultura e religiosidade africana e Afro-brasileira. Dentro das diversidades étnicas existentes em África, especificamente em Moçambique, existe interface entre medicina tradicional e o sistema religioso na cultura africana. E essa dimensão relacional também está presente na cultura da diáspora africana, em particular, nas tradições religiosas de Matrizes africanas no Brasil.*

Palavras - chave: *Medicina africana, religiosidade, rituais, cultura africana.*

Introdução

Quando falamos da África precisamos ter a prudência necessária, porque se trata de um imenso continente com grandes diversidades socioculturais. A questão é saber se devemos falar da sociedade africana no singular ou no plural: pois há várias civilizações e tradições na África. Mas dentro dessa variedade cultural há uma certa unidade das culturas nas sociedades africanas. Essa unidade dentro da diversidade cultural africana foi e é ainda admitida por grande parte dos estudiosos, (WIREDU, 1998; TEMPELS, 1946; MBITI, 2008; JAHN, 1961; DIOP, 1952, etc.). A base cultural comum encontra o seu fundamento na tradição filosófica e religiosa que partilham quase todas as sociedades africanas pré-coloniais, pré-islâmicas, coloniais e pós-coloniais. (MBITI, 2008). Na África coexistem habitualmente dois sistemas de conhecimentos: o sistema “tradicional” e o sistema “moderno”. As sociedades africanas, geralmente, se entrelaçam diversas tradições teóricas e práticas que influenciam na interpretação e compreensão dos fatos sociais, eventos, etc.

* Professor doutor - UNILAB - email: luis.tomas@unilab.edu.br

Os homens, desde os primórdios dos tempos tinham uma ideia vaga sobre a revelação. Nós poderíamos dizer que distinção entre a religião natural e religião revelada é falsa e criou uma confusão, pois, no certo sentido, todas as religiões são religiões de revelação, o mundo exterior e a razão são em todos lugares revelados aos homens a existência do divino e fizeram tomar a consciência da sua própria natureza e o seu destino”. E nós podemos meditar sobre as palavras de Santo Agostinho: O que nós chamamos hoje de religião cristã existia na antiguidade desde a existência da raça humana até ao momento quando o Cristo se fez homem. As pessoas são a verdadeira religião, a religião que já existia, a religião crista” (EVANS-PRITCHARD, 1965, p.: 6)

Nós analisamos nesse trabalho como coexistem a religiosidade e a medicina tradicional face à modernidade? Como se realiza a justaposição silenciosa de paradigmas concorrentes a um conflito aberto entre ordem e desordem numa articulação rigorosa e necessária para a criação e a manutenção das sociedades. E podemos questionar se existe uma integração harmoniosa nas sociedades africanas? (HOUNTONDJI 1994, 2009). Nós observamos que nesse contexto de interfaces de saberes nas sociedades africanas, há conhecimentos extrovertido, interferência da herança ancestral e a reapropriação. Portanto existe necessidade de multiplicar as perspectivas sobre o objeto do conhecimento. (MUDIMBE, 1988; KUHN, 2007)

1. A relação do homem no mundo visível e invisível

A tradição religiosa africana tem o seu ponto culminante na relação fundamental entre Deus, o homem, a natureza que se revela na visão unificada do mundo. E essa cosmovisão se apresenta como uma concepção integrada do universo, da vida e do homem, uma totalidade coerente que continua a fornecer o fundamento do pensamento filosófico e religioso dos povos africanos. Assim, as visões “étnicas” demonstram na África a existência do mundo, não apenas como realidade objetiva e material ou imaterial, mas também como conceito: *Wase* (Duala), *adbemë* (Mina), *Dunia* (Malinké-Bambara), *Man* (Agni-Baoulé), *gbamladodo* (Dida).

Na concepção africana o ser humano é constituído por substância material e de substância imaterial. A parte imaterial sobrevive à morte e a parte material se desintegra. A morte, portanto, não significa o fim da vida, mas sim uma viagem, a continuidade da extensão da vida. Os mortos permanecem membros da sociedade: ao lado da comunidade dos vivos está uma comunidade dos mortos. Entre ambas, vivos e mortos, ocorre uma relação simbiótica. A sociedade africana, portanto, é uma família unida, composta pelos mortos, pelos vivos e por aqueles que ainda não nasceram. Desse modo a religião africana tradicional está profundamente ligada à cultura africana. E é uma realidade presente em todos os setores, como afirma OBIECHINA (1978, p. 208.):

Não existe qualquer dimensão importante da experiência humana que não esteja ligada ao sobrenatural, ao sentimento popular religioso e a piedade [...]. Tudo isso constitui parte integrante da estrutura ideológica da sociedade tradicional e essencial para uma interpretação exata da experiência no contexto social tradicional.

Essa visão do mundo dos povos africanos considera a religião tradicional uma dimensão global e integrante. É uma visão específica de mundo que não inclui apenas a percepção do sobrenatural, mas também da concepção da natureza do universo, dos seres humanos e do seu espaço no mundo, bem como a compreensão da natureza de Deus, cujo nome varia de uma etnia para outra ou de uma região para a outra.

Ele, Deus [Mulungu, Nzambi, Olorulum, etc.] é grande o Munthu, a pessoa grande, quer dizer, a grande força viva(...) o Sábio que domina todas as coisas e conhece a essência de todo ser, que sonda a matéria e a natureza de todas as forças na sua profundidade. Ele é a força que possui para ele mesmo a energia criadora e que faz surgir todas as outras forças” (TEMPELS, 1965 :28,39).

No pensamento africano, Deus é essencialmente espírito, não tem imagem nem sequer tem as representações físicas. Em todo caso Ele é o criador do mundo o fundamento do mundo, fonte de todo Poder que gera a vida e a morte. Geralmente, Deus não se assemelha aos homens e é totalmente superior e poderoso à sua criação, mas envolve nos negócios dos seres humanos, sustentando a criação e defendendo a ordem moral. Portanto, os seus atributos são poder, onnipresença, justiça, beneficência e eternidade. Ele é ao mesmo tempo transcendente e imanente. E abaixo de Deus estão as entidades espirituais (os ancestrais, orixás, etc.) que são tratados com reverência e temor. As divindades tem os seus próprios cultos, especialistas, sacerdotes. Neste mundo sobrenatural, acredita-se que há outros espíritos, ou poderes místicos, reconhecidos pela capacidade de ajudar ou prejudicar os seres humanos. Pertencem a essa conjectura todos os agentes da feitiçaria, da magia e da bruxaria. Por conseguinte, todos os encantos, os amuletos talismãs, mandingas são usados tanto para a proteção, fazer o bem como para agressão, fazer o mal.

A religiosidade africana tradicional é resultado da síntese ponderada de atitudes organizadas, variáveis com os modos de vida, provavelmente construídas ao longo do tempo segundo as contingências históricas presumivelmente perdidas e exprimem de modo diverso a identidade africana. Não há termo, de forma explícita que possa esgotar o conteúdo e o sentimento religioso africano.

(...) um sistema de relações entre o mundo visível dos homens e o mundo invisível regido pelo Criador e as potências que, sob nomes diversos, e todos sendo manifestações deste Deus Único, e todos eles são especializados nas diferentes funções.” (GRIAULE, 1966)

O homem, nesse contexto, é a síntese de tudo que existe, o recipiente por excelência da força suprema e ao mesmo tempo aquele em quem convergem as forças existentes. Certos componentes do homem são herança, outros são dom e outros ainda existem porque o indivíduo decidiu integrá-los, reforçá-los e consentir através de diversos sacrifícios e rituais que exigem essa integração. Todos esses componentes são vivos, móveis e se transformam. O *munthu*, homem, deve exercer a sua vigilância permanente para os conservar e fazer convergir todas as energias nas quais ele sente e é resultante. E é nesse sentido que o negro-africano considera que o homem está vivo. Ou como Amadou HAMPATHE BA (1972, p.181) dizia: “a multiplicidade em reciclagem permanente”. Ou

“Onde tudo está em movimento perpétuo, obedecendo uma dinâmica específica e numa lógica perpétua de “pluralismo coerente”. (THOMAS, 1969) Nessa percepção de *munthu* o espaço e o tempo não são entidades separadas, mas sim um conjunto e complexo espaço-tempo, no qual um e outro se relacionam profundamente no seu ser. No pensamento africano o homem é o lugar de encontro, de convergências, de todas as forças do universo, investidos pelo Ser - Supremo, *Olorum, Nzambi*. Deus. Participando de si, ele é, portanto, um ser complexo habitado por uma multiplicidade de entidades-forças em movimento permanente. Assim o *munthu* não é um ser estático, concluído. O seu potencial específico humano se desenvolve e vai se desenvolvendo ao longo da sua fase ascendente da vida, em função do terreno e das circunstâncias percorridas, encontradas, vivenciadas...

O homem africano tradicional considera fundamental a necessidade da sua participação constante no processo de auto recriação, porque ele está na procura constante de equilíbrio em função dos componentes ricos e em movimento. A participação avalia o mundo na sua unidade e sua coesão, o visível e invisível; natureza e cultura restam intimamente ligados e toda manipulação ordenada das forças sobrenaturais torna o ato mágico e/ou religioso. Aqui, a linguagem, a palavra, não é somente instrumento de comunicação, ela é expressão por excelência, ela é força que movimenta as potências vitais e o princípio da sua coesão. E a ação sobre o mundo, não se trata apenas de alertar as forças sobrenaturais no sacrifício ou na oração nem agir sobre o homem diretamente pela magia, para preservar, curar, punir ou matar nem sequer de intervir sobre animal durante a caça e a pesca, mas sim provocar o mundo circundante. Em última análise, trata de entender que diante dos fatos visíveis se esconde um jogo e relações de forças no *nthu*, força vital. Nessa relação e participação de forças pela analogia, por identidade parcial ou total ou por simples correspondência o homem não é somente um microcosmos, mas o mundo se concebe em termos de símbolos antropomórficos. E o homem se faz ao mesmo tempo centro e arquétipo do Universo. Onde o universo está ao serviço do homem: o cosmos como reservatório de forças, a fonte indispensável da vida que não tem outro objetivo senão permitir ao homem reforçar a sua força vital com a finalidade de tornar mais vivo, equilibrado e harmonioso. E é por isso que a ação do mundo oscila entre os dois polos: a técnica, que consiste no saber empírico, muitas vezes incontestável (farmacopeia; procedimentos agrícolas, etc.) e o sacrifício que invoca os deuses para que os fenômenos cósmicos sejam favoráveis ao homem. E é nesse mundo entre dois mundos que se encontra a magia e se manifesta como certa técnica de cura e ao mesmo tempo como ação religiosa, mágico-religiosa.

As forças desenvolvidas por essas potencialidades, estão em perpétuo movimento no Cosmos. Mas o homem é, igualmente, constituído por elementos mais pesados, cuja vocação primordial é ser “interlocutor” de *Mzambi*, Deus. Enfim o homem é herdeiro de uma parcela da potência criadora divina. No sistema de pensamento africano o culto aos ancestrais ocupa um espaço primordial nas sociedades africanas. « *o culto dos ancestrais é uma religião, sem dúvidas, mas é também um código civil que inclui história, ética e*

moral, e uma forma de transmissão de conhecimento e das técnicas.” (JUNOD apud CORREA e HOMEM, 1977, p. 27)

Concepções de saúde e doença nas sociedades africanas

A Antropologia da Saúde demarca um espaçamento radical, na medida em que o fenômeno cultural não é apenas um lugar subjetivo. Ele possui uma objetividade que tem a espessura da vida, por onde passa o econômico, o político, o religioso, o simbólico e o imaginário. A cultura africana é *locus* onde se articulam conflitos e concessões, tradições e mudanças e onde tudo ganha sentido, ou sentidos, uma vez que nunca há humano sem significado assim como nunca existe apenas uma explicação para determinado fenômeno.

Tudo que acontece na vida de um ser humano é analisado a partir dos sistemas que regem a totalidade da vida social. Essa análise comporta mitos, ritos, rituais, práticas do dia a dia, reciprocidade, sobretudo, o respeito para com os antepassados com quem se mantém um diálogo místico. E constitui o código integral. Desde os primórdios esse sistema sócio político religioso faz com que os fenômenos sejam sempre interpretados sem abstração de quaisquer elementos que o constituem.

A doença gera desordem nos homens e na sociedade. E é o mal, como desordem, que é a origem do sofrimento dos homens. Ele provoca a doença, o desequilíbrio, a desordem na vida dos homens e deve, portanto, ser suprimido. O contexto de doença, geralmente, se caracteriza pelas queixas e lamentações e constituem os motivos das consultas dos pacientes para compreenderem a sua origem. Numerosas são ainda as concepções do corpo humano que presidem as explicações da desordem ou das doenças e que restituem a condição humana à tutela do cosmos. Nas diversas tradições africanas reencontramos concepções sob forma próxima dos fundamentos da homeopatia: o homem aparece aí como microcosmos. Os mesmos componentes que são encontrados na composição do universo, as leis que regem o comportamento do homem repousam nas qualidades ou nos movimentos dos astros. Por exemplo, o magnetizador transmite, pela imposição de mãos, uma energia que regenera as zonas doentes, e restabelece o corpo em harmonia com os fluxos de seu ambiente. O corpo humano é aí um campo de força submetido a alteração, a variações que o curandeiro pode combater. O homem, por conseguinte, é um ser de relação e de símbolo, e o doente não é somente um corpo que precisa ser consertado. Há pluralidade de corpos como há pluralidade de culturas. O corpo é uma construção social e cultural cuja “realidade última” nunca é dada. O corpo emaranha-se, com suas *performances* e seus componentes, na simbólica social, e ele só pode ser apreendido relativamente a uma representação que jamais se confunde com o real, mas sem a qual o real seria inexistente. O simbolismo alimenta-se de sentido e de valores culturais, e torna-se acessível a ação coletiva. E é da natureza do corpo ser metáfora, ficção operante. A eficácia simbólica, analisada por Claude Lévi-Strauss, não provê somente esse acréscimo de energia de que se nutre a cura: em certas condições ela abre o caminho à morte, à desordem ou à desgraça.

Levis-Strauss (1963, p.167) mostrou com base de pesquisa, que não há porque duvidar da eficácia das práticas mágicas. Essa eficiência, porém, implica a crença que a comunidade lhe devota. O indivíduo se crê vítima de feitiço porque está convencido disso por causa das tradições do seu grupo: seus parentes e amigos compartilham a mesma crença.

A feitiçaria, com certeza, funciona em uma lógica social dessa ordem. Se a palavra, ou rito, podem denotar um sintoma, ou suscitar a morte, é porque eles encontram, antes de tudo, um eco no corpo, uma ressonância na carne. A palavra, o rito ou corpo bebem aqui na mesma fonte. Sua matéria prima é comum: tecido simbólico. Apenas diferem os pontos de imputação. Se o símbolo (o rito, a oração, a palavra, o gesto...), mediante certas condições, age com eficácia, embora pareça, a princípio de uma natureza diferente do objeto sobre o qual ele se aplica (corpo, a desgraça, etc.) é que ele vem mesclar-se, como água, à espessura de um corpo ou de uma vida que são eles mesmos tecidos simbólicos.” (LE BRETON, 2011, p. 293)

A doença na lógica do sistema de pensamento africano é um sinal do desequilíbrio da força vital do *munthu*, ser humano. A doença é a ruptura do equilíbrio do homem consigo, causando angústia, ódio, vingança, desespero, etc. E a boa saúde no pensamento africano consiste no equilíbrio da força vital, na boa relação do homem na sua dimensão física com o espiritual, na sua relação de parentesco com a sociedade global e, em particular, com o seu meio ambiente. O drama do *Munthu*, ser humano, se revela nos conflitos originados pela dualidade de forças que vivem nele, na ruptura de harmonia das forças cósmicas.

Nas sociedades africanas a doença, geralmente, não é concebida como uma fatalidade, mas sim como desarmonia, desequilíbrio e, de certa maneira um escândalo que adere antropologicamente ao ser humano e que deve ser combatido ou tratado e/ou curado. A doença não é ressentida apenas como fenômeno que vem abater a dimensão física do indivíduo em particular mas, ela é também vivenciada em, alguns caso, como uma desordem espiritual do próprio homem nas suas relações com a sua família espiritual, dimensão da ancestralidade. E conseqüentemente, a doença perturba as relações sociais. Por conseguinte, as sociedades africanas geralmente concebem a doença como a ruptura do equilíbrio, da harmonia do ser humano, do indivíduo, da família, da comunidade, da sociedade e do *Cosmos* em geral. Ruptura da harmonia entre o ser humano, natureza e Cosmos. A doença na cultura africana é um símbolo da realidade profunda desequilibrada. A doença é, portanto, um assunto de toda a família, de toda comunidade. “O corpo social limita a forma pela qual o corpo físico é percebido. A experiência física do corpo é sempre modificada pelas categorias socioculturais e através das quais é conhecida, sustentando uma visão particular da sociedade”. (DOUGLAS, 1970, p. 83) As técnicas de tratamento e cura não podem ser separadas do universo simbólico da qual tem todos os elementos, pois a doença implica, em última análise, as relações entre os homens e o universo sócio- cultural e vice-versa.

Os determinismos sociais não informam jamais o corpo de maneira imediata, por meio de uma ação que se exerceria diretamente sobre a ordem biológica sem a mediação do

cultural que os traduz e os transforma em regras, em obrigações, em proibições, em repulsas ou desejos, em gestos e aversões, (BOLTANSKI, 1979, p.119)

O universo africano da doença é portanto inseparável do universo dos espíritos, do mágico-religioso que aparece como uma linguagem articulada na qual se toma conta da ordem e da desordem do mundo da vida e da morte. Diante dessa insegurança, desordem, o africano é obrigado a recorrer a todos os meios que estão ao seu alcance para sair do impasse recorrendo e considerando a medicina africana tradicional como legado dos seus ancestrais desde os primórdios dos tempos. E é perfeitamente normal, na mentalidade africana, que o indivíduo que não tenha cumprido devidamente as suas obrigações, os ritos e rituais determinados pelas regras tradicionais em relação a seus antepassados tenha sofrido as consequências nefastas, a rotura de harmonia, o desequilíbrio, a doença. E ao procurar *n'ganga*, *babálawo*, *babalorixá*, *yalorixá*, etc., conforme a designação de cada etnia africana, o “médico tradicional” e que esse lhe diga que seus antepassados reclamam o rito que não foi cumprido ou você não seguiu as etapas necessárias e/ou não cumpriu os rituais na sua integralidade. Abandonar os ritos ancestrais, nas sociedades africanas, significa romper as articulações importantes, cortar a ligação que rege as relações indispensáveis entre os vivos e os que já viajaram, os “mortos”. Como dizia Nelson Mandela (1994, p. 18.):

Aprendi que negligenciar os seus ancestrais traz a má sorte [azar] e desastre na vida. Se desonrar seus ancestrais, a única forma de expiar a sua falta seria consultar o *nganga*, medico tradicional africano ou um ancião da tribo que se comunicaria com os ancestrais e lhe transmitiria as profundas desculpas. Todas essas crenças me parecem perfeitamente normais.

Restabelecer o equilíbrio rompido e reconstituir a harmonia perturbada no homem, ou seja, a cura da doença constitui uma das grandes preocupações nas sociedades africanas. Antes de proceder ao processo de cura, é preciso, portanto, procurar a explicação, as causas do desequilíbrio, “o mal” que se situa na dimensão física do mundo visível e, sobretudo, nas experiências humanas no mundo invisível, o mundo dos espíritos. A cura da doença, nas sociedades tradicionais africanas, é concebida na sua dimensão integral do homem que não se limita apenas ao aspecto físico, mas sim a todas as dimensões de sofrimento do homem, incluindo aqueles que afetam a sua vida material, moral e espiritual.

O processo de cura feito pela medicina tradicional africana, em princípio, se endereça ao ser humano na sua totalidade, na sua integridade global. Da mesma maneira a cura não se limita apenas ao indivíduo mas afeta toda a vida da comunidade e da sociedade em geral. Isso implica restaurar a integridade original do homem e lhe permitir encontrar a sua dignidade primeira. Este processo implica eliminar todas as formas de opressão e de perturbação que criam desequilíbrio e afetam a vida do homem e o impedem de ser ele mesmo. Isso significa liberar o homem de tudo que faz obstáculo à sua completude entanto que *munthu*, ser humano.

A ideia da cura constitui um aspecto importante da religiosidade africana. Ela está presente praticamente em todas as sociedades africanas, seja nos meios mais tradici-

onais das zonas rurais assim como no meio urbano e, muitas vezes, as suas práticas são disfarçadas e/ou reapropriadas pelo impacto da civilização moderna ocidentalizada.

Mas o homem da cidade que toma o caminho do campo (ou encontra um curandeiro tradicional em sua cidade mesmo) não está somente em busca de uma cura que a medicina fracassou em lhe dar, ele encontra ainda, no contato com o curandeiro, a revelação de uma imagem de seu corpo bem mais digna de seu interesse do que aquela fornecida pelo saber biomédico. No dialogo com o curandeiro, ele descobre uma dimensão simbólica que suscita seu espanto e cujo questionamento o perseguirá frequentemente por muito tempo depois. Ele enriquece sua existência com uma pitada de símbolo.” (LE BRETON, 2011: 130)

2. “Médico” tradicional africano

Ngānga, nhamussoro, babálawó, babalorixá, yalorixá, etc. são termos usados para designar diferentes adivinhos, “ os médicos tradicionais” nas diversas etnias africanas: bantos e yorubas, etc. Ele é bem conhecido nas várias sociedades africanas como “médico - tradicional” e é considerado como “expert” em matérias do mundo mágico-religioso africano. Acredita ter recebido dons espirituais particulares e especiais. (JULES-ROSETTE, 1981, p. 129; GELFAND et all, 1985, p. 3). O médico tradicional africano é o especialista na reconstituição de relações entre o mundo visível e o invisível, o mundo dos espíritos.

O *Nganga*, pode se especializar nos diferentes domínios do corpo, na sua dimensão física, incluindo-a na cura espiritual. O médico tradicional africano é detentor dos “saberes endógenos”, não conhece apenas o visível mas também o do mundo dos espíritos. Os vivos estão em estreita relação com os defuntos, os mortos-vivos, os ancestrais e diversas divindades da natureza e diversas entidades espirituais. Não se trata apenas de conhecer o corpo humano e suas aparências físicas, mas de ter percepção e sensibilidade do mundo invisível; na qual o simbolismo de diversos ritos e rituais, as práticas de adivinhação, a arte de magia, a crença na feitiçaria, etc. E todos os rituais mágico-religiosos no processo de cura começam com reverencia e a permissão de *Legba, Exu*, a entidade divina, símbolo de criação, o princípio de ordem e desordem no mundo, o mensageiro. Portanto, para a cultura africana, ao lado do visível e aparente das coisas, corresponde sempre um aspecto invisível, escondido. E o conhecimento é global, um conhecimento integrado e dinâmico que não faz a negligência da percepção de sensibilidade. A existência da pluralidade dos poderes sobrenaturais não constitui nenhuma dúvida para cosmovisão africana. A vida corrente do homem consiste, antes de tudo, em proteger-se, anular os malefícios que pode infringi-la. Isto exige a confecção de talismã, amuletos, *gris – gris*, etc., compostos por medicamentos que incluem objetos, os mais diversificados, como por exemplo: o pó de chifre de certos animais, raízes de determinadas plantas, dentes de animais específicos, etc. A administração desses compostos de medicamentos se acompanham necessariamente de formulas apropriadas que conferem a eficácia do procedimento. E esse tipo de conhecimentos exige especialistas em medicina tradicional. Esses “mé-

dicos tradicionais” que trabalham com o processo de cura são, muitas vezes, videntes, sacerdotes e mágicos, etc. Os adivinhos que procuram conhecer a origem ou a causa do mal e a natureza da doença, *sacerdotes* oferecem sacrifícios aos gênios responsáveis e causadores da doença, e mágicos que usam a magia para as circunstâncias específicas. Infelizmente, como afirma John Mbiti: Com pouca exceção o sistema africano de adivinhação não foi cuidadosamente estudado através de adivinhos encontrado nas várias comunidades”, (MBITI, 1979, p. 232)

O adivinho tem o conhecimento das previsões do futuro e domina as intenções das forças sobrenaturais e encontra o sentido de um ato do passado, presente e futuro. A vidência é simultaneamente uma atitude mental, instituição social e decodificação do invisível. E é considerado, geralmente, como a ciência de signos naturais ou provocados. A leitura pode ser feita em dois níveis: a *inscrição* que se limita à interpretação de ordem e da conexão de significantes que constituem o código e a *prescrição* que se opera na seleção dos termos cujo código admite que são igualmente aptos a cumprir uma função determinada. Na verdade o mundo é um interlocutor permanente e privilegiado, um conjunto de símbolos nos quais se pode interpretar as mensagens simbólicas que são secretas e presentes.

Numerosos são os processos de tratamentos utilizados nas diversas formas de cura de doença. Na sociedade de Yoruba/Nigéria, por exemplo, a base epistemológica de medicina tradicional africana se fundamenta no repositório de sabedoria e conhecimento de *Ifá*.

Os *Babalawos*, pais ou mestres do misticismo, os guardiões de *Ifá*, em Yoruba são também conhecidos como “pais dos segredos”. Os *Babalawo* utilizam *corpus* fixos como *Ifá* (em Yoruba), versos de Odu, mistérios, vários *corpus* difusos do conhecimento esotérico. Os processos de adivinhação são diversos mas a maioria deles obtém informações inacessíveis, (PEEK, 1998, p. 171). Trabalhos de natureza filosófica, assim como certas tradições africanas são, muitas vezes, negligenciados ou mal compreendidos, interpretados e são confundidos com o meio religioso e teológico.

“*Ifá* foi considerado por alguns povos africanos como o “anjo de Deus”. Uma divindade, identificado com *Orisha/Orixá Orunmila*, o próprio possuidor de sabedoria e conhecimento. Através de *Ifá*, *Orunmila* trouxe a sabedoria e o conhecimento no mundo. Cada conhecimento possui várias divisões ou ramos: ciência de natureza (física), animais (biologia/zoologia), encantação oral (ofo e axé), etc. e todas as ciências estão associadas com o sistema de doenças, medicina. (MAKINDE, 1982, P. 20-23)

Para os Yoruba, a cura é possível porque *Ifá* conhece a origem de doenças e vários nomes são considerados e denominados. *Ifá* detentor de segredos da medicina tradicional africana, conhece as ervas, caminhos, animais, etc., substâncias associadas aos princípios de cura de todas as doenças. A opinião difundida nas diversas sociedades africanas é que : *babalawo*, sacerdote de *Ifá*, controla a linguagem, cultura, filosofia e religião tradicional africana, em particular Yoruba. Os seus adeptos creem que *Ifá* conhece as causas

das doenças, coisas e eventos, os nomes e a natureza das coisas, as suas origens e composição química, etc. (THOMPSON, 1977). E é imenso reservatório de sabedoria e conhecimento de *Ifá*, vários ramos de conhecimento emergem.

A gnosiologia africana é uma coerência, compatibilidade integrada e global de todas as disciplinas do conhecimento: pré-história, arqueologia, sociologia, antropologia, física, antropologia social e cultural, linguística, geografia física e humana, literatura, direito, arte, arquitetura, religião, mitologia, filosofia, ciências e tecnologias, etc. Incluindo o conhecimento da medicina tradicional africana. Trata-se de conhecimento de natureza e o uso de animais e de substâncias, princípios ativos das plantas, encantamentos, e autoridade ou poder das palavras na dimensão da medicina tradicional (preventiva/protetiva e medicina curativa) como o sentido do prolongamento da longevidade de vidas diante da intervenção da desordem na vida dos homens sobretudo com a presença de doenças, forças do mal, etc. (HAMPATE BA, 1972.)

Conforme a tradição Yoruba, *Ifá* conhece a origem, natureza, os nomes pelos quais as doenças são caracterizadas no mundo e o poder (axé) de cada uma dessas doenças. *Ifá* constitui a fonte do conhecimento das ervas e da medicina metafísica (adivinhação e encantamentos orais), o modo geralmente referido no ocidente como ciência da magia. EZE (1998, p. 173) analisando o pensamento moral na perspectiva do *Ifá* – um sistema de interpretação e compreensão inscrito na tradição hermenêutica –religiosa dos Yoruba e muitos outros povos africanos: “ *Ifá* não é ideia no abstrato, mas a experiência fundamental – a experiência de vida em si, a origem de Ashé.”(

A vida plenamente vivida é a vida em movimento permanente ou seja a vida plena está no percurso que se manifesta através de auto- atualizações históricas. E *Ifá* é um processo de conhecimento sobre o destino, isto é, acerca do percurso da vida. *Ifá* é um dos processos de consulta, auto-compreensão de conduta individual ou social, especialmente, para determinar a correta ação a seguir na vida. *Ifá* procura encontrar resposta às questões, como exemplo: Qual é o significado do ser? Qual é o sentido da minha vida? Qual é o meu destino? O que é preciso fazer em certas circunstâncias? Em poucas palavras, *Ifá* procura responder, como caráter espiritual e racional do ser humano, em situação particular de ação, o que pode ser feito e manifestado. Nessa procura para descobrir o significado e direção na vida pessoal e comunitária através de discernimento racional e de libertação, *Ifá* pode ser compreendido como a natureza filosófica, a prática do profundo conhecimento acerca da vida e ação do ser humano – através do discernimento estabelecido pelo processo epistemológico.

No universo africano sacerdotes de *Ifá* conhecem a natureza das doenças, as plantas medicinais ou substâncias animais que podem trazer a cura completa. *Onisegun*, o médico tradicional especialista das ervas, no processo de ritual de tratamento de cura de doença, em geral consulta *Ifá* para encontrar o remédio apropriado para uma determinada doença. Ele pode fazer isso aprendendo *Ifá* ou consultando *Babalawo*, o sacerdote do *Ifá* cuja especialidade é de adivinhação.

Babalawo, possui os saberes das duas dimensões da doença (visível-material e invisível-espiritual). É no tratamento caracterizado por essas duas dimensões complementares que se exerce a medicina tradicional africana no processo da cura integral das doenças do homem. O seu exercício engloba diversos procedimentos: adivinhação, encantação oral, preparação das ervas medicinais que propicia a cura das doenças, etc. É nesse processo integrado entre o sacerdote *Ifá babalawo* (advinho) ou *onisegun* (herborista) que se desenvolve o tratamento integral da doença. É importante lembrar que a existência da medicina tradicional africana é milenar e suas práticas foram transmitidas de geração em geração pelos iniciados através da tradição oral. Ela é seguida pela demanda da dimensão cultural. Os sistemas e as concepções da doença, diagnóstico, tratamento, a vida e morte estão profundamente enraizados na dimensão sociocultural do homem africano, com pequenas variações de uma etnia para outra.

3. O Poder da palavra

A dignidade do homem, na cultura tradicional africana, está ligada a sua palavra. Segundo HAMPATE BA, (2010, p. 168):

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra.

É a força da palavra que expressa, na confissão, as faltas cometidas; é o verbo que sacraliza a vítima no momento de sacrifício e põe em movimento as forças sobrenaturais; é ainda o verbo que torna possível o regresso do equilíbrio do homem. A palavra engaja o homem, a palavra é o homem. É através das palavras que o gênio que intervém no doente é nomeado, reconhecido, chamado e exigido que se retire da vítima graças às encantações do vidente-exorcista, o médico tradicional. As palavras ligadas estreitamente aos ritos, rituais, gestos, à magia de sons e de tons, mais ainda talvez aos efeitos psicomotores dos ritmos e aos mistérios de símbolos. A palavra na tradição africana não tem o sentido abstrato. Ela está integrada, e tem o poder, a força. E falar pouco é sinal de boa educação e de nobreza. Na cultura do Dogon, a palavra se faz analogia com as vestimentas sociais. Conforme o velho e cego Ogotemmêli, do planalto da Bandiagara/Mali, a palavra é como uma canga:

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 íntimas escondidas para que seja desejada. Uma mulher que passeasse nua no mercado, nenhum homem correria atrás dela. Mesmo se ela tivesse uma grande beleza. Si ela não tem nada na cintura, o coração de homem não lhe desejaria. A mulher ornamentada, os homens a desejam mesmo se ela não é bela. (...). Ser nu é estar sem palavra.” (GRIAULE, 1948, p. 93).

Na cultura Yoruba, a palavra tem a origem no Ashé. O *ashé* ou *Axé*, que se traduz como o poder, é o conceito que designa o dinamismo do ser e a vitalidade da vida. Para a linguística dos povos africanos Bantos *Ashé* é concebido como *Nhtu*, *força vital*. (TEMPELS, 1965; JAHN, 1961). O Ashé é também definido como o poder do ancestral/orixá que teria, após sua viagem (morte), a faculdade de se manifestar, momentaneamente, em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocado. O Ashé é força, estado de energia pura, fonte criativa de tudo que é. E é o princípio nos seres, o poder de ser, enfim, a tradução “canônica” de *Ashé* como palavra é *Palavra criativa* ou *Logos*. De acordo com Louis Gates:

Nós podemos traduzir Ashé em vários sentidos, mas o *Ashé* foi usado para criar o universo. Eu traduzo como “logos”, como a palavra, compreendendo, a palavra como audível, e mais tarde visível, sinal de razão. (GATES, 1988, p. 7)

Ashé, portanto, pode ser compreendido como o princípio inegável no universo e nos humanos, ou como a racionalidade em si mesma. O *ashé* é o princípio que confere a cada ser, sobretudo ao ser humano, a sua identidade e o seu destino, *Ori* ou *akara-aka* na língua Yoruba ou Igbo. Assim para os Yoruba o ser humano possui três elementos: *ara* (corpo), *emi* (alma) e *ori* (cabeça inata) que é responsável pelo destino do homem. *Ori* ou *akara* considerado como destino define o caráter individual da pessoa. É sentido de ser no projeto existencial, o qual provém da dimensão espiritual e racional do ser humano. O destino como o percurso perspectiva em si mesma, é uma característica única do ser espiritual e racional, que é o ser humano.

4. A Religiosidade e o pensamento africano

A religiosidade africana não é uma simples coerência da fé com os fatos, da razão com a tradição, ou o pensamento com a realidade contingente. Trata-se de uma coerência, uma compatibilidade e complementaridade global de todas as disciplinas, todos os domínios de saber e conhecimento são integrado e integrante. Por exemplo:

No pensamento Yoruba, desde os tempos de *Oludumaré* [Divindade Yoruba da Criação, representação material e espiritual do Universo, uma das expressões de Deus Supremo], um edifício de conhecimento se edificou, no seio do qual o dedo de Deus está presente em tudo até aos elementos mais rudimentares [simples] da vida natural. Filosofia, teologia, política, sociologia, direito fundiário, medicina, psicologia, o nascimento e a morte se encontram no sistema lógico bem rigoroso que não é possível de amputar uma só parte sem paralisar todo o conjunto de estruturas. (ADESANYA, 1958:39-40)

Esta exigência de compatibilidade global dos saberes e conhecimentos não se refere apenas aos Yoruba mas abrange todo pensamento africano. Dizia LÈVY-BRUHL (1910; 1922) que não se trata das funções mentais nas sociedades inferiores, mentalidades primitivas ou estrutura “pré-lógica”. Mas ele retificou essa posição, tardiamente, no fim da sua vida afirmando que: “A estrutura lógica de espírito é mesma em todos os ho-

mens” (LÉVY-BRUHL, 1949, p.73). Evans-Pritchard constata essa ideia com muita admiração: na verdade, quando olhamos para trás é difícil chegar a compreender como numerosas teorias sobre a crença de “homem primitivo” e sua origem e desenvolvimento da religião puderam ser formuladas. Não apenas porque as pesquisas modernas retomaram fatos e dados que os autores da época não conheciam. É tão evidente mesmo com relação aos fatos que eram acessíveis curioso ver como foram ditas coisas absurdas e contrárias ao bom senso. E portanto esses homens eram sábios, cultos, fortemente instruídos e competentes. Para chegar a compreender suas interpretações e suas explicações que nos parecem hoje incorretas e insuficientes e preciso escrever um tratado sobre as ideias da época, sobre as condições intelectuais que criavam limites ao pensamento, à curiosa mistura de positivismo, de evolucionismo, com restos de religiosidade sentimental. (EVANS-PRITCHARD, 1965, p. 8.)

No mundo ocidental a fé foi traduzida numa divisão inaceitável entre os domínios temporal e espiritual entre o *profano* e o *sagrado*, como se fossem dois mundos separados. A fé não é algo afetivo, ela requer um discernimento. Nas experiências africanas de realidade há sempre um “mundo entre os dois”, o domínio dos espíritos, onde o céu e a terra se encontram e se comunicam.

A religiosidade tradicional africana constitui um microcosmo espiritual vital, principal lugar de comunicação humana. Os espíritos dos ancestrais *mzimu* ocupam um lugar central na concepção do mundo. Oferecendo os sacrifícios e invocando os espíritos ancestrais, eles se ocupam o bem estar da nação, da sociedade e dos indivíduos. Os africanos creem que a morte é uma viagem. Os mortos “vivem”. Eles não vivem apenas, eles existem no estado de forças espirituais. Os espíritos dos ancestrais mantêm a relação com os seus descendentes. E retomando a expressão de TEMPELS (1965), os ancestrais tem a missão de: “fazer beneficiar [os seus descendentes] da eficácia da sua potência vital”. Segundo a filosofia africana, os defuntos são, por conseguinte, as potências espirituais que podem agir eficazmente sobre seus descendentes e que não tem outra finalidade senão a consolidação das forças dos seus descendentes. Nesse processo a “potência de vida” que se desenvolve nos homens vivos no bem estar, a felicidade está, fundamentalmente, sob a influência dos ancestrais. Essa força é o que distingue o homem de todas as outras criaturas vivas: a inteligência, a sabedoria necessária da felicidade; mas ela pertence ao domínio do mundo dos espíritos. E a intervenção dos espíritos de ancestrais e dos *orixás* em *yoruba* ou *inquices* para os bantos é indispensável para proteger os vivos. Neste sentido, pode se dizer que sábio, para cultura africana, está mais perto dos “mortos” e pela sua sabedoria participa da dimensão e condição dos *mortos-vivos*, os espíritos. E os vivos tem igualmente a possibilidade de fortificar os ancestrais através de veneração, a oração e o sacrifício acompanhado de ritos e rituais aumentando, deste modo, *Magara*, a potência dos defuntos.

A relação dos vivos com os ancestrais se caracteriza pelo ritual do sacrifício, estabelecendo o diálogo entre os dois mundos (dos vivos e dos que já viajaram, mortos). No

sacrifício, os vivos se partilham com os ancestrais os alimentos, cuja força existencial lhes dão o sentido de vida. E a comunhão vai até a identificação, de certa maneira pelo movimento inverso a força do ancestral flui no sacrificador e na coletividade onde ele se incarna. Como afirma Leopoldo Sedar Senghor: “O sacrifício é a ilustração mais típica da lei geral de interação das forças vitais de Universo.” (SENGHOR, 1956, p.54)

A vida, no pensamento africano, está organizada em hierarquia na qual o homem ocupa o topo. O homem é também o rei do universo. A perfeição do seu modo de vida constitui o fundamento da sua existência. Para os africanos, a vida constitui o valor supremo a ponto do ideal do homem tradicional africano, o seu fim último ser viver intensamente e se realizar plenamente dentro das possibilidades. Este valor supremo que é a vida, serve de critério para o julgamento sobre todos os outros valores. Um ser tem mais valor em relação ao outro na medida da sua perfeição qualitativa e intensiva do seu modo de vida. E é por isso que o homem é rei do Universo; ele possui, dentre todos os seres deste mundo, a qualidade vital considerada a mais elevada. O homem é o existente mundano por excelência. (LUFULUABO, 1962, p. 33) E a vida social é uma criação contínua. Viver é ser criador. Todo vivo deve, por consequência, cooperar com essa vida. É uma necessidade natural que se torna uma obrigação moral, a participação na vida. E é importante observar que as orações africanas sempre mencionam a vida. A “oração” é o fio misterioso no qual o ser humano em perigo procura a sua proteção na fonte primeira. A oração é o regresso à fonte. Ela restabelece, simplesmente, o contato com a vida. Ela é verbo, palavra “salvadora”. Ela restabelece a ordem das coisas, ou em outras palavras, ela a recria. (M’VENG, 1963, p.160). Nas orações cada um endereça as suas preocupações, petições, desejos, agradecimentos, etc., aos ancestrais e *orixás* ou *inquices*, sobretudo aos mais poderosos dentre eles, aqueles dos quais descendem as comunidades ou ainda aqueles cujo prestígio foram reportados pela tradição e os mitos que os amparam no estado sobrenatural. Os ancestrais privilegiados, aos quais se presta um culto particular, são a força que aumenta pela veneração de numerosos fiéis e que podem em troca pela virtude dessa força ajudar os homens a se tornarem “deuses”, fortificados pelos *orixás* ou *inquices*, as forças da natureza.

Os espíritos benfeitores são aqueles dos ancestrais e outros espíritos protetores que oferecem proteção pessoal do homem e guiam toda a comunidade. Eles recebem o poder diretamente do Ser- Supremo – *Olorum*, *Nzambi*, Deus. No que concerne aos espíritos errantes, todos são considerados como ligados no exercício da desordem, a feitiçaria, o mal personificado. E pela sua própria essência, são responsáveis pela origem das desordens que causam desequilíbrio da vida humana e até a morte. O seu único objetivo é fomentar o caos e submeter o homem à influência do dito “Diabo”. (SHORTER, 1985). Os espíritos do mal são considerados decadentes, outros errantes, aqueles que são mortos sem se reconciliar com *Nzambi*, *Olorum* ou Deus, os ancestrais e os homens que procuram e/ou exigem a vingança. Dentre os quais se encontram os espíritos dos feiticeiros, das pessoas que cometeram crimes abomináveis, tais como os que tiveram mortes súbitas, por assassinatos, suicídios, etc. e que não tiveram o ritual necessário e digno dos mortos. Estes são, por conseguinte, excluídos da comunidade dos ancestrais. Eles se vingam nos vivos e infligem o sofrimento

mento, as doenças e mesmo a morte. Nas sociedades africanas os espíritos são mais respeitados e temidos do que os vivos. A religiosidade africana não se interpreta como a morfologia social que domina e explica a religião, como considera DURKHEIM (1912). Mas ao contrário é o aspecto religioso místico que domina o social. Como constata Roger Bastide: “Mas é preciso mostrar ainda que esses cultos não são um tecido de superstições, que, pelo contrário, subentendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodiceia; enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto.” (BASTIDE, 2001, p.24).

Conclusões

A concepção de saúde e doença nas sociedades tradicionais africanas se endereça ao ser humano como indivíduo inserido na sociedade em suas relações com os dois mundos: visível e invisível. A boa saúde se avalia pelas boas relações no plano físico, espiritual e incluindo as relações com todas as forças do Universo. E a presença do desequilíbrio no ser humano constitui uma das grandes preocupações nas sociedades africanas. A cura, reconstituição do equilíbrio, harmonia do ser humano constitui a questão central no exercício das funções do “médico tradicional”, *designado pelo ngãnga, nhamussoro, babálawó, babalorixá, yalorixá*, etc. conforme as diversas etnias africanas. O conceito de tratamento de doenças, a cura, tal como é visto em África abrange a dimensão total e integral do *munthu*, ser humano. O tratamento da doença não se limita apenas ao aspecto físico, mas sim, abrange todos os aspectos de sofrimento dos homens e incluindo aqueles que afetam a sua vida moral e espiritual. Por conseguinte, a cura compreende a pessoa na sua integralidade. Assim o tratamento da doença não abrange apenas o indivíduo mas também a vida da comunidade e a de toda sociedade.

A medicina tradicional africana está profundamente ligada à religiosidade africana e repousa sobre conduta existencial do *munthu*, ser humano. A medicina tradicional tem como base o saber e um saber-fazer particular, e não se limita apenas à intuição. As sociedades africanas jamais são aquilo que parecem ser ou o que pretendem ser, elas se exprimem em dois níveis pelo menos: um, superficial, apresenta as estruturas ‘oficiais’. O outro, profundo, abre o acesso às relações reais mais fundamentais e à práticas reveladoras da dinâmica do sistema social.

Referencias

- ADESANYA, Adebayo. **Yoruba Metaphysical Thinking**. In Odù 5, Ibadan, 1958.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BOLTANSKI, L. **As classes sociais e o corpo**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- CORREA, Sonia e HOMEM, Eduardo. **Moçambique primeiras machambas**. Rio de Janeiro: Margem Editora, 1977.
- DIOP, Cheikh Anta. **L'Unité Culturelle de l'Afrique Noire**. Paris: Présence Africaine, 1952.

- DOUGLAS, Mery. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectivas, 1970
- DURKHEIM, Emile. ***Les Formes élémentaires de la vie religieuse***. Paris: 1912
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1950). **La religion des primitifs À travers les théories des anthropologues**. Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1965.
- EZE, E. Chukwudi. *The Problem of Knowledge in "Divination": The Example of Ifa*. In _____. **African Philosophy: An Anthology**. Malden, Massachusetts: Blacwell Publishers. 1998.
- GATES, Henry Louis. **A theory of Afro-American Literacy Criticism**. NewYork, Oxford University Press, 1988.
- GELFAND, et all. **The traditional medical practitioner in Zimbabwe**, Gweru, Mambo, Press, 1985.
- GRIAULE, Marcel. **Masques dogons**. Paris, Institut d'Ethnologie, 1948. [1938]
- HAMPATE BA , A. **Aspects de la civilisation africaine**. Paris : Presence Africaine, 1972.
- HAMPATE BA , A . A tradição viva. In UNESCO. **História geral da África, I: Metodologia e pré -história da África** / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.
- HOUNTONDJI, Paulin J. (éd.), 2009, **L'ancien et le nouveau : la production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui**. Porto-Novo: Centre africain des hautes études, 2009
- HOUNTONDJI, Paulin. (éd.). **Les savoirs endogenes : pistes pour une recherche**. Dakar : CORDESRIA, 1994.
- JAHN, Jaeuilnheinz. **Munthu : L'Homme Africain et la culture Neo-Africaine**. Paris: Editions Seuil, 1961.
- JULES-ROSETTE. B. Faith healers and folk healers: the symbolism and practice of indigenous therapy in **urban Africa" in Religion**. II:127-149, 1981.
- KUHN, Thomas S. **A Estrutura das revoluções científicas**. São Paulo : Perspectiva, 2007.
- LE BRETON, David. **Antropologia do Corpo e Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- LEVI-STRAUSS. **Structural Anthropology**. New York: Basic Books, 1963.
- LÉVY- BRUHL, Lucien. **La mentalité Primitive**. Paris : Librairie Felix Alcan, 1922
- LÉVY- BRUHL, Lucien. **Carnets**. Paris : 1949.
- LÉVY- BRUHL, Lucien. **Les fonctions mentales dans les sociétés inferieures**. Paris : 1910.
- MAKINDE, M. Akin. **Cultural and Philosophical Dimensions of Neuromedical Sciences**. In Conference of association of Psychiatrists in Nigeria, the African Psychiatric Association and the world Federation for Mental Health. University of Ife/ Nigeria 20-23 September 1982.
- MANDELA, Nelson: **Un long chemin vers la liberté**. Paris: Fayard, 1994.
- MBITI, JOHN, S. **African Religions and Philosophy**. Heinemann, 2 éd. 2008.
- MBITI, John. **African Religions and Philosophy**. New York:Doubleday Anchor, 1979.
- MUDIMBE, V.Y. **The Invention of Africa Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge**, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 1988.
- MVENG, E. **L'art d'Afrique noire, liturgie cosmique et langage religieux**. Ed. Clé. Yaounde,, 1963
- OBIECHINA, E. **Culture, Tradition and Society in the West African Novel**. Cambridge, CUP. 1978.

PEEK, Philip M. *A Way of Knowing? In* EZE, Emmanuel Chukwudi. **African Philosophy: An Anthology.** Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd., 1998.

SENGHOR, Léopold Sédar. **L'Esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine.** In *Présence Africaine VIII-X*, Paris: 1956.

TEMPELS, P. *La Philosophie Bantoue. Présence Africaine.* Paris, 1965.

THOMAS, Louis-Vincent et LUNEAU, René. **Les Religions d'Afrique noire** : Textes et traditions sacrés. Paris : Editions Stock, 1995

THOMPSON, J. Adewale. **African Beliefs: Science or Superstition?** Ibadan: Newton house Publications. 1977.

WIREDU, Kwasi. **Philosophy and an African Culture.** Cambridge University Press. Cambridge, 1998.

UMBANDA: O VELADO E O APARENTE NO DISCURSO NOTICIOSO

*Kaline Maria Souza Vieira**

*Maria do Socorro Sousa***

Resumo: *A umbanda, religião brasileira oriunda da síntese entre as tradições católica, indígena, africana e kardecista, é geralmente apresentada mediante uma imagem negativa, preconceituosa e intolerante, principalmente pelo discurso midiático. O trabalho em questão visa uma reflexão do velado e do aparente no discurso noticioso em se tratando desta tradição religiosa, e de como ela é apresentada pelo jornalismo paraibano, a partir da Análise do Discurso das matérias veiculadas no Portal Correio. O jornalismo, enquanto campo de conhecimento produz discursos e gera concepções e saberes, podendo ser um importante elemento no universo das religiões, alimentando ou dirimindo a intolerância religiosa.*

Palavras-chave: *Umbanda, discurso noticioso, intolerância religiosa.*

Introdução

O objetivo deste artigo é o de analisar como o discurso jornalístico trata as religiões de matrizes africanas, mais especificamente a umbanda. A ideia para este trabalho surgiu de uma inquietação ao ler matérias do jornalismo paraibano que tratam dessas tradições. Em um primeiro momento, sem quaisquer pretensões acadêmicas, pudemos constatar que o *ethos* dessas religiões não era devidamente esquadrinhado, mas que elas eram apenas atravessadas para servir de pano de fundo para os fatos relatados em tais notícias. Casos de violência, homicídio, assaltos e outras mazelas sociais tinham sempre como cenário algum *terreiro de umbanda* ou de *macumba*. Mesmo quando a vítima era adepta de alguma tradição africanista, a sua crença era posta como mais um elemento significativo no quadro das evidências.

A apresentação da Umbanda enquanto religião é geralmente vinculada a uma imagem negativa, preconceituosa e intolerante, principalmente no discurso midiático. O trabalho em questão visa uma reflexão do velado e do aparente no discurso noticioso em se tratando da umbanda, a partir da Análise Crítica do Discurso das matérias veiculadas em um portal de notícias paraibano, o Portal Correio. Por ser o jornal impresso de maior circulação do estado da Paraíba, o Jornal Correio da Paraíba foi escolhido para compor o *corpus* desta pesquisa.

No campo da pesquisa acadêmica, as áreas da antropologia da religião, da sociologia, da psicologia já se debruçam sobre a temática da umbanda em suas diversas nuances, sejam elas terapêuticas, culturais, ideológicas, étnicas, etc. Sentimos, porém, falta de tra-

* Graduada da UFPB / ** Mestranda da UFPB

balhos que se atenham ao binômio umbanda / discurso noticioso. Por isso, esperamos que essa pesquisa acrescente elementos de análise de mais um viés à pesquisa da religião.

O jornalismo, enquanto campo de conhecimento, produz discursos e gera concepções e saberes, podendo ser um importante elemento no universo das religiões, alimentando ou dirimindo a intolerância religiosa. Nesse contexto, podemos afirmar que o jornalismo atua no sentido de dar mais visibilidade ao aspecto que chamamos de aparente. Esse aspecto é o que o senso comum já perpetua com o seu discurso. Ele marginaliza as diversas religiões de matrizes africanas e os seus adeptos. Portanto, o lugar social destinado a esses atores sociais é o das páginas policiais dos jornais impressos e televisionados.

Por isso, o nosso objetivo com essa pesquisa é o de verificar de que maneira o discurso noticioso opera, e se este atua como legitimador da intolerância religiosa, ou vai no sentido de retirar a carga negativa e ideológica vinculada a tais tradições religiosas.

Umbanda: a confluência de muitas tradições

Para falar da umbanda enquanto religião consolidada, é preciso nos voltarmos a um Brasil ainda em formação. Dos pajés indígenas às mezinhas trazidas nos navios negreiros pelos grandes sacerdotes africanos, tudo isso contribuiu para o que hoje entendemos como essa religião brasileira. De fato, a umbanda nasce no Brasil, mas cada aspecto seu é trazido de uma cultura diferente, remota. Não há como falar nas entidades espirituais chamadas pretos-velhos sem pensar nos escravos que conseguiam chegar à vetustez. Também não conseguiríamos construir no nosso imaginário a figura do ente intitulado caboclo sem que pensemos nas curandeiras mestiças, que, com ramos de plantas benzi-am e dominavam as doenças e suas curas.

Se, para a história oficial a umbanda nasce em 1908 no Rio de Janeiro, em meio kardecista, por ordem divina e superior, ou se simplesmente é fruto de um sincretismo que visa única e exclusivamente o embranquecimento do candomblé, ainda tão indigesto aos olhos de uma sociedade branca e católica (NEGRÃO, 1994, p. 113), o que devemos levar sempre em consideração é o sagrado, que permeia toda e qualquer tradição religiosa.

De acordo com alguns pesquisadores, a umbanda é resultado de uma síntese transformadora, na qual há uma ressignificação de todas as tradições presentes na sua essência. Embora de caráter aberto, ou seja, ainda em construção e admitindo constantemente influências de tradições outras, como o esoterismo, o hinduísmo e ocultismo, a umbanda possui uma unidade simbólica que a caracteriza como tal.

Por mais complexa, heterogênea e fluida que possa parecer, há uma integração que entrecorta todas as possíveis matizes de sua expressão religiosa. Do candomblé e da macumba, por exemplo, a Umbanda conservou o rito aos principais orixás¹, fundindo-os

¹ Oxalá, sincretizado por Jesus Cristo; Iemanjá, sincretizada por Nossa Senhora da Conceição (dependendo da região e da tradição); Ogum, que sempre assume a forma de São Jorge; Oxum, na forma de Nossa Senhora do Carmo ou das Candeias;

com os santos católicos, de acordo com a semelhança de atributos. Da pajelança, toré e catimbó indígenas surgiram as entidades chamadas de caboclos, bem como a integração com a natureza e o uso das ervas medicinais. Da cultura dos povos bantu (advindos de Angola, Congo e Moçambique), por estes cultuarem seus antepassados, surgiram os seres espirituais designados de pretos-velhos². E, finalmente, do universo católico e espírita kardecista, a Umbanda assume a caridade como baluarte da sua doutrina, bem como o conceito de reencarnação.

Dentro desse universo, o termo caridade é entendido como o auxílio gratuito aos necessitados, sem que se peça absolutamente nada em troca: nem mesmo a adesão à religião. As pessoas que precisam de cura³, seja ela de natureza espiritual, física ou emocional, são assistidas por entidades espirituais que se apresentam como caboclos, pretos-velhos, crianças, exus, dentre outras. A depender da necessidade, a entidade espiritual prescreve um tratamento, denominado de obrigação, que geralmente gira em torno de banhos de ervas, orações e acendimento de velas.

Lísias Negrão (1994), em artigo intitulado *Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada*, ao falar da moralidade no meio umbandista, descreve a prática da caridade para a umbanda da seguinte maneira:

A sua prática é ao mesmo tempo a finalidade do culto e sua instância legitimadora. Incorporam-se os guias para que estes solucionem os problemas diversos (principalmente de saúde, mas também de dinheiro, trabalho, desajustamentos familiares e amorosos) que afligem a carente clientela. [...] Sua prática é entendida, portanto, como missão, à qual os pais-de-santo gostariam de poder fugir, pois são muito restritivas da liberdade individual, mas à qual se submetem (NEGRÃO, 1994, p. 116).

O fundamento da caridade seria o aspecto tido como velado, pois este é o que não fica visível para a sociedade, uma vez que muitos adeptos e usuários da umbanda, para fugir da mira da intolerância religiosa, não revelam a sua crença. Assim, benefícios de ordem espiritual ou mesmo terapêutica trazidos pela umbanda não são desvelados por seus beneficiados. Essa omissão, por si só, é fruto de uma sociedade que ainda não vê com bons olhos tais práticas religiosas.

Oxóssi, sincretizado por São Sebastião; Xangô, que pode assumir a imagem de São Jerônimo, São João Batista ou São Pedro; Iansã, sincretizada como Santa Bárbara. Alguns outros orixás são encontrados na cultura da Umbanda, como Obaluaê, Omulu, Nanã e Odé.

² Entidade espiritual que, quando incorporada em um médium, assume a postura de alguém idoso, fala compassadamente e aconselha amorosamente os consulentes. Seus nomes vêm sempre acompanhados de Pai, Mãe, Vovó, Tio e Tia.

³ Essas pessoas são comumente denominadas de Assistência, Consulentes ou subcorrente.

O discurso do Jornalismo Impresso

O filósofo Friedrich Nietzsche uma vez afirmou que “sob a superfície de qualquer fenômeno há uma rede de forças atuantes” (MEDINA, 1990, p. 25). Essa frase permanece atual por revelar sucintamente o que mais tarde iriam afirmar Foucault e outros observadores dos fenômenos sociais. A sentença do filósofo é ainda pertinente por fazer emergir o que está subjacente aos acontecimentos sociais. Qualquer fenômeno é nada mais que a reverberação dessas forças atuantes, que regem os aspectos da vida humana, sejam eles culturais, sociais, lingüísticos ou cognitivos.

O trabalho em questão parte desta premissa, na tentativa de desvelar as facetas que constituem o discurso do jornalismo impresso, mais precisamente acerca da umbanda. Antes de iniciar a caracterização do discurso jornalístico em si, faz-se necessária uma conceituação do termo discurso aqui utilizado.

Tomando emprestado o significado usado pelo lingüista Norman Fairclough, discurso é uma prática, ou seja, uma atividade social regulada, que nasce no seio das relações sociais e atua nelas ora como mantenedor das estruturas estabelecidas, ora como questionador. Assim, boa parte do que é dito, feito e pensado em sociedade é norteadas pelas práticas discursivas.

A afirmativa de que “nenhum texto é uma ilha” proferida por Fairclough (1999), corrobora a asserção de Nietzsche acima transcrita, e nos mostra que o discurso é uma atividade que constrói significados, fazendo uso das diversas linguagens existentes para criar realidades. Deste modo, a perspectiva lingüística acerca da linguagem a qualifica não mais como espelho da realidade, e sim a enxerga como atuante em sua construção.

Se toda manifestação da linguagem, seja ela através da gestualidade, corporeidade, usos da língua, não é mais enxergada isoladamente do fato social, e sim vista como uma construção, podemos afirmar, ainda com base nos autores da lingüística (Rossi-Landi, 1985), que não há linguagem neutra. Em sendo assim, essa noção, difundida principalmente pelas empresas jornalísticas, seria de natureza ideológica?

As empresas de comunicação fazem uso de dois sustentáculos em seus anúncios institucionais: objetividade e imparcialidade. Fazendo isso, clamam para si o papel de porta-vozes da sociedade, acreditando que irão reportar os fatos sociais exatamente como aconteceram.

Se a linguagem reflete a realidade, o jornalismo, que faz uso desta para se configurar enquanto gênero, também pode ser. E para se constituir enquanto espelho da realidade, o jornal precisa se resguardar de quaisquer acusações de parcialidade. Daí a insistência em elencar a objetividade entre os atributos da empresa.

Além de se auto-afirmar como sendo objetivo e imparcial, o jornal impresso elabora técnicas de confecção das matérias que imprimem a noção de neutralidade ao texto escrito. Fazendo uso do lide, por exemplo, e da pirâmide invertida na maioria de suas

matérias diárias, o jornalista obtém uma padronização, que será uma das características mais marcantes do fazer jornalístico. De acordo com Márcia Benetti, o jornalismo:

[...] tanto produz um conhecimento particular sobre os fatos do mundo, quanto reproduz os conhecimentos gerados por outros atores. Mas o conhecimento não pode ser apenas transmitido, ele é recriado. Nesse processo, o jornalismo lança mão de mapas culturais de significado que existem na sociedade e ajuda a reforçá-los ou apagá-los, contribuindo para o estabelecimento de “consensos” a respeito de valores e atitudes (BENETTI, 2007, p. 110).

A escrita do texto jornalístico apresenta suposta neutralidade, pois, além de começar com a informação principal no topo, utilizando os elementos da pirâmide invertida dispostos no primeiro parágrafo (o quê, quem, como, quando, onde e por que), lança mão de linguagem icônica e se reserva a demasiadas adjetivações.

Ao se deparar com um texto carente de adjetivos, preciso na definição de quantidades e medidas (evita-se no jornalismo o uso de advérbios avaliativos, que apenas qualificariam a informação, preferindo a sua substituição pela quantificação precisa), o leitor é levado a crer que a matéria o está fornecendo apenas as informações para que ele chegue a uma interpretação do fato.

O texto jornalístico é escrito de tal forma a suscitar no leitor a concepção de que o veículo apenas torna público o que acontece na sociedade. Ou seja, o jornalista apreende o acontecimento do âmago da sociedade, transforma-o em notícia utilizando, para isto, técnicas extraídas dos manuais de redação, e o devolve para a sociedade no formato conhecido.

Não se pode falar em objetividade, uma vez que o jornalista carrega em si as mesmas subjetividades do leitor, e ambos estão inseridos em determinada realidade social, cultural, política e econômica. Assim, não há como o jornalista se ausentar ou distanciar do fato que está narrando. Além do mais, ele é um profissional comprometido com a empresa a qual presta serviços, e, por essa razão, está sujeito às exigências da empresa jornalística.

A credibilidade dos leitores é obtida também através da representação da realidade feita pelo jornal. O que é visto nas páginas das editorias é uma realidade reduzida à qualidade de bidimensional, sendo retiradas quaisquer possibilidades de polissemia e pluralidade. O discurso do jornal é construído pela fragmentação que se faz dos acontecimentos. Portanto, o indivíduo que assume a condição de leitor fiel de determinado jornal ou revista corre o risco de enxergar a realidade de forma distorcida e fragmentada, através das lentes oferecidas pelo veículo.

A natureza do discurso é opaca e obtusa. Ele está sem ser notado, e rege as dinâmicas sociais sub-repticiamente, por isso, em sua maioria é despercebido, passando a naturalizar fenômenos ideologicamente elaborados. O discurso ideológico também divide públicos, separando os que possuem a chave de interpretação dos seus códigos dos que não possuem (REBELO, 2000). Com o discurso do jornalismo impresso não é diferente. Muito do que é escrito é pensado de forma a esvaziar-se da carga ideologizante.

Afora o que já foi citado, o jornalismo difunde também, subliminarmente, o argumento de autoridade, atribuindo a si “ares de inquestionável e irrepreensível”, participador e produtor único do processo de comunicação. Esse discurso de autoridade confere ao jornal o atributo de porta-voz da sociedade, uma vez que ele está (auto) abalizado a desempenhar tal função. Isso acaba por alijar o leitor do processo de comunicação, já que este não possui competência discursiva. O resultado disso é a idéia errônea de passividade por parte do receptor, por este não produzir informação, e sim consumir o que lhe é mediado pela figura do jornalista.

Outra característica marcante do jornal impresso é a adequação da sua linguagem às diversas camadas da sociedade. Diga-se de passagem, os leitores devem ter um grau de instrução mínimo, ou seja, serem letrados para decodificar o produto oferecido, sendo essa a condição preestabelecida para consumo do seu produto-notícia. Para atender às demandas dos vários segmentos sociais existentes, o jornal deve seguir uma linguagem acessível e palatável tanto para o leitor com menor nível de escolaridade, quanto para o que possui maior grau de instrução.

A dinâmica de uma empresa jornalística não difere em nada da de uma empresa qualquer, que, como tal, precisa sobreviver no mercado através da venda de um produto, nesse caso a notícia, um bem simbólico. E, para vender bem, como todo e qualquer negócio, é preciso investir em capital humano (equipe qualificada, condições de trabalho), tecnologia e, acima de tudo, tornar o produto atrativo.

Ao afirmarmos isto, estamos negando de pronto a presunção do altruísmo por parte dos media, que se intitulam prestadores de serviços à sociedade, porta-vozes e defensores da cidadania, da livre circulação de ideias e desprovidos de quaisquer interesses mercadológicos. Além do mais, a busca pela informação não é feita apenas pela figura mítica do “repórter-desbravador”. Há aqui uma teia de relações que são estabelecidas com a finalidade de obter a informação.

A máxima que circula nos corredores das redações e antecipadamente nos corredores das universidades, entre os “focas”, é bem verdade: jornalista que se preza, deve ter uma agenda repleta de telefones dos mais diferenciados contatos, ocupando cargos estratégicos nas diferentes instâncias de poder, seja numa delegacia de polícia, num hospital, na câmara dos vereadores da cidade, nas universidades, etc. Assim é que se dá a aura de onipresença do jornalista, um ser que propaga seus olhos e ouvidos em diferentes e inúmeros lugares, e assim, faz-se presente em toda parte.

Aporte metodológico

Com a finalidade de analisar o discurso sobre a umbanda, optamos por matérias veiculadas no Portal Correio para constituir o nosso *corpus*. A escolha por esse recorte empírico se deu em virtude de este site conservar em seu acervo online todo o material já

produzido e de disponibilizá-lo para consultas a partir de palavras-chave.

A proposta metodológica seguiu passos como a busca no portal Correio com as seguintes palavras-chave: umbanda, terreiro, candomblé, pai-de-santo; para que assim pudéssemos identificar a totalidade de matérias escritas sobre a temática.

Foram encontradas onze matérias jornalísticas distribuídas em editorias e subeditorias diversas: Policial, Diversos, Religião, Eleições, Assassinato. Dessas, seis falam de assassinato.

Como suporte para a análise do fazer jornalístico utilizamos as teorias de José Rebelo (2000), já que o autor examina criticamente as características do jornalismo impresso a partir da análise do discurso. Como método, optamos pela análise do discurso jornalístico, a partir das perspectivas analíticas de João Bosco B. Bonfim, em *A fome que não sai no jornal: o discurso da mídia sobre a fome*. O método de análise do discurso é de acordo com o proposto pelo lingüista Norman Fairclough e obedece à seguinte ordem (os três passos da análise do discurso tridimensional):

a) descrição do texto; b) a interpretação da relação entre o processo de produção e interpretação do texto e o respectivo texto; c) a explicação da relação entre os processos discursivos e os processos sociais.

Na descrição levamos em conta a escolha lexical, o uso de determinados textos e se estes têm função ideológica e os aspectos formais do texto. A interpretação é uma etapa “voltada para compreender a relação estabelecida entre os participantes – tanto os intérpretes quanto os produtores do texto – e o texto” (BONFIM, 2002, p. 15).

O último estágio é o de análise tridimensional do discurso, que trata o discurso como uma prática social, “mostrando como ele é determinado pelas estruturas sociais e que efeitos reprodutivos os discursos podem ter sobre tais estruturas, sustentando-as ou modificando-as” (BONFIM, 2002, p. 15).

Análise do *corpus*: a umbanda no Portal Correio

As onze notícias que compõem este *corpus* estão compreendidas entre o período de 2008 a 2013. Por constituírem a totalidade de material acerca desta temática, o parco número, distribuído em cinco anos, já se configura, por si só, como um indício da subvalorização da umbanda enquanto prática religiosa legítima.

Tabela 1 – Notícias sobre a umbanda, presentes no Portal Correio

Data da notícia	Título
26/09/2008	Corpo de jovem é encontrado em fossa de Terreiro de Umbanda
16/04/2009	PMJP realiza 1º Encontro sobre DST/Aids para comunidades da Umbanda
08/12/2009	Homenagens a Iemanjá levam milhares e pessoas à orla

01/02/2010	Homem é morto dentro de terreiro de umbanda
27/09/2010	Dois adolescentes são executados em Bayeux
06/01/2011	Pai de santo é executado com cinco tiros
20/03/2011	Chamas do além: terreiro de umbanda pega fogo
06/04/2011	Pai de santo mata mulher e depois comete suicídio
08/10/2012	Shirley, mãe de santo em Pilar é a primeira travesti vereadora da Paraíba
05/12/2012	Acusados de assaltos a banco, sequestro e homicídios são presos dentro de [terreiro de umbanda
15/03/2013	Pai de Santo é assassinado a tiros em Santa Rita; É o 2º caso em menos de 24h

Dentre as notícias divulgadas pelo Portal Correio destacamos três por acreditar que elas são significativas, na medida em que tratam das temáticas principais contidas na totalidade do *corpus*.

Em vinte de março de 2011 foi veiculada matéria intitulada “Chamas do além: terreiro de umbanda pega fogo”. O título jocoso, além de banalizar o que certamente foi percebido como uma situação de perigo e uma tragédia para os adeptos daquele terreiro, sugere o ocorrido como uma consequência de uma natureza sombria e nefasta do lugar.

O lide da notícia relata que “um terreiro de umbanda pegou fogo durante a madrugada”. O fato de este terreiro não ser nomeado denota uma generalização que não reconhece a sua identidade enquanto instituição religiosa.

Embora o texto se refira à umbanda como religião, o conteúdo noticioso demonstra desconhecimento dos elementos que constituem a sua identidade enquanto expressão do sagrado, o que se evidencia pelo uso da expressão “santos africanos”, quando, na verdade, como vimos anteriormente, o que há é uma sincretização entre os santos católicos e os orixás, estes sim, de origem africana.

Mais adiante no texto, o autor da notícia prefere dar voz às falas dos vizinhos do terreiro, em vez de ouvir o depoimento dos próprios adeptos da casa ou ainda do Corpo de Bombeiros. Essa escolha não pode ser interpretada como um fato desprovido de ideologia. Ao dar voz a terceiros, o autor acaba se isentando de uma opinião preconceituosa da qual ele possivelmente comunga, transferindo a responsabilidade exclusivamente para as fontes.

Os vizinhos, que não se identificam, acreditam que o incêndio foi criminoso, “em virtude de no local, ser feitos ‘trabalhos’ de magia negra” (sic) (PORTAL CORREIO, 2011). Com essa asserção, um aspecto aparente da umbanda é trazido à tona: ainda se acredita que a umbanda se assenta em práticas escusas de natureza demoníaca.

Figura 1 - Notícia “Chamas do além”



Fonte: Portal Correio (2011)

Seguindo o mote de demonização da umbanda, no dia seis de janeiro de 2011 foi publicada notícia sobre assassinato de um pai de santo. Dentre as informações relacionadas ao crime, não é casual a utilização da expressão “trabalho” detectada a seguir: “De acordo com informações da polícia, Alexandre da Silva Oliveira estava voltando da execução de um ‘trabalho’, quando foi surpreendido por cinco tiros de revólver” (PORTAL CORREIO, 2011).

O termo “trabalho” tem uma conotação pejorativa, e mais uma vez esconde as atribuições de um chefe de terreiro ou pai de santo, que desempenha uma série de tarefas junto à sua comunidade: atendimento espiritual, oferendas aos orixás, iniciação e orientação espiritual dos adeptos, direção dos rituais, bem como atividades burocráticas relativas à manutenção do espaço.

É pertinente mencionar que o termo pai de santo é muitas vezes confundido com práticas alheias à umbanda, a exemplo da prestação de serviços de cartomancia, quiromancia e artes divinatórias em geral. A matéria não especifica se o cidadão que fora assassinado era líder de alguma casa de matriz africana.

Figura 2 - Notícia “Pai de Santo é executado com cinco tiros”

Pai de Santo é executado com cinco tiros

Assassinato | Publicado em 06/01/11 às 08:01h | por Emmanuel Noronha, com informações de Polyana Sorrentino, da Correio Sat

 Curtir 0  Tweetar 0



O Pai de Santo, Alexandro da Silva Oliveira, de 34 anos de idade, foi executado na madrugada desta quinta-feira (6). O homicídio aconteceu na Comunidade Boa Esperança, no bairro do Cristo Redentor, em João Pessoa.

De acordo com informações da polícia, Alexandro da Silva Oliveira estava voltando da execução de um “trabalho”, quando foi surpreendido por cinco tiros de revólver. Ele morreu nas proximidades da sua residência.

Testemunhas informaram à polícia que os responsáveis pelo crime são dois homens que estavam em uma motocicleta. A polícia está investigando a autoria do homicídio. O corpo da vítima foi levado para a Gerência Executiva de Medicina e Odontologia Legal (Gemol), no bairro do Cristo Redentor.

Fonte: Portal Correio (2011)

Na contramão do material noticioso que compõe o nosso *corpus*, destacamos também uma notícia sobre a festa de Iemanjá no município de João Pessoa. A narração da festividade do dia oito de dezembro de dois mil e nove traz informações específicas em números acerca dos cultos afrobrasileiros, além do depoimento do então presidente da Federação dos Cultos Africanos da Paraíba, Walter Pereira. Esta notícia foi a única identificada em nossa pesquisa que traz dados numéricos sobre as religiões afrobrasileiras na Paraíba.

A jornalista Janaína Macêdo, que assina a notícia, reconhece a legitimidade dessas tradições enquanto experiências com o sagrado. A matéria dá voz a um líder religioso, que tem espaço, inclusive, para falar da intolerância sofrida pelos adeptos desses cultos.

Além do mais, ela apresenta informações acerca da geografia das religiões de matriz africana no Estado da Paraíba: “Em todo o Estado, existem cerca de 2.800 templos religiosos com mais de 80 mil seguidores”. O uso do termo “templos religiosos” denota cuidado em situar essas tradições em pé de igualdade com as religiões majoritárias (PORTAL CORREIO, 2009).

Figura 3 - Notícia “Homenagem a Iemanjá leva milhares de pessoas à orla”



Fonte: Portal Correio (2009)

Considerações finais

Pudemos perceber, através do cotejamento do conteúdo noticioso que compôs o *corpus* desta pesquisa, que a umbanda está longe de ser vista e retratada fora das lentes da marginalidade e da violência. O modo cujo jornalismo escolheu enxergar e narrar o cotidiano das religiões afrobrasileiras é, na verdade, o reflexo de como a sociedade ainda as estigmatiza. O que é evidenciado são as situações de abjeção que acabam por denegrir, como num jogo metonímico, todos os adeptos da tradição.

Aspectos tais como a hierofania, as dimensões simbólicas e a riqueza ritualística da umbanda continuam sendo banidos do discurso noticioso, tal qual a candeia embaixo do alqueire. As práticas da caridade, que norteiam a doutrina umbandista, não são evidenciadas, sequer mencionadas.

Apesar de o jornalismo ainda atuar no sentido do reforço aos estereótipos, pudemos encontrar notícias que, a exemplo da que relata a festa de Iemanjá, posiciona a

umbanda no patamar de uma religião legítima. No nosso entender, essa seria a via pela qual essa tradição firmaria o seu lugar, emparelhando-se com as religiões majoritárias, afirmando-se e sendo reconhecida como tal.

Referências

BENETTI, Marcia; LAGO, Cláudia (orgs.). **Metodologia de pesquisa em jornalismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Tradução de Izabel Magalhães. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

LINS, Eliseu. **Homem é morto dentro de terreiro de umbanda**. Portal Correio. João Pessoa, PB, 1 de fevereiro de 2010. Disponível em <<http://portalcorreio.uol.com.br/noticias/policia/assassinato/2010/02/01/nws,119564,8,155,noticias,2190-homem-morto-dentro-terreiro-umbanda.aspx>> Acessado em 7 de março de 2013.

MACÊDO, Janaína. **Homenagens a Iemanjá levam milhares de pessoas à orla**. Portal Correio. João Pessoa, PB, 8 de dezembro de 2009. Disponível em <<http://portalcorreio.uol.com.br/noticias/cidades/religiao/2009/12/08/nws,112115,4,346,noticias,2190-homenagens-iemanja-levam-milhares-pessoas-orla.aspx>> Acessado em 7 de março de 2013.

MEDINA, Cremilda. **Entrevista: O diálogo possível**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1990.

NEGRÃO, Lísias. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. In: **Tempo Social**; Ver. Sociol. USP, São Paulo, 5(1-2): 113-122, 1993 (editado em nov. 1994).

NORONHA, Emmanuel. **Pai de santo é executado com cinco tiros**. Portal Correio. João Pessoa, PB, 6 de janeiro de 2011. Disponível em <<http://portalcorreio.uol.com.br/noticias/policia/assassinato/2011/01/06/nws,21869,8,155,noticias,2190-pai-de-santo-executado-tiros.aspx>> Acessado em 7 de março de 2013.

_____. **Dois adolescentes são executados em Bayeux**. Portal Correio. João Pessoa, PB, 27 de setembro de 2010. Disponível em <<http://portalcorreio.uol.com.br/noticias/policia/assassinato/2010/09/27/nws,152612,8,155,noticias,2190-dois-adolescentes-executados-bayeux.aspx>> Acessado em 7 de março de 2013.

PEREIRA, Hyldo. **Acusados de assaltos a banco, sequestro e homicídios são presos dentro de terreiro de umbanda**. Portal Correio. João Pessoa, PB, 5 de dezembro de 2008. Disponível em <<http://portalcorreio.uol.com.br/noticias/policia/policia-militar/2012/12/05/nws,217448,8,160,noticias,2190-acusados-assaltos-banco-sequestro-homicidios-presos-dentro-terreiro-umbanda.aspx>> Acessado em 7 de março de 2013.

_____. **Chamas do além: terreiro de umbanda pega fogo**. Portal Correio. João Pessoa, PB, 20 de março de 2011. Disponível em <<http://portalcorreio.uol.com.br/noticias/diversos/2011/03/20nws,34529,8,155,noticias,2190-chamas-alem-incendio-terreiro-umbanda.aspx>> Acessado em 7 de março de 2013.

_____. **Shirley, mãe de santo em Pilar é a primeira travesti vereadora da Paraíba**. João Pessoa, PB, 8 de outubro de 2012. Disponível em <<http://portalcorreio.uol.com.br/politica/politica/eleicoes/2012/10/08/nws,215409,7,207,politica,2193-shirley-mae-santo-pilar-primeira-travesti-vereadora-paraiba.aspx>> Acessado em 7 de março de 2013.

REDAÇÃO. (Editoria Policial). **Pai de Santo é assassinado a tiros em Santa Rita; É o 2º caso em menos de 24h.** Portal Correio. João Pessoa, PB, 15 de março de 2013. Disponível em < <http://portalcorreio.uol.com.br/noticias/policia/assassinato/2013/03/15/nws,221136,8,155,noticias,2190-pai-santo-assassinado-tiros-santa-rita-24h.aspx>> Acessado em 7 de março de 2013.

_____. **Pai de santo mata mulher e depois comete suicídio.** Portal Correio. João Pessoa, PB, 6 de abril de 2011. Disponível em < <http://portalcorreio.uol.com.br/noticias/policia/assassinato/2011/06/04/nws,223718,8,155,noticias,2190-pai-santo-mata-esposa-suicidio.aspx>> Acessado em 7 de março de 2013.

_____. **Corpo de jovem é encontrado em fossa de Terreiro de Umbanda.** Portal Correio. João Pessoa, PB, 26 de setembro de 2008. Disponível em <<http://portalcorreio.uol.com.br/noticias/policia/assassinato/2008/09/26/nws,51344,8,155,noticias,2190-corpo-jovem-encontrado-fossa-terreiro-umbanda.aspx>> Acessado em 7 de março de 2011.

REBELO, José. **O discurso do jornal:** o como e o porquê. Portugal: Editorial Notícias, 2000.

ROSSI-LANDI, Ferruccio. **A linguagem como mercado e como trabalho:** uma teoria da produção e da alienação lingüísticas. São Paulo: DIFEL, 1985.

SECOM – PMJP. **PMJP realiza 1º Encontro sobre DST/Aids para comunidades da Umbanda.** Portal Correio. João Pessoa, PB, 16 de abril de 2009. Disponível em <<http://portalcorreio.uol.com.br/noticias/saude/secretaria-municipal/2009/04/16/nws,77638,42,305,noticias,2190-pmjp-realiza-encontro-sobre-dst-aids-comunidades-umbanda.aspx>> Acessado em 7 de março de 2013.

REFLEXÃO INTERDISCIPLINAR SOBRE A RESPONSABILIDADE SOCIAL DOS TERREIROS

*Maria da Penha de Carvalho Vaz**

Resumo: *O artigo tem como proposta, refletir sobre a responsabilidade social das casas de matriz africanas dentro do cenário globalizado. A partir de análises comparativas entre as Ciências da Religião e a Ciência da Administração e visualizando-se o cenário atual de desenvolvimento da sociedade brasileira moderna, com suas inovações, procurou-se perceber como acontece a interação e a relação com responsabilidade entre os terreiros afro-religiosos, suas lideranças e o meio ambiente, levando em conta a questão da responsabilidade social no contexto brasileiro. Considerando-se que os terreiros afro-brasileiros são instituições, e que, atualmente, existe uma grande preocupação no contexto global quanto à responsabilidade social, foram tomados de empréstimos os seguintes conceitos para a construção do raciocínio: “responsabilidade social” de Marly Cavalcanti, Patrícia Almeida Ashley, Roberto Giansanti (2008); “dom”, “troca” de Marcel Mauss (1979); e “sistema aberto” de Idalberto Chiavenato. Dessa forma, a reflexão leva ao entendimento de que a questão da responsabilidade social não se limita às instituições de cunho lucrativo, mas, também, as de cunho religioso.*

Palavras-chave: *Religiões afro-brasileiras. Cultura. Responsabilidade Social. Sistema aberto. Troca.*

1. Introdução

O mundo organizacional atual tem levado a análises diferenciadas entre as ciências, tornando-as relacionadas, interligadas e, muitas vezes, híbridas. Tomando essa ideia como base, as reflexões que são feitas nesse artigo assumem a forma interdisciplinar, levando em conta as singularidades dos contextos culturais das organizações afro-religiosas, comparando-as naquilo que as relaciona com as instituições empresariais e levando em conta que são sistemas inter-relacionados.

Em outras palavras, sob o olhar prático e sistemático da Ciência da Administração, as instituições de matriz africana são aqui analisadas como sistemas, já que existem aproximações entre os elementos, as ações e os processos que as compõem com as insti-

* Mestra em Ciências da Religião (UNICAP); Especialista em Gestão Estratégica de Pessoas (FG – Faculdade dos Guararapes - Laureate International Universities); Especialista em Gestão de Pequenas e Médias Empresas com ênfase no atendimento ao consumidor (FMGR); Graduada em Administração de Empresa (UNICAP). Professora da Faculdade Anchieta do Recife (FAR) e do Centro Profissional Especial (CPE). E-mail: mariadapenha.vaz@gmail.com

tuições que visam resultados (lucros). São reconhecidas dessa maneira, porque “a ideia de sistema envolve conectividade, integração e totalidade” (CHIAVENATO, 2012, p.298) e, as ações nos terreiros¹, como as de qualquer outra instituição religiosa, implicam em similaridades de todos esses conceitos.

Para essa reflexão, não foi considerada a questão da cosmovisão² das religiões afro, pois o estudo adentra interdisciplinarmente conceitos utilizados nas Ciências Sociais Aplicadas, em especial aos da Ciência da Administração. Mas que fique bem claro que o olhar empresarial é apenas um dos olhares que se pode cientificamente analisar essas religiões, já que elas possuem uma rica cultura. Também não se pretendeu aqui, nessa reflexão, desmerecer a existência da missão religiosa das religiões de matriz africana.

Sendo dessa forma, as casas afro-religiosas possuem certas características consideradas parâmetros, assemelhadas aos que a Ciência da Administração utiliza para definir um sistema: “entrada, saída, processamento, retroação e ambiente³” (CHIAVENATO, 2012, p. 299). Entende-se dessa maneira porque elas interagem com o meio ambiente, ou seja, com os ambientes que fazem parte e / ou se relacionam. Esses, por outro lado, respondem positivamente ou não, dentro de uma dinâmica própria, que pertence a uma maior que engloba tudo e todos em todos os ambientes.

Em outras palavras, o processo sistemático que educa os fiéis afro-religiosos, que comungam e fazem parte de instituições, interagindo e estando inserido em outros sistemas (religiosos ou não), influencia e é influenciado por outros elementos contidos nos diversos sistemas globais, através das relações de trocas sociais, religiosas, financeiras, políticas etc., podendo resultar na criação de imagens positivas ou distorcidas dessas religiões.

Sabe-se que as instituições em geral devem estar preocupadas com tudo o que diz respeito ao ambiente social, pois nele suas ações são continuamente refletidas, julgadas e reconhecidas como instituições sérias e sustentáveis e, sendo assim, devem considerar as trocas entre os sistemas interligados aos ambientes.

Porém, posto esse entendimento, será que as instituições afro-religiosas precisam ser responsáveis socialmente? Será que a própria missão religiosa já não é uma forma de responsabilidade social? As lideranças e os adeptos são responsáveis por suas ações sociais, além dos muros de suas instituições?

O que se quer com esse estudo é responder a essas perguntas e, para tanto, foi feita uma pesquisa bibliográfica descritiva, utilizando comparações entre pensadores das Ciências da Religião e da Ciência da Administração, articulando seus pronunciamentos e ideias sob o raciocínio que aqui se pontua. Como objetivo geral o artigo propôs uma reflexão sobre

¹ A palavra “terreiro” significa “casa”, templo, roça, instituição ou organização em que acontecem os rituais afro-religiosos.

² A palavra “Cosmovisão” nesse contexto significa a visão de mundo dessas religiões.

³ Para um melhor aprofundamento na Teoria de Sistemas, indica-se a leitura do capítulo 13 do livro de Chiavenato (2012), que consta nas referências desse artigo.

a responsabilidade social nas casas de matriz africanas, considerando-as instituições e/ou sistemas, visualizando-as no cenário atual globalizado e atento a essa questão.

Acredita-se que o fortalecimento da responsabilidade social das instituições de matriz africana e das pessoas que as integram, participam, pertencem, frequentam como convidados (ou as que, de forma direta ou indireta, têm algum tipo de interesse nesse tipo de ambiente afro-religioso) agregue valor institucional no que tange ao reconhecimento social.

O artigo mostra no primeiro momento uma breve explicação sobre o que é e como funcionam os sistemas abertos (processo sistemático) na égide da Ciência da Administração, comparando-se com os processos das casas de matriz africana. Depois, foi feita uma reflexão sobre o dom habilidoso dos líderes e adeptos dos terreiros, podendo resultar em trocas positivas ou negativas no que se refere à responsabilidade social, como um novo modelo de administrar instituições religiosas. Ou seja, trata-se de uma reflexão sobre esse novo formato estratégico que deve ser fonte de preocupação de todas as instituições de hoje, inclusive as de matriz africana.

Por último, mostrou-se que certos líderes e / ou participantes de religiões de matriz africana, e também os grupos de pessoas ligados a elas, estão a cada dia mais engajados na luta responsável pela sobrevivência de suas instituições e, por esse motivo, estão sempre desenvolvendo ações e construções responsáveis.

2. Instituição afro-religiosa como sistema aberto

Relevando-se o conceito de sistema que, segundo Chiavenato (2012, p. 296) é “um conjunto de elementos interdependentes e interagentes ou um grupo de unidades combinadas que formam um todo organizado”, entende-se, então, que os processos que acontecem dentro dos terreiros, como também seus propósitos e seus objetivos com a missão religiosa, fazem parte de uma totalidade, interagindo e causando mudanças através da utilização e transformações de seus recursos (pessoas, dinheiro, materiais, tecnologia, informação, doutrinas, missão, políticas, valores éticos etc.), tudo junto e fazendo parte de uma dinâmica sistêmica.

Dito de outra forma, os templos afro-religiosos são sistemas, organismos dinâmicos, interagindo e sendo influenciadas pelo ambiente em que estão inseridos, como todas as categorias de instituições religiosas ou não. Compreende-se dessa maneira porque,

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: familiar, 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 (MAUSS, 1974, p. 14).

Assim, o ambiente⁴ em que as instituições de matriz africana estão inseridas, precisa ser considerado como um elemento ou recurso⁵ que as influencia positivamente ou negativamente, podendo agir como “fonte de energia, materiais e informação ao sistema” (CHIAVENATO, 2012, p. 299), mas também como uma ameaça à sobrevivência delas.

Os sistemas afro-religiosos vivem em contínuas trocas com o ambiente. As trocas, sob a abordagem da cosmovisão, acontecem na busca do fortalecimento do axé dos terreiros, das lideranças e dos fiéis, no momento em que os líderes entram em contato com as entidades sobrenaturais. Mas as trocas também acontecem nas relações entre os adeptos e suas lideranças e, também, nas relações de todos estes com outras pessoas interessadas, ou não, na sobrevivência das casas religiosas (clientes, fornecedores de materiais, governo etc.) e que fazem parte dos ambientes em que estão inseridos.

Por esse motivo, se faz relevante mostrar a classificação quanto à natureza dos sistemas sob a égide das Ciências da Administração. Segundo Chiavenato (2012, p. 298), existe uma variedade de tipologias para a classificação dos sistemas⁶ e que o autor dividiu em duas categorias: quanto à constituição (sistemas físicos e sistemas abstratos ou conceituais); e, quanto à natureza (fechados e abertos).

Sob essa ótica, os terreiros são sistemas do tipo aberto, uma vez que suas estruturas são otimizadas, adaptadas e / ou ameaçadas pelo ambiente. Em outras palavras, suas estruturas e tudo que pertence a elas são influenciadas pelo ambiente.

O sistema aberto caracteriza-se pelo intercâmbio de transações com o ambiente e conserva-se constantemente no mesmo estado (autorregulação), apesar de a matéria e a energia que o integram se renovarem constantemente (equilíbrio dinâmico ou homeostase) e das mudanças que ocorrem no ambiente (CHIAVENATO, 2012, p. 299).

Assim, ratificando-se e comparando-se o raciocínio do autor citado anteriormente, no que diz respeito aos sistemas abertos empresariais, compreende-se que as “roças⁷” também possuem seus “elementos em interação e intercâmbio contínuo com o ambiente” (CHIAVENATO, 2012, p. 300). E, se há interação e intercâmbio, ou seja, trocas entre elas e o ambiente, e dentro delas, é porque existem “formas intermediárias entre a troca por

⁴ Ambiente significa aquilo que é “circundante, envolvente” (DICIONÁRIO HOUAISS, 2008, p.55).

⁵ Recurso para Chiavenato (2005,p.6) “é um meio pelo qual a empresa extrai, transforma ou produz algo”.

⁶ Para uma melhor fixação do conteúdo, recomenda-se a leitura da obra deste autor, listado nas referências, no final desse artigo.

⁷ A palavra “roças” significa terreiros afro-religiosos.

complementariedade, tal como se observa nas tribos australianas, e a economia moderna” (MAUSS, 1979, p. 31).

É preciso lembrar que existem trocas nas casas religiosas de matriz africana entre Òrun (mundo dos mortos e de tudo que é considerado de outro mundo) e Àiyé (mundo dos vivos), e entre tudo que pertence a nosso mundo e ao das divindades sobrenaturais, inclusive com os fiéis, vislumbrando-as sob o ponto de vista da missão religiosa. Isto quer dizer que essas trocas também possuem um sentido de processo sistemático, ou seja, tudo que acontece influencia o ambiente do mundo dos orixás e o ambiente do nosso mundo, uma vez que fazem parte de uma totalidade do universo.

[...] há entre o Àiyé e o Òrun uma constante troca, efetuada entre seus habitantes, visto que as ‘obrigações’ e os presentes doados pelos ará-àiyé, iniciados em religiões de matriz africana, são recebidos pelos ara-òrun (seus orixás). Esses últimos retribuem (como contraprestação) sob a forma de axé (força mágica, força espiritual). Disso tudo resulta a criação de uma obrigação, um vínculo entre os seres. (VAZ, 2009, p.23- 24).

Essas trocas, na forma de axé, obedecem a um ritual assemelhado com os das organizações que visam lucro, manipulando, alocando e distribuindo recursos, a partir de um processo. Em outras palavras, “irá circular por seres e coisas, cingindo todos com sua força. O pai ou mãe de santo, auxiliado por outros sacerdotes, em geral seus filhos, vão manipulá-lo de forma que a comunidade e seus integrantes prosperem” (RIOS, 2004, p. 166). Reafirma-se, então, que “O conceito de sistemas proporciona uma visão compreensiva, abrangente, holística e gestáltica de um conjunto de coisas complexas, dando-lhes uma configuração e identidade total” (CHIAVENATO, 2012, p. 296).

Assim, se o axé, disponibilizado no ambiente Òrun, o mundo dos orixás, influencia o comportamento os habitantes do Àiyé, local em que estão todas as pessoas que pertencem a nosso mundo globalizado (processual, dinâmico e tecnológico), sugere-se que sua disseminação também faz parte de um sistema, uma vez que, obedecendo aos mandamentos dos orixás, as pessoas interagem de maneira satisfatória nos limites dos terreiros e também, quando se deparam com as pessoas que estão na sociedade.

Esse raciocínio sob a ótica da Teoria de Sistemas poderá parecer absurda no que se refere às religiões de matriz africana, porém, o fato é que essa forma de refletir é necessária, uma vez que os fatos sociais que acontecem em qualquer tipo de instituição devem ser analisados como uma totalidade que interage com o ambiente, pois,

Nesses fenômenos sociais ‘totais’ [...] ‘exprimem-se, ao mesmo tempo e de uma só vez, toda espécie de instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas – supondo formas particulares de produção e de consumo, ou antes, de prestação e de distribuição, sem contar os fenômenos estéticos nos quais desembocam tais fatos e os fenômenos morfológicos que manifestam essas instituições’ (MAUSS, 1979, p. 30).

Os terreiros vivem e sobrevivem exprimindo e interagindo, trocando e recebendo “coisas⁸”, inclusive o axé, sendo retroalimentados pelos “mundos”. Isto quer dizer que influenciam e são influenciados pelos orixás (entidades do mundo sobrenatural), pelas pessoas (fiéis), pelas comunidades, pelo governo, pela tecnologia, pelos processos etc., isto é, por todos os ambientes nos quais se encontram inseridos, como qualquer instituição empresarial que é influenciada e influencia seus ambientes (sistema maior e subsistemas).

As transformações e situações que surgem do mundo globalizado e tecnológico atual levam as lideranças de terreiros a se adaptarem, buscando novas formas de ações administrativas estratégicas de cunho social, desenvolvendo novas habilidades que agreguem valor, tentando fortalecer suas instituições e suas lideranças através das trocas, alimentando o seu sistema e os outros sistemas nos quais fazem parte.

Historicamente, no próprio processo de formação do Candomblé “existiu uma série de condicionantes socioculturais que obrigaram e estimularam uma ‘criatividade’ que resultou em características institucionais propriamente brasileiras, além, ou ao lado, dos possíveis processos de continuidade” (PARÉS, 2007, p.277). Nesse contexto, desenvolver as habilidades das trocas, remete às ações sociais e individuais diferenciadas, já que “Toda ação, especialmente a ação social e, por sua vez, particularmente a relação social podem ser orientadas, pelo fato dos participantes, pela representação da existência de uma ordem legítima” (WEBER, 1998, p. 19).

Essas ações habilidosas precisam ser responsáveis, pois o comportamento e as ações dos líderes possuidores de uma visão empreendedora, e de uma liderança responsável, demonstram e / ou constroem uma administração de terreiros adequada para o mercado religioso atual, da mesma forma que os de instituições empresariais. Focando nas ações sociais, os líderes constroem a sobrevivência de suas casas, através das trocas com a comunidade, com a sociedade e com o universo social do mundo globalizado, provocando mudanças em todos os ambientes nos quais fazem parte.

Lembra-se, que “as ações dos líderes afro-brasileiros recifenses, sejam elas sociais ou não, recebem orientação da tradição que lhes confere um poder legítimo” (VAZ, 2009, p.69) e, também, são orientadas pelo próprio sistema total no qual estão inseridas, uma vez que, “A quebra dos interditos gera punição” (VALLADO, 2010, p. 21). No caso de orientações inadequadas, ineficientes e não eficazes, como em qualquer instituição, os fiéis poderão adquirir comportamentos irresponsáveis resultando ou provocando conflitos e desarmonias em seus grupos religiosos, já que existe um processo sistemático que deve ser seguido.

Isso quer dizer que “Nem todo tipo de contato entre pessoas tem caráter social, senão apenas um comportamento que, quanto ao sentido, se orienta pelo comportamen-

⁸ A palavra “coisas” está evidenciada no texto, pois está sendo usada no sentido maussiano e significa tudo aquilo que tem “força mágica, religiosa e espiritual”, ou seja, são detentoras de *mana*. (MAUSS, 1974, p. 52-3)..

to de outra pessoa” (WEBER, 1998, p. 14), como no caso de imitações de comportamentos ensinados sem sentido específico e responsável, porque a missão religiosa poderá ser perdida, assemelhadamente as das empresas, que, vez por outra, não têm foco nos objetivos organizacionais perdendo o sentido da missão.

Assim, para desenvolver a ideia de sentido nos dirigentes e nos fiéis dos terreiros (como as de qualquer instituição), que objetive continuidade em seus processos sistemáticos e de sobrevivência, é preciso alertar os adeptos e lideranças de terreiros sobre questões sobre a ética e sobre a “responsabilidade social, bem como o aumento da necessidade de alianças estratégicas” (CAVALCANTI; ASHELEY; GIANCANTI, 2008, p. 5). “Trata-se, evidentemente de uma extensão recente de sentido” (MAUSS, 1974, p. 51) nesse contexto, uma vez que, dessa maneira poderão atingir também seus propósitos institucionais.

Os terreiros e seus adeptos não estão livres desse novo modelo de mudança social, já que as ações e todas as “coisas⁹” serão explicitadas, demonstradas e repassadas para seus públicos de interesses, para além das estruturas limítrofes institucionais. E, toda essa mudança começa logo na iniciação¹⁰, quando o indivíduo iniciante “adquire uma nova vida, ganhando um novo nome; um novo comportamento; um reconhecimento de um grupo religioso preso à hierarquia sagrada; muitas obrigações e muito axé” (VAZ, Dissertação de Mestrado, 2009, p. 29).

3. Dom e a responsabilidade social no ambiente sistemático afro-religioso

As instituições atuais estão voltadas para a responsabilidade social, porque cada vez mais o mercado reage, mostrando que esta é a forma de diferenciação das empresas de sucesso. Essa preocupação não poderia ser diferente para as instituições religiosas de qualquer tipo, já que pela própria missão¹¹ fazem uso de um controle comportamental de seus fiéis, não só procurando sobreviver no mercado religioso de hoje, mas, também, porque isso faz parte do seu universo cultural. Afinal, “o ‘terreiro’ é um espaço onde se organiza uma comunidade” (SANTOS, 2007, p. 37).

A responsabilidade social, segundo os estudos pertencentes à Ciência da Administração, é compreendida como

[...] a capacidade de a empresa colaborar com a sociedade, considerando seus valores, normas e expectativas para o alcance de seus objetivos. No entanto, o simples cumprimento das obrigações legais, previamente determinadas pela sociedade, não será considerado como comportamento social responsável, mas como obrigação contratual óbvia, aqui também denominada obrigação social (OLIVEIRA *In* Rev. Adm. Empr., 1984, p. 205).

⁹ A palavra “coisas” significa tudo que faz parte do terreiro, incluindo as pessoas, os significados e as representações, pois segundo Mauss, é tudo aquilo que tem “força mágica, religiosa e espiritual” (MAUSS, 1974, p. 52-3).

¹⁰ Iniciação é o nome que se dá ao processo de inserção das pessoas que aspiram fazer parte das religiões de matriz africana.

¹¹ Segundo Chiavenato (1999, p. 247), “É a finalidade ou o motivo pelo qual a organização foi criada e para o que ela deve servir”.

Por outro lado, a instituição socialmente responsável é

aquela que responde às expectativas de seus acionistas, chegando à conclusão de que a empresa socialmente responsável é aquela que está atenta para lidar com as expectativas de seus *stakeholders* atuais e futuros, na visão mais radical de sociedade sustentável (CAVALCANTI; ASHELEY; GIANCANTI, 2008, p. 45).

Fazendo-se uma analogia entre as instituições empresariais e as instituições de matriz africana, consideram-se os acionistas como os fiéis religiosos que se fortalecem com o axé cingido nos terreiros. Enquanto os *stakeholders*¹², como as pessoas que frequentam e têm interesse na religião e nas instituições afro-religiosas, ou ainda, as que tiram algum proveito delas, mas sem vínculos, já que, “Agora como religião universal, o candomblé também participa do mercado religioso que oferece inúmeras opções de terreiros, sacerdotes, nações etc.” (VALLADO, 2010, p. 21).

Entretanto, para que esse raciocínio seja compreendido e interpretado dessa forma, é preciso considerar as instituições terreiros como processos interagentes, ou seja, como sistemas abertos, observando-se que eles estão sempre procurando equilibrar suas responsabilidades institucionais, religiosas, sociais, políticas e ambientais, “o que resulta em uma relação circular entre elas” (CAVALCANTI; ASHELEY; GIANCANTI, 2008, p. 52). Afinal, nas casas religiosas de matriz africana “a organização do mundo espiritual pode refletir certos aspectos da dinâmica social” (PARÉS, 2007, p. 279).

Lembra-se mais uma vez, que qualquer instituição de cunho religioso, “ao se esforçar para vir a ser a instituição divina, é obrigada a se responsabilizar pelo ‘religioso’, que é o próprio fundamento de toda vida social” (ENRIQUEZ *In* RAE, 1997, p.9). À medida que interagem com as pessoas de outros ambientes, os fiéis, as lideranças e todas as pessoas que se interessam diretamente ou indiretamente, precisam desenvolver atividades sociais responsáveis e sustentáveis (habilidosamente), como as formas ditas e praticadas fora dos limites estruturais da instituição.

Nesse contexto, a Responsabilidade Social dos terreiros passa a ser infundável, sobretudo no que tange às trocas com seus parceiros, pois toda instituição se obriga a dar e receber e retribuir dedicação e serviços. No caso das casas afro-religiosas, como de qualquer outra instituição religiosa, poderão ser de cunho religioso ou não.

O sistema de pensamento tradicional africano entende que tudo no universo se interliga. Nessa ótica, é impensável qualquer dissociação entre a pessoa humana e o mundo natural, uma noção abrangente que inclui a totalidade da criação: animais, vegetais e minerais. Coerentemente, mantinha-se com o espaço habitado relações de reciprocidade e de harmonia (SERRANO, 2007, p. 138).

¹² Chiavenato explica que *stakeholders* são “todos os parceiros do negócio ou grupos de interesses”. (CHIAVENATO, 2010, p. 145).

As ações das trocas criam o vínculo circular da obrigação de retribuir à sociedade o que é oferecido pelos orixás e pelas ações responsáveis de seus fiéis e participantes. Fica evidente, então,

a extensa rede social que existia entre o Candomblé e a sociedade civil, assim como, muito especialmente, a indispensável comunicação e intercâmbio de visitas entre os vários terreiros da região, muitos deles nagôs, mas também alguns jeje de Salvador [...] (PARÉS, 2007, p. 218).

Assim, através da rede social entre as nações de Candomblé e delas com a sociedade civil, as ações dos agentes religiosos, que nesse caso são os fiéis e os líderes de terreiros, foram e ainda são responsáveis pela dinâmica de mudanças, baseadas na ética religiosa própria, mas, também, na ética social.

Sabe-se que para a sobrevivência institucional dos terreiros, como de qualquer instituição, é necessária e exigida a compreensão de que não só os mitos, doutrinas e ritos conduzem ao sucesso, mas também, que “na edificação do social sejam reconhecidos” (ENRIQUEZ, 1997, p.17). Esse reconhecimento é traduzido como o “sucesso” para as empresas e como um reconhecimento social legítimo, estabelecido pela comunidade, pelo “povo do santo¹³” e pela sociedade como um todo para as religiões afro-brasileiras.

Perguntamos ao Babalorixá Gilmar de Ogun, do terreiro Egbe Orixá Nagô Vodum, como ele define um líder de sucesso. Sua resposta foi ‘um líder de sucesso é aquele que consegue manter a sua comunidade, o povo-do-santo e a tradição viva’. (VAZ, dissertação de mestrado, 2009).

Para certos estudiosos, a responsabilidade social é uma obrigação, já que

é tomada como uma responsabilidade legal ou obrigação social; para outros, é o comportamento socialmente responsável em que se observa a ética, e para outros, ainda, não passa de contribuições de caridade que a empresa deve fazer. Há também os que admitem que a responsabilidade social é, exclusivamente, a responsabilidade de pagar bem aos empregados e dar-lhes bom tratamento. Logicamente, responsabilidade social das empresas é tudo isto, muito embora não seja somente itens isoladamente (ZENISEK apud OLIVEIRA, 1984, p. 204).

Assim, observar os terreiros como sistemas abertos atuantes faz com que se perceba a impossibilidade de exclusão de uma responsabilidade social, já que, em seus processos e relações sociais, prevalecerá o que as regras sociais exigem, embora com a “roupagem” da vontade dos orixás que está implicitamente presente.

A responsabilidade social foi e, ainda é, um dos pontos estratégicos para a sobrevivência de todo tipo de instituição atual, principalmente, no que tange à aceitação por parte da sociedade. A educação repassada pelos líderes de terreiros aos filhos-de-santo,

¹³ Povo do santo é uma forma de chamar as pessoas iniciadas em casas de matriz africana.

além da demonstração de obediência, respeito e reconhecimento de uma hierarquia, ultrapassa a estrutura limítrofe dos terreiros a partir dos comportamentos dos adeptos na sociedade. Evidencia-se essa questão dos líderes afro-religiosos, quando esses “Dirigem a educação religiosa dos filhos e filhas de santo, o trabalho dos auxiliares e todas as cerimônias rituais públicas ou privadas” (PEREIRA, 1994, p. 22).

Ratificando-se, as instituições afro-religiosas “são sistemas dentro de sistemas, e estes, por sua vez, são ‘complexos de elementos interagentes, colocados em interação.’” (LUDWIG VON BERTALANFFY apud CHIAVENATO, 2012, p. 301). Se, são sistemas influenciando e sendo influenciados pelos ambientes nos quais estão inseridos, existe a necessidade de se agradar, proteger e se responsabilizar pelo cunho social, uma vez que “O único vencedor é a organização que recebe, assim, um acréscimo de legitimidade, que continua a se acalantar de sonhos de imortalidade e que crê, desta maneira, não ser atingida pela crise que afeta o conjunto das instituições” (ENRIQUEZ, 1997, p.13).

Dessa evidência, releva-se que as habilidades do “povo do santo¹⁴” estão intimamente ligadas à responsabilidade social, pois, a partir delas, as trocas nas relações dos fiéis, praticadas dentro da estrutura interna religiosa e, também, nas que são alimentadas além de seus muros, agregarão uma diferenciação institucional, colaborando para o sucesso das casas.

Afinal, “As habilidades dos Babalorixás e das Yalorixás, interpretadas como ‘dom’ ou mana transformam-nos, acima de tudo, em intermediários de pessoas morais” (VAZ, 2009, p. 74). Esse tipo de dom habilidoso pôde ser apontado também nas ações da líder, Yalorixá Mércia de Oxum: “Sua habilidade no preparo e na venda do acarajé voltou-se para uma habilidade de ação, ou seja, o ‘dom’ culinário possui ‘vínculo espiritual’, que remeteu a uma força como curso de ação pessoal (estratégia) [...]” (VAZ, 2009, p. 78).

Assim, o dom torna-se fundamental nas trocas que acontecem nas instituições de matriz africana, principalmente, quando se trata das trocas que acontecem nas relações com pessoas interessadas nessas instituições, quando esses adeptos e líderes, principalmente, revelam e relevam suas ações responsáveis de seus adeptos e de seus líderes.

4. Construções atuais da responsabilidade social pelo povo de terreiro

Certos terreiros e organizações de matriz africana no Recife apresentam características e / ou vínculos, efetuando trocas formais ou informais com a sociedade, com o governo, com o sistema econômico e com outros tipos de sistemas, resultando em transformações e adaptações para se fortalecerem no ambiente globalizado em que vivem, ou seja, se comportam no mercado religioso da mesma forma que as instituições de cunho lucrativo.

¹⁴ “Povo do santo” ou “povo de santo” é uma forma conhecida de chamar as pessoas que são iniciadas nas religiões de matriz africana.

As transformações no sentido de estabelecer uma globalização, animada pela supremacia dos atores de mercado e pelo encolhimento da autonomia dos Estados nacionais a partir das últimas décadas desse século, indicam claramente o coroamento, pelo menos simbólico, do fenômeno. (CAVALCANTI; ASHELEY; GIANCANTI, 2008, p. 61).

O Ilé Axé Oba Xangô, o Ilé Axé Oxum Opará e o Ilé Asé Osun Kemi¹⁵ são exemplos de organizações que apresentam tais singularidades, através das habilidades de suas lideranças que utilizam as trocas que agregam valor aos seus barracões¹⁶. Como exemplo primeiro de ações responsáveis aponta-se o líder do Ilé Axé Oba Xangô, Pai Luizinho de Oió, que disponibiliza sua “casa¹⁷” tanto para reuniões da Rede de Mulheres de Terreiros, como para as Campanhas de vacinações do governo.

No caso de Mãe Mércia de Oxum, líder do Ilé Axé Oxum Opará, a forma encontrada pela líder foi vender acarajé de forma responsável, transformando-a em uma pessoa conhecida como Yalorixá em outros ambientes. Em se tratando do Ilé Asé Osun Kemi as trocas são percebidas como uma “coisa que satisfaz seus fiéis e seus clientes, os quais agradecidos, doam presentes ao líder, que os utiliza para agregar valor a sua pessoa, a seu terreiro, ou na produção de mais axé” (VAZ, 2009, p. 79). Ou seja, esses líderes utilizam muito bem as trocas diretas responsáveis com os ambientes em que seus terreiros estão inseridos.

Outra casa que se pode relevar no que tange à responsabilidade social é o Ilê¹⁸ Òsumàré ou Casa de Oxumaré¹⁹, que em seu site mostra o compromisso responsável com a sociedade, através de seus projetos sociais.

O Ilê Òsumàré Aráká Àse Ògòdó, conhecido como Casa de Òsumàré, é um dos mais antigos e tradicionais terreiros de candomblé da Bahia. Ao longo de sua história, contribuiu de modo significativo para preservar e difundir a cultura africana no Brasil. (CASA de OXUMARÉ, 2013).

A roça citada acima se destaca na sociedade baiana, porque sua liderança soube agregar valor à instituição a partir da responsabilidade social, vista como comprometimento na luta pelo reconhecimento no mercado religioso e na sociedade. Até no texto postado no site pode ser percebido:

Além de desenvolver atividades religiosas, a Casa de Òsumàré é ativamente engajada em projetos sociais e culturais, que contribuem para o desenvolvimento e inclusão das co-

¹⁵ Esses terreiros foram apontados por Vaz (2009) em sua dissertação de mestrado intitulada *Lideranças Afro-religiosas: estudo sobre a liderança em terreiros do Recife*. Sugere-se, então, a leitura deste trabalho acadêmico.

¹⁶ O termo “barracões” possui o mesmo significado de roças, terreiros, casa de matriz africana.

¹⁷ A palavra “casa” significa a estrutura física do terreiro, ou seja, templo religioso.

¹⁸ Ilê significa Casa. Oxumaré é outra nomenclatura da entidade Oxumaré.

¹⁹ Sugere-se o acesso ao site: <http://www.casadeoxumare.com.br/> ou o seguinte endereço: Av. Vasco da Gama, nº 343, Federação- Salvador/BA.

munidades do seu entorno. Comprometida na luta contra o preconceito e a intolerância religiosa, possui um extenso histórico de realização de atividades e ações que visam a valorizar o legado cultural afro-brasileiro e garantir o direito de cada cidadão em professar livremente sua fé. Para melhor desempenhar estas funções, em 1988, institucionalizou-se sob a denominação, Associação Cultural e Religiosa São Salvador. (CASA DE OXUMARÊ. 2013).

Assim, sob esse olhar interdisciplinar e sistemático, os rituais afro-religiosos ganham características de *fato social*, já que “todo fato social expressa um interesse genuinamente social embora se imbriquem nele aspectos afetivos, fisiológicos, comportamentais etc.” (BARRIO, 2005, p.116), mas, também assume características de educação, no momento em que disseminam a cultura. Dessa maneira então, a responsabilidade de disseminar a cultura afro-religiosa é uma forma de responsabilidade social, já que envolve toda a sociedade, que em contrapartida a reconhece como religião.

Conclusão

Frente a essa reflexão, entende-se que as instituições religiosas de matriz africana podem sim, ser estudadas e consideradas como instituições que visam lucros ou de qualquer categoria, uma vez que se encaixam no contexto de sistemas das Ciências da Administração.

Há uma variedade de formas responsáveis de se fazer trocas nos terreiros, uma vez que são sistemas abertos, que fazem constantes trocas com os ambientes aos quais pertencem e, por isso mesmo, tudo e todos que estão contidos neles fazem parte de uma dinâmica sistêmica.

O dom habilidoso das lideranças de terreiros podem trazer pontos positivos, resultantes das trocas sistêmicas entre as “coisas” de cunho religioso com as “coisas” sociais. Mas, para que sejam reconhecidas como positivas, é preciso que as trocas se deem de uma forma responsável, pois são elas que criam o vínculo circular da obrigação de retribuir à sociedade e que é oferecido pelos orixás.

No que tange às ações dos fiéis e dos simpatizantes das religiões de matriz africana, é preciso que estejam sempre alerta quanto a suas ações, que deverão ser responsáveis, de modo que, as mudanças que necessitem para a sobrevivência de suas casas, sejam baseadas na ética religiosa e também na social. Ou seja, como sistemas abertos, os terreiros são detentores de responsabilidade social da mesma forma que as instituições empresariais atuais, que se empenham em ações sociais.

Assim, os terreiros, que já estão convictos dessa forma diferenciada de agregar valor a suas casas, estão empenhados nas ações responsáveis de seus participantes e já se mostram como agentes de mudanças positivas no mercado religioso, fortalecendo o ambiente globalizado em que vivem.

Referências

- BRANDÃO, Sylvana; MARQUES, Luiz Carlos Luz; CABRAL, Newton Darwin de Andrade (Org). **História das religiões no Brasil**. Recife: Bagaço, 2012. 365 p.: Il. V.6.
- BARRIO, Angel - B. Espina. **Manual de antropologia cultural**. Recife, Editora Massangana, 2005. 384 p.
- CASA DE OXUMARÉ. Banco de dados. Disponível em: <<<http://www.casadeoxumare.com>>>. Acesso em: 29 de jun de 2013.
- CAVALCANTI, Marly; ASHLEY, Patrícia Almeida; GIANSAANTI, Roberto. **Responsabilidade social e meio ambiente: programa do livro-texto**. 2 ed. (customizada). São Paulo: saraiva. 2008. 199 p.
- CHIAVENATO, Idalberto. **Administração: teoria, processo e prática**. Rio de Janeiro: Elsevier; São Paulo: anhanguera, 2010. 411 p.
- CHIAVENATO, Idalberto. **Princípios da administração: o essencial em teoria geral da administração**. 2 ed. São Paulo: Manole. 2012. 442 p.
- CHIAVENATO, Idalberto. **Administração de Produção: uma abordagem introdutória**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005. 179 p.
- CHIAVENATO, Idalberto. **Administração nos novos tempos**. 2 ed. Rio de Janeiro: Campus, 1999, 710 p.
- EBOLI, Marisa. [et al.]. **Educação corporativa: fundamentos, evolução e implantação de projetos**. Org. Marisa Eboli [et al.]. São Paulo: Atlas, 2010. 370 p.
- ENRIQUEZ, Eugène. **Os desafios éticos nas organizações modernas**. In RAE – Revista de Administração de empresas. São Paulo, v. 37, n.2, p. 6-17. Disponível em: <<http://rae.fgv.br/sites/rae.fgv.br/files/artigos/10.1590_S0034-75901997000200002.pdf>>. Acesso em: 2 de jun de 2013.
- HOUAISS, Antonio. **Dicionário Houaiss: sinônimos e antônimos**. 2. Ed. São Paulo: Publifolha, 2008.
- MAUSS, Marcel. **Antropologia**. Roberto Cardoso de Oliveira (Org.). Florestan Fernandes (Coord). Trad. De Regina Lúcia Moraes Morel; Denise Maldi Meirelles; Ivone toscano. São Paulo: Ática, 1979. (Grandes cientistas sociais; 11). 216 p.
- 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.
- OLIVEIRA, José Arimatés. **Responsabilidade social em pequenas e médias empresas**. In RAE, 1984, Rio de Janeiro, p. 203 - 210). Disponível em: <<http://rae.fgv.br/sites/rae.fgv.br/files/artigos/10.1590_S0034-75901984000400024.pdf>>. Acesso: 2de jun de 2013.
- PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 2 ed. Ver. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007. 390 p.
- PEREIRA, Zuleica Campos. **O Terreiro Oba Ogunté: Parentesco, Sucessão e Poder**. 1994. 150 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). UFPE. 1994.
- RIOS, Luís Felipe. **O Feitiço de Exu: um estudo comparativo sobre as parcerias e práticas homossexuais entre homens jovens candomblesistas e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro**. UERJ, 2004. 330 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte**: pàde, àsèsè e o culto ègun na Bahia. Trad. Universidade Federal da Bahia. 12 ed. Petrópolis: Vozes, 2007. 240 p.

SERRANO, Carlos. **Memória D'Àfrica**: a temática africana em sala de aula. São Paulo.

VALLADO, Armando. **Lei do santo**: poder e conflito no candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2010. 156 p.

VAZ, Maria da Penha de C. **Lideranças afro-religiosas**: estudo sobre a liderança em terreiros do Recife. 2009. 118 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) UNICAP. 2009.

WEBER, Marx. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. 464 p.

SÍMBOLOS E SINAIS SAGRADOS DA UMBANDA: O PONTO RISCADO

Oswaldo Olavo Ortiz Solera*

Jociane Neves Negrão**

Resumo: *A Umbanda é conhecida por ser uma religião genuinamente brasileira, sua origem ainda é controversa e sujeita a muitas discussões. A riqueza e a diversidade de ritualização e do entendimento do Sagrado despertam a curiosidade de estudiosos e acadêmicos. Este artigo teve como objetivo estudar os sinais e símbolos de Umbanda Mista ou traçada, que são denominados Sinais de Pemba. O estudo comparativo dos Sinais de Pemba demonstrou a existência de símbolos comuns às três etnias formadoras do povo brasileiro: o branco, o vermelho e o negro. Notou-se que nos sinais riscados (sinal de pemba) existiam elementos que pertenciam às etnias e que as caracterizavam na atuação da herança ancestral destas etnias socioculturais na formação da psique do povo brasileiro. Ao utilizarem estes sinais, os adeptos da Umbanda reavivam esses símbolos e, por consequência, dão continuidade aos mitos que abrangem os mesmos. Ao traçar estes sinais, estabelece o adepto/ iniciado o espaço sagrado que irá atuar, bem como a herança coletiva evocada destas etnias que fazem parte da estrutura de sua consciência. Concluiu-se que o homem brasileiro é único, pois carrega sobre si e na sua religiosidade a carga ancestral destas etnias formadoras de sua consciência. Portanto, este artigo demonstra o que Mircea Eliade já dizia: “O Sagrado não é apenas um momento histórico de nossa consciência e sim um elemento estruturante da mesma”. (ELIADE apud GUIMARAES, 2000, p. 277)*

Palavras-chave: *Umbanda; Símbolos Sagrados; Ponto Riscado; Sinal de Pemba; Inconsciente coletivo.*

1. Introdução

A Umbanda é uma religião brasileira, formada pelo congaçamento das três etnias matrizes do povo brasileiro, o índio, o branco e o negro. Toda essa riqueza cultural contribuiu para a formação de inúmeras escolas¹ dentro das religiões afro-brasileiras, cada uma com sua interpretação do Sagrado. A Umbanda é uma dessas escolas, e dentro da Umbanda há uma diversidade ritualista importante.

*Mestrando em Ciência das Religiões pela Pontifícia Universitária Católica de São Paulo (PUC-SP), Especialista em Ciência das Religiões pela Pontifícia Universitária Católica de São Paulo - (PUC-SP), Teólogo, Professor da Faculdade de Teologia Umbandista (FTU), bolsista do CAPES. Email: olavosolera@uol.com.br

**Graduanda em Teologia Umbandista pela FTU. Médica, Acupunturista e Fitoterapeuta. Email: jn.negrão@uol.com.br

¹ Conceito defendido por Francisco Rivas Neto na obra *Escolas das Religiões Afro-Brasileiras*, 2012, p. 23.

A tradição oral de cada etnia foi responsável pela propagação e sincretismo dos sinais e símbolos religiosos. E neste caso, na Umbanda foram denominados de Sinais de Pemba ou Pontos Riscados.

Este artigo objetiva analisar de onde surgiram os símbolos utilizados nos pontos riscados e seus significados práticos para a ritualística umbandista.

Para a compilação deste artigo, foram utilizados livros de acesso popular, encontrados em qualquer livraria ou loja de artigos religiosos, que descrevem e representam os símbolos riscados utilizados pelos terreiros da Umbanda Traçada. Nas pesquisas bibliográficas foram também utilizados os autores W. W. da Mata e Silva e Francisco Rivas Neto representantes da Umbanda Esotérica ou de Síntese, ambos escritores conceituados no meio umbandista.

1.1. Formação do Povo Brasileiro

Segundo Ribeiro (2010, p. 9), o Brasil teve sua formação por meio dos índios que aqui habitavam, pelos brancos colonizadores e pelos negros advindos da escravatura:

A costa atlântica, ao longo dos milênios, foi percorrida e ocupada por inumeráveis povos indígenas. Disputando os melhores nichos ecológicos, eles se alojavam, desalojavam e realojavam, incessantemente. Nos últimos séculos, porém, índios de fala tupi, bons guerreiros, se instalaram, dominadores, na imensidade da área, tanto à beira-mar, ao longo de toda a costa atlântica e pelo Amazonas acima, como subindo pelos rios principais, como o Paraguai, o Guaporé, o Tapajós, até suas nascentes[...] [...]eram, tão-só, uma miríade de povos tribais, falando línguas do mesmo tronco, dialetos de uma mesma língua, cada um dos quais, ao crescer, se bipartia, fazendo dois povos que começavam a se diferenciar e logo se desconheciam e se hostilizavam.

Continuemos com as palavras de Ribeiro (2010, p. 10-11), quando do aparecimento do colonizador:

[...]e mudou total e radicalmente seu destino, foi a introdução no seu mundo de um protagonista novo, o europeu. Embora minúsculo, o grupelho recém-chegado de além-mar era superagressivo e capaz de atuar destrutivamente de múltiplas formas. Principalmente como uma infecção mortal sobre a população preexistente, debilitando-a até a morte[...] [...]no plano étnico-cultural, essa transfiguração se dá pela gestação de uma etnia nova, que foi unificando, na língua e nos costumes, os índios desengajados de seu viver gentílico, os negros trazidos de África, e os europeus aqui querenciados. Era o brasileiro que surgia, construído com os tijolos dessas matrizes à medida que elas iam sendo desfeitas.

Há estudiosos que acreditam que o surgimento do homem no Brasil aconteceu em tempos em que a ciência ainda não reconhece, uma das grandes fomentadoras destas discussões é a equipe da Prof.^a Beltrão (1987, 276), responsável por desmistificar a imagem de selvagens do povo ameríndio, mostrando que eles tinham profundos conheci-

mentos de astronomia, e demonstrou que a datação dos instrumentos, pinturas, e ossos de animais encontrados nas grutas de Tocas e Cosmos chega a 300.000 anos. Embora este estudo seja de fundamental importância para a arqueologia mundial, profundo silêncio se fez nos meios acadêmicos internacionais até hoje.

Priore (2004, p. 20) fala do homem ameríndio, adaptado ao meio, capaz de garantir a sobrevivência individual e coletiva, muito antes da chegada do homem europeu:

Mas, contrariamente ao que pensavam os recém-chegados, a história de tais tribos começava bem antes da chegada das caravelas portuguesas às praias da “ilha de Vera Cruz”. Especulações arqueológicas recentes, com base em restos de fogueiras pré-históricas, sugerem que, há 50 mil ou 40 mil anos, grupos humanos adentraram a serra da Capivara, no Piauí. Outras datações, mais aceitas, avançam esse limite para 10 mil ou 9 mil anos antes de Cristo. Qualquer que seja o marco cronológico escolhido, vestígios materiais indicam a existência de uma cultura indígena instalada em solo brasileiro antes da chegada de Cabral; cultura que soube adequar-se aos recursos naturais disponíveis, desenvolvendo grande variedade de artefatos capazes de garantir sua sobrevivência.

O conflito básico entre os europeus e os ameríndios ocorreu devido ao fato de não possuírem Lei, Rei e Fé (MAGALHÃES, 2004, p. 133-134). As diferenças entre as culturas foram de tal modo insuportáveis que uma subjuguou a outra, chegando quase ao total extermínio.

Pesquisadores como De Bry, Hans Staden e Pe. Simão relataram a profunda espiritualidade dos Tupis. Padre Manuel da Nóbrega (1549), um dos renomados nomes da Companhia de Jesus, foi o primeiro a relatar a riqueza da religiosidade indígena e, principalmente, de seus pajés. E citava detalhadamente uma cerimônia na qual os feiticeiros traziam a *Santidade*. Na ocasião:

[...] ele escolhia uma maloca, pegava um maracá, e falando em voz de menino, começava a pregar. Para adquirir o espírito da santidade, todos deveriam se deixar defumar e assoprar. O pajé bebia, fumava tabaco, bafurava os aspirantes, e estes começavam a tremer e transpirar, as mulheres rolavam por terra em convulsões.[...] (PRIORE, 2004, p. 52)

Com a etnia negra (africana) conheceu-se a escravidão na sua forma mais cruel, o mercantilismo hediondo. As guerras tribais, a islamização, os interesses europeus e o silêncio vergonhoso da Igreja foram os responsáveis por esta mácula na história do povo brasileiro.

A escravidão já era um processo antigo e bem conhecido em diversos povos e civilizações, datando de pelo menos 10.000 anos (PRIORE, 2004, p. 36-40). Seja entre os povos brancos ou entre os povos negros, a escravidão era um processo comum e até bem aceito. Joseph Ki-Zerbo fala que a escravidão na África era bem tolerada:

O escravo tinha direitos cívicos, e mais ainda, direitos de propriedade, e até mesmo seus próprios escravos. O pai chama o escravo pelo vocábulo *nvana* (filho), e a ambigüidade é tal que para designar com precisão um verdadeiro filho se emprega a expressão filho do

ventre e pega nas partes genitais dele para confirmar. [...] o estádio patriarcal e comunitário impedia que o escravo negro fosse um bem no sentido romano e catoniano do termo. (KI-ZERBO, 1972, p. 265-266).

Além disso, tivemos na cultura grega, base do ocidente, desde Aristóteles em sua *Política*, a sustentação de que os negros só poderiam ser úteis por meio da eterna escravidão (SANTOS, 2002, p. 275-289).

Revue Spirite, “o artigo publicado no Journal d’Études Psychologiques em Paris, abril de 1862, p.97, posiciona o lugar dos negros frente à cultura ocidental, como sendo um modo inferior de vida, mas não imutável, deixando claro a sua potencialidade “civilizatória”, bastando o contato com as “luzes” da civilização e da moral dos povos brancos (“*qui a donné peuvres de la superioridade de as intelligence*”) que tinham como missão retirar os negros da “ignorância” e “maus hábitos”.(FERRETI, 2001, p. 13-26).

E foi com Frobenius (2007, p. 13) que se pode compreender o requinte, a complexidade e a grandeza da religiosidade iorubana, podendo ser comparada à religiosidade grega.

Iorubás, Jejes, Haussás, Minas, Cambindas, Angolas, Sudaneses e Bantos, todos chegaram ao Brasil por meio da escravidão. E foi em terras brasileiras que essas etnias, envolvidas há tanto tempo em guerras e disputas tribais, agora equiparadas pela escravidão que a todos tornava iguais, encontraram o silêncio e a reflexão. Diante da necessidade de sobreviverem e preservarem sua cultura, fé e tradição, foram sincretizando-se com a religiosidade indígena (pajelança) e principalmente com a branca (cristã).

Todo o conhecimento destes povos foi mantido por meio da tradição oral (KI-ZERBO, 1972, p. 19-20). E o que resistiu à aculturação foram as características religiosas, sincretizadas com o catolicismo, e a pajelança.

A etnia branca chegou ao Brasil representada pelos Indo-europeus (Arianos) e pelos Judaico-cristãos (Heleno-semítico). A bacia do mediterrâneo foi influenciada pela cultura e religiosidade do Egito (p. e., a introdução da matemática, geometria, medicina, alquimia e astrologia). Gregos, persas, árabes e judeus foram povos que trouxeram para a Europa o conhecimento iniciático dos templos do Vale do Nilo. Heranças trazidas pelos islâmicos e judeus como a Cabala e a Alquimia, causaram abalos profundos na formação do povo brasileiro.

Assim, com as contribuições destas três etnias, com o caldeamento de culturas e crenças, surgiu o povo brasileiro.

1.2. *Mitos e Símbolos*

O som, o conhecimento e o reconhecimento da natureza, instauram a manifestação da vida, a criação do nome, os gestos que recuperam a origem, fruto da experiência do homem com a natureza que o cerca. Eliade (2001, p.14-15) define esta experiência de hierofania como “algo de sagrado que se nos revela” e afirma que “os mitos, enquanto

uma expressão do sagrado, narram uma história, que remete àquilo que os deuses, os seres divinos fizeram no começo dos tempos”. Assim, “os mitos são narrativas que resgatam o início da existência de todas as coisas, isto é, revelam como tudo passou a existir.” (ELIADE, 2001, p. 82-85).

Para Mielietinski (1987, p. 69), certas estruturas das imagens primordiais da fantasia coletiva e categorias do pensamento simbólico, que organizam as representações originadas de fora, são os elementos estruturais da psique inconsciente.

Para Jung (2008, p. 17), os mitos conduzem às fontes originárias, presentes no inconsciente coletivo. E os arquétipos representam imagens, papéis a serem desempenhados, e também o processo de individualização, o consciente individual.

Surge assim o símbolo como modo de significar o “ente” ou “algo” enquanto finito. O símbolo está em lugar de algo. (SANTOS, 2007, p. 8). O termo símbolo tem sua origem no grego (*symbolon*), e serve para designar um tipo de signo em que o significante (realidade concreta) representa algo abstrato por força de convenção, semelhança ou contiguidade semântica. Os símbolos têm a função de atar ou juntar elementos mantenedores e ressignificadores do mito.

O estudo comparativo dos Sinais de Pemba demonstrou a existência de símbolos comuns às três etnias formadoras do povo brasileiro: o europeu, o indígena e o africano. Constatamos que nos sinais riscados existiam elementos que pertenciam à essas etnias e que caracterizavam a herança sociocultural das mesmas, dando formação à psique do povo brasileiro.

Ao traçar um sinal que denomina de Lei de Pemba, o adepto estabelece um Espaço Sagrado que ora vai habitar, é neste momento que, ao fazer o círculo, inserindo nele os símbolos arquetípicos, aproxima o céu da terra, fazendo com que não exista mais o sujeito e o objeto e acaba, assim, imergindo no mundo Sagrado.

Eliade (1978, p. 13) propõe que “o sagrado não é um momento histórico da consciência humana e sim um elemento estrutural desta mesma consciência”. Logo, ao ler atentamente esses sinais, pudemos constatar que os mesmos possuem formas da construção cósmica (Cosmogênese).

E sendo o homem o microcosmo dentro do macrocosmo, teria sido ele estruturalmente construído da mesma maneira (Antropogênese), pois vivenciou os processos minerais, vegetais e animais, bastando ver a sua constituição psicofísica para observar que está impresso nela toda esta memória ancestral.

No pensamento junguiano, os símbolos constituíram a psique humana tanto coletiva como individualmente. Jung define inconsciente coletivo como algo que é herdado, consistindo de formas preexistentes, arquetípicos, que podem se tornar conscientes. Fala também do inconsciente individual como sendo constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e, no entanto, desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos. (JUNG, 2002, p. 53-54).

O povo brasileiro, que recebeu estas cargas de informação ancestral das três etnias da sua constituição psicofísica, acabou funcionando como um elemento de convergência, facilitando nele os processos de abstração espiritual e mística.

O símbolo surge na Arte, por meio das harmonias, cores e sons que os artistas, ao observarem a natureza, sentem e expressam em suas criações. A Filosofia interpreta seus códigos e abstrai da forma para chegar à essência. A Ciência simboliza todos estes processos, compartimentando-os para interpretá-los e demonstrar as leis que regem os acontecimentos cósmicos. Na religião, encontram-se os símbolos nos ritos e liturgias, por meio das palavras que determinam, nos gestos que atraem, e nos sinais que fixam. Pode-se ainda observá-los nas vestimentas, nos objetos, nas danças, nos cânticos e nos espaços destinados ao sagrado.

Jung, fala sobre o conceito de arquétipo: “constitui um correlato indispensável da ideia do inconsciente coletivo, indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo o tempo e em todo lugar”. (JUNG, 2002, p. 53).

Segundo Eckschmidt (2013):

[...] entre outras funções, os símbolos são utilizados para representar as etapas do processo de individuação como se fossem marcos de um caminho. Eles se baseiam em determinados arquétipos que se apresentam no inconsciente e que chamam o indivíduo para uma discussão consigo mesmo, através da produção de sonhos, fantasias e imagens mitológicas. E como a psique é a primeira experiência direta que temos, ou percebemos da realidade, é notório que ela funcione baseada em símbolos que transformam e redirecionam a energia instintiva dos arquétipos do inconsciente.

Nas pesquisas mitológicas, Jung denomina a existência de determinadas formas da psique de motivos ou temas, “na psicologia dos primitivos elas correspondem aos conceitos das *représentations collectives* de LEVY-BRUHL”. (JUNG, 2002, p. 53).

Para as religiões comparadas, estas formas da psique são definidas como categorias da imaginação por Hubert e Mauss. (JUNG, 2002, p. 53). Já Adolf Bastian as designou como pensamentos elementares ou primordiais. (JUNG, 2002, p. 53).

Jung (2002, p. 54) define o inconsciente coletivo como: “algo que não se desenvolve individualmente, mas é herdado. Consiste de formas preexistentes, arquétipos, que secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência”.

Alguns símbolos existem em todas as culturas e em todos os tempos. Exemplificamos alguns deles²:

² foram utilizados o livro de Jung - O homem e seus símbolos e o livro de Mircéia Eliade - O Sagrado e o Profano.

- Símbolos Celestes: sustentam os ritos de ascensão, de escalada, de iniciação, de realeza, etc., os mitos (a Árvore Cósmica, a Montanha Cósmica, a cadeia de flechas que liga o Céu à Terra).
- Simbolismo Aquático: As Águas existem antes da Terra. As águas representam a soma universal das virtudes, precedem toda a forma e sustentam toda a criação. A imersão na água simboliza a regressão ao pré-formal, a emersão na água simboliza a manifestação formal. Morte e Renascimento. O simples contato com a água comporta uma regeneração, uma purificação. Ex: dilúvio, submersão periódica (Atlântida), morte iniciática (batismo). Portanto, o dilúvio é comparável ao batismo, o velório ao nascimento. Portanto a função da água é sempre o mesmo, independente da religião onde ela surja: desintegrar, abolir as formas, lavar os pecados, purificar, e enfim, regenerar.
- Terra *Mater*: Ser depositado na terra, ao nascer ou ao morrer dá uma ideia de interdependência entre a etnia e a Terra. Está presente tanto na Europa, ainda hoje, como na África, China, Oriente Médio e América.
- A mulher, a terra e a fecundidade: A mulher, como a terra, dá à luz e é fecunda. Foi a mulher que descobriu a agricultura, e da terra tirou o sustento do clã. Até pouco tempo atrás, era a mulher quem plantava e colhia. E ainda é assim entre índios, e africanos. Ao homem cabia a caça e a proteção do clã. O Deus-Céu e a Terra-Mãe serviram de exemplo para os casamentos humanos, que procuraram imitar essa hierogamia, justificando a estrutura cósmica do ritual conjugal e do comportamento conjugal. Segundo Mircéia Eliade “ a orgia agrária é uma regressão à Noite Cósmica, ao pré-formal, às Águas, a fim de assegurar a regeneração total da Vida e, por consequência, a fertilidade da Terra e a opulência das colheitas.” (ELIADE, 2001, p. 28)
- Árvore Cósmica: A capacidade infinita do Cosmos em se regenerar é comparável à Árvore gigante. Simboliza também a Vida, a Juventude, a Imortalidade, e a Sabedoria. Este símbolo está presente na cultura germânica (Yggdrasil), na Ásia (Bhoudhi), no Antigo Testamento (sarça ardente), na Mesopotâmia, na Índia (arbusto *ashvatha*) e no Irã. Na cultura africana, a árvore representada pelo Iroko, significa o centro do mundo, onde as divindades faziam o giro em torno dele; era ao pé de uma árvore que se enterrava o cordão umbilical (a sua individualidade), passando aí a simbolizar a força física e espiritual daquele indivíduo. No contexto geral, a árvore simboliza o Axis Mundi, conexão entre a Terra e o Céu (mundo espiritual).
- Montanha: é um símbolo do Universo. Se no meio do mar, simboliza as Ilhas dos Bem-Aventurados (Paraíso dos taoístas). Geralmente são ricas em grutas. Estas são retiros secretos, morada dos Imortais Taoístas e local das Iniciações. Remonta à ideia de Monte e Lago primordiais.

- Pedras: Significando Poder, Firmeza, a Permanência, a Irredutibilidade e o absoluto do Ser. Consideradas morada de espíritos ou deuses. Eram utilizadas como lápides, marcos ou objetos de veneração religiosa. Sempre foram importantes em todas as culturas, desde o Judaísmo (p.ex., Jacó), Celtas (Bretanha e Stonehenge), nos jardins do Zen-Budismo, e nos cultos africanos.
- Lua: Ritmos lunares. Nascimento, morte e ressurreição. Consegue explicar ao homem fatos que poderiam ser desconexos. Ex: nascimento, o porvir, a morte, a ressurreição, as Águas, as plantas, a mulher, a fecundidade, a imortalidade, as trevas cósmicas, a vida pré-natal, a existência além-túmulo seguida de um renascimento, a tecelagem (fio da vida), o destino, a temporalidade, a morte. A ideia de ciclo, o dualismo, a polaridade, oposição, conflito, reconciliação dos contrários. A lua reconcilia o homem com a Morte.
- Sol: Embora em constante movimento, ele é imutável. Autonomia, Soberania, e Inteligência. Ex: Apolo, Júpiter, Osíris, Hórus, Adônis.

Eis alguns símbolos que aparecem nas culturas e crenças que deram formação ao povo brasileiro:

- Aves: O pássaro sempre esteve presente em todos os cultos religiosos primitivos e ainda hoje permanece como símbolo do Espírito Santo para os cristãos, está presente no sincretismo como a Congada e a Folia de Reis, nos estandartes e fitas usadas. Na África, a pomba é o símbolo do Espírito, ligado aos cultos das Yamis; a galinha d'angola simboliza a criação e a iniciação. Entre os Xamãs, o pássaro é símbolo do Espírito.
- Animais: Cavernas e rochas com desenhos de animais sempre tiveram uma conotação religiosa, sendo investido de grande temor e respeito pela população local. Certamente serviam de local para ritos mágicos de caça, e fertilidade. O totem animal simboliza o próprio animal, sua força, sua agilidade e seu poder.
- Cruz: está presente na história de muitos povos, entre eles egípcio, celta, persa, romanos, etc. É a união de dois eixos opostos, vertical e horizontal, em 90°, separando o mundo em quatro quadrantes, determinando os pontos cardinais (norte, sul, leste e oeste). Os eixos também simbolizam o sol (vertical) e lua (horizontal)
- Arco e Flecha: símbolo do Destino. O Arco representa firmeza, vontade e determinação. A Flecha simboliza a libertação, o direcionamento para o Alto, a Luz projetada, a Imortalidade. Os dois juntos representam o Plano Espiritual e o Físico, o consciente e o inconsciente.

- **Cobra:** Na Grécia era relacionada com a Sabedoria e o Conhecimento. Era componente do Bastão de Esculápio. Símbolo do Poder, e também símbolo fálico. Na Índia, era o símbolo do Kundalini e dos deuses Nagas. O Ouroboros é um símbolo da Alquimia, do Hermetismo e do Ocultismo, e simboliza a Eternidade, o Eterno Retorno e o Conhecimento Iniciático.
- **Círculo:** É o símbolo da Psique. Platão descreveu a psique como uma esfera. Está presente nos cultos da Lua, do Sol, nas mandalas, mitos e sonhos. Representa a unidade, a perfeição humana. As mandalas estão presentes no Oriente e também no Cristianismo (Rosáceas das catedrais). O círculo também aparece nas pinturas rupestres, no período neolítico.
- **Quadrado:** e também o retângulo é símbolo da matéria terrestre, do corpo, da realidade.
- **Triângulos:** Dois triângulos que se interpenetram, um apontando para cima, o outro para baixo, simbolizam a união de Shiva e Shakti, as divindades masculina e feminina. Simbolizam a união dos opostos, a união do mundo temporal (ego) e atemporal (não-ego). É a união da alma com Deus.

Contribuição Simbólica de cada etnia:

Etnia Branca

- **Símbolos Judaicos:** Estrelas, Candelabro (Menorá), Árvore (Axis-Mundi), Pão, Pomba, Pedras, Hábito de cobrir a cabeça (Kipá), Vela, Oferendas/Sacrifícios, Pergaminhos, etc.
- **Símbolos Cristãos:** Cruz, Terço, Pão e Vinho, Pomba, Pedra, Hábito de cobrir a cabeça: véus e indumentária sacerdotal, Báculo, Velas, Oferendas/Sacrifícios.
- **Sinais utilizados pelos ocultistas/cabalistas:** Pantáculos, Sinete, Escudos, Círculos, Punhais, Espadas (gládios), Cruz, Alfabetos secretos, Bastões, Coroa. Os quatro sinais básicos do mago eram a coroa, a espada, o bastão e a cruz.

Etnia Ameríndia

- **Símbolos rupestres,** Sol, Lua, Estrela, Arco e Flecha, Pedra, Penas e Plumagens, Cocares, Árvore, Bebidas, Fumo e defumações, Comidas (mandioca), Sementes, colares, Hábito de pintar o corpo.

Etnia Africana

- **Africanos Islamizados:** patuás, mandingas e continham pedaços do Alcorão, da mesa de orações do Santuário, figas, raízes. Esses patuás eram rezados com uma passagem do Alcorão. Os povos islamizados são os malés, fulas, ashantis, fulanins e outros.

- Africanos não Islamizados: trouxeram as coisas relativas aos Orixás. São eles: Odus do Ifá, Ferramentas e indumentárias dos Orixás, Pomba (Eleweye) e galinha d'angola,
- Pedra, Sol, Lua, Raios, Pinturas no corpo, Enfeites.

1.3. Ponto Riscado

A necessidade de demarcar túmulos, lugares, ou fatos ocorridos impulsionou o aparecimento de sinais e símbolos mais primitivos. Os primeiros inscritos conhecidos, os hieróglifos e as escritas cuneiformes, chegaram até nós gravados em tabuletas de pedra, barro ou madeira, muito antes de existirem os papiros.

E os pontos riscados? O que são e como surgiram?

Os pontos riscados são sinais ideográficos feitos no chão, paredes, ou tábuas de madeira, com um bastão de giz mineral (pemba) no intuito de atrair ou repulsar forças positivas ou negativas. São riscados apenas por sacerdotes (iniciados) com finalidade mágica ou para identificar e qualificar a entidade espiritual incorporada presente no rito. Embora a pemba tenha sido trazida pelos yorubás, muito se perdeu dos sinais sagrados devido à islamização, visto que os altos sacerdotes de Ifá eram perseguidos e mortos, e alguns poucos sobreviventes foram vendidos para o Brasil como escravos (PRIORE, 2004, p. 24).

Os pontos riscados são ordens escritas (grafia celeste), de UM a VÁRIOS setores com a identidade de quem pode e ESTÁ ORDENADO para isso. É pelo ponto riscado que as Entidades se identificam por completo nos aparelhos de incorporação, principalmente nos semi-inconscientes, pois seus subconscientes, nesses fundamentos, não influem, simplesmente porque não conhecem seus valores. (SILVA, 1969, p. 274).

Segundo Rivas Neto³ e Mata e Silva⁴ o ponto riscado de Umbanda é constituído por três etapas básicas:

Flecha: Identifica a sua Banda (Criança, Caboclo ou Preto Velho) ou Agrupamento afim.

Chave: Informa com maior precisão a identidade/Vibração Original (Linha) para determinados casos. São elas: Orixalá, Yemanjá, Ogum, Oxossi, Xangô.

Raiz: É o que controla e situa as afinidades entre os Espíritos que se apresentam como Pretos Velhos, porque no Grau de Protetores, conservam como soma de seus carmas, os caracteres raciais no corpo astral (Congo, Angola, Cambinda, etc.), bem como os espíritos que se apresentam como caboclos que também, dentro de suas afinidades, identificam-se por um sistema igual. O sinal da Raiz tem três características em seu traçado, em

³ RIVAS NETO, 1999, p. 137.

⁴ SILVA, 1969, p. 186.

cada uma das sete linhas que identificam ainda a Entidade, como Chefe de Falange, Subfalange ou simples integrante.

Para uma identificação total, traçam-se outros sinais, conforme o objetivo e forma-se um conjunto, surgindo então ponto em sua totalidade.

Segundo Mata e Silva:

A Escrita Sagrada baseava-se em uma série de sinais de remota origem, que os ancestrais iorubas haviam trazido de sua migração original para a África, tirando-os de um Alfabeto Ideográfico que fora o primeiro Alfabeto Cursivo empregado para fins sagrados pelo Homem. (SILVA, 1969, p. 373-374).

Os sinais sagrados usados nos mistérios de Ifá Orixá eram segredos dos sacerdotes Yorubás, não sendo conhecidos pelo povo. E somente chegaram até nós porque foram utilizados na arte sacra, e algumas destas obras sobreviveram ao tempo e chegaram até aos dias atuais. Esses caracteres somente eram vistos pelo povo em cerimônias específicas, quando o sacerdote traçava sinais e figuras com um giz mineral. Com a queda do Império Yorubá, muito se perdeu. É bom lembrar que neste período, a Islamização atingia a África, dilapidando sua cultura e suas raízes. Perseguidos, pouco a pouco os altos sacerdotes de Ifé foram dizimados. Alguns sacerdotes subalternos foram capturados e vendidos para o tráfico negreiro, tão lucrativo na época. Após as guerras e a perseguição islâmica, o que sobrou desta escrita sagrada foi a lembrança de que era traçada com um bastão de giz mineral. Portanto, um simples pedaço de giz mineral passou a simbolizar todo o poder da cultura yorubá, perpetuando a certeza de comunicação com seus Ancestrais. Da Escrita Sagrada de Ifá-Orixá restou apenas a Pemba, simples reflexo da esperança de comunicação com os Ancestrais, não mais refletindo a Magia de que era revestida, mas ainda assim, fonte da fé e esperança de um povo simples.

A Umbanda veio resgatar os áureos tempos da pemba. Não há conhecimento da Umbanda sem o uso da Pemba. Contudo, apesar de amplamente disseminada, seu conhecimento é restrito a poucos iniciados.

Em estudo na Índia, Saint-Yves D'Alveydre descobriu o alfabeto Wattan inscrito no peitoral de um guerreiro. Os Brahmanes dataram este alfabeto à chegada dos Arianos à Índia. Sua correlação com o sânscrito, com a astronomia e os signos astrológicos corroborou com a datação deste alfabeto, colocando-o há milhares de anos atrás, sob a Constelação de Áries. Este alfabeto está diretamente relacionado com a Grafia Sagrada dos Orixás, segundo a Escola de Umbanda Esotérica. Seus símbolos e grafia são bastante próximos à visualizada nos sinais grafados atualmente nesta escola. Veremos mais adiante o ponto riscado do Caboclo Itingussu, e notaremos importantes diferenças.

Segundo esta escola, a grafia celeste ou escrita dos orixás pode ser didaticamente classificada nos seguintes sistemas (RIVAS NETO, 2002, p. 302):

1. Mnemônico: É um sistema destinado a avivar a memória por meio de sinais.

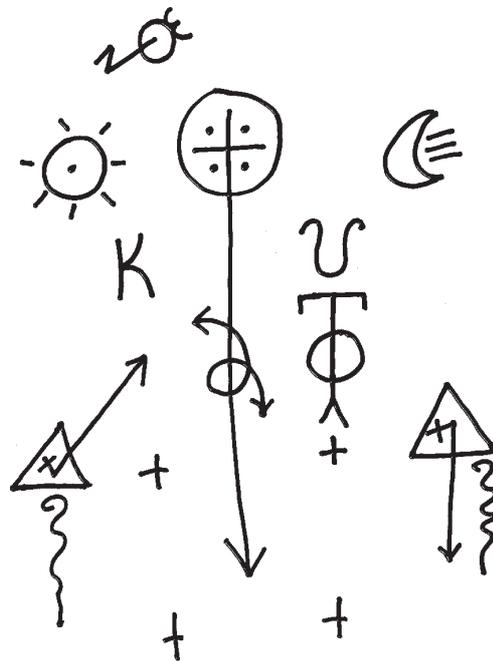
2. Ideográfico: É a representação gráfica de uma ideia. Os sinais representam uma qualidade ou função. Ex.: Estrela – significa noite. Sol – o dia, a luz, a claridade.

3. Fonético: Caracteres representativos dos sons. Aqui entram também os caracteres onomatopaicos e que é a imitação do som de alguma coisa.

Como exemplo, temos: o onomatopaico de uma estrela cadente é Tzil, o onomatopaico de trovão é Pan.

Exemplificamos a seguir um ponto riscado de Umbanda Esotérica na Banda ou vibratória de caboclos.

Ponto Riscado do Caboclo Itingussu



Acervo digital da FTU – Faculdade de Teologia Umbandista

Ainda cabe uma observação: todos os sinais ou signos, mnemônicos, ideográficos ou fonéticos, podem ser figurativos ou pictóricos (pictografia). Podem representar a figura, a imagem, a pintura de um ser, objeto ou fenômeno.

1.4. A Pesquisa

Foram estudados 588 sinais riscados, que foram divididos em 249 pontos de caboclos e caboclas, 93 pontos de pretos e pretas velhas, 246 pontos de Exu e Pomba Giras, e somente 1 ponto de Criança.

O ponto encontrado para Criança não pode ser mensurável, por ser apenas um, não havendo ponto de comparação.

A maioria dos pontos de Caboclos e Caboclas possuíam flechas. Havia uma maior incidência de símbolos e sinais da raça vermelha, tais como sol, lua, penas, cocares, arcos e flechas, mar e raios.

Nos pontos de Pretos e Pretas Velhas, na sua maioria havia cruzeiros. Havia uma incidência maior dos símbolos da raça branca, através de símbolos e sinais judaico-cristãos, como cruzeiros, estrelas, candelabros, velas e terços.

Nos pontos de Exu e Pomba Giras, na sua maioria havia tridentes. Há aqui uma maior mistura de raças, sendo utilizados estrelas, cruzeiros, flechas, tridentes, crânios, ossos, e sinais do Ocultismo Europeu.

2. Conclusão

Ao chegar ao final deste artigo, pode-se compreender a longa viagem que o povo brasileiro fez em busca de sua identidade espiritual, cultural, social e econômica.

Ficou claro que os processos sincréticos aos quais ele foi submetido configuraram em sua psique a atuação maciça de três etnias - a vermelha, a negra e a branca. Este caldeamento étnico culminou, por meio do amalgamento destas culturas, em um mestiço, o *homo brasilienses*. Sua capacidade de suportar culturas diferentes fez do *homo brasilienses* um ser diferenciado.

Todo o povo brasileiro é naturalmente místico, em todos os rincões deste país sobejam as credences e a fé no sobrenatural. Estando inserido constantemente no mito, vive ele sempre em um momento atemporal. Sua maneira de ver ou conceber teorias passa sempre por processos intuitivos, valorizando o sujeito (essência), em detrimento do objeto (forma).

Jung (2002, p. 53) define a estrutura do inconsciente coletivo por algo que adquirimos por meio da hereditariedade, e o inconsciente individual por meio de arquétipos que estão esquecidos momentaneamente. A Umbanda, ao utilizar todos esses símbolos e sinais, evoca esta herança, fazendo com que o indivíduo-adepto traga à tona os arquétipos esquecidos constituidores da inconsciência individual.

O povo brasileiro, que recebeu estas cargas de informação ancestral das três etnias citadas, funciona como um elemento de convergência, facilitando nele os processos de abstração espiritual e mística que o remete assim, à Síntese.

Rivas Neto (2003, p. 459) cita que:

Na Umbanda, pela diversidade dos seus adeptos, há também uma diversidade de ritos e de formas de transmissão do conhecimento. A essas várias formas de entendimento e vivência da Umbanda denominamos escolas ou segmentos.

As várias escolas correspondem a visões, umas voltadas mais aos aspectos míticos e outras mais voltadas à essência espiritual, abstrata. Embora não haja consenso quanto à

ritualística, que são várias formas de interpretar e manifestar a doutrina, a essência de todos é a mesma e todos são legitimamente denominados umbandistas”.

É por isso que podemos ver, na diversidade da Umbanda, uma amostragem fidedigna destas atuações sincréticas. O adepto desta corrente Filo-Religiosa utiliza os símbolos e sinais como ponte para o sobrenatural.

Ao traçar um sinal que denomina de Lei de Pemba, estabelece um Espaço Sagrado que ora vai habitar, é neste momento que, ao fazer o círculo, inserindo nele os símbolos arquetípicos, aproxima o céu da terra, fazendo com que não exista mais o sujeito e o objeto e, acaba assim, imergindo no mundo Sagrado.

Vemos ainda que esses mesmos sinais podem ser analisados e situados dentro das inúmeras escolas umbandistas, notando que em algumas escolas os sinais obedecem a um momento histórico, demonstrando que estas ainda estão polarizadas em um aspecto sincrético de uma determinada etnia.

3. Referências

- BELTRÃO, M. C. A. Toca da Esperança. **Anais da Academia Brasileira de Ciências**, v. 59, n. 3, p. 276, 1987.
- _____. **Datação absoluta mais antiga para a presença humana na América**. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1988.
- ELIADE, M. **História das Crenças e das Ideias Religiosa**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- _____. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001.
- ECKSCHMIDT, F. **Oriente-se** - Uma análise sobre a estrutura e a dinâmica do Si - mesmo. Disponível em: <http://www.psicooanalitica.com.br/simbolo.htm> Acesso em: 22/fev/2013.
- FERRETTI, S. F. **Notas sobre o Sincretismo Religioso no Brasil** - modelos, limitações, possibilidades. Revista Tempo. Niterói: UFF/Dep. De História, nº 11, p. 13-26, Jul/2001.
- FROBENIUS, L. **A gênese Africana**: contos, mitos e lendas da África. São Paulo: Landy Editora, 2007.
- GORDON, B.; MEDEIROS, S. **Popol Vuh**. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1997.
- GUIMARAES, A. E. **O Sagrado e a História**. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2000.
- JUNG, C. G. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2008.
- _____. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.
- KI-ZERBO, J. **História da África Negra**. Vol. I, Paris: Ed. Europa-América, 1972.
- MAGALHÃES, P. G. **A Primeira História do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2004.
- OLIVET, F. A. **História Filosófica do Gênero Humano**. São Paulo: Ed. Ícone, 1997.
- PALLAS, A. **3333 Pontos Riscados e Cantados**. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2008.
- PINTO, M. Troncos Linguísticos. In: SILVA, A. L. (org.). **Almanaque Indígena do Brasil Hoje** – MEC 3ª Ed. 2000.

- PRIORE, M. D. **Religião e Religiosidade no Brasil Colonial**. São Paulo: Ed. Ática, 2004.
- _____. **Ancestrais**. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2004.
- RAMOS, A. **O Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1934.
- RIBEIRO, D. **O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/sugestao_leitura/sociologia/povo_brasileiro.pdf Acesso em: 14/jul/2013.
- RIVAS NETO, F. R. **Sacerdote, Mago e Médico – Cura e Autocura Umbandista**. São Paulo: Ícone Editora, 2003.
- _____. **Umbanda – O Arcano dos 7 Orixás**. São Paulo: Ícone Editora, 1999.
- _____. **Umbanda – A Proto-Síntese Cósmica**. São Paulo: Ed. Pensamento, 2002.
- _____. **Escolas das Religiões Afro-Brasileiras – Tradição Oral e Diversidade**. São Paulo: Ed. Arché, 2012.
- SANTOS, G. A. Selvagens, Exóticos, Demoníacos. Ideias e Imagens de Gente de Cor. In: **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 24, vol. 2, 2002.
- SANTOS, G. S. **Pontos Cantados e Riscados**. Rio de Janeiro: Ed. Orphanake, 2003.
- SANTOS, M. F. **Tratado de Simbólica**. São Paulo: Ed. E. Realizações, 2007.
- SILVA, W. W. M. **Umbanda de Todos Nós**. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1979.
- _____. **Umbanda do Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1969.

RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E CONVIVÊNCIA COM A DIVERSIDADE

Silvania Maria Maciel*

Resumo: *A sociedade brasileira é hoje fortemente marcada pelo pluralismo religioso que se acentuou muito nos últimos anos tanto no plano quantitativo quanto na variedade das formas. A religiosidade vivenciada pelos moradores no bairro do Ipsep reflete um pouco a realidade nacional, uma vez que suas práticas são pontilhadas por várias casas, igrejas e templos. É de nosso interesse mostrar através de relato as representações do sagrado afro-brasileiro que se constrói a partir da interação respeitosa entre a diversidade de saberes e percepções de seus praticantes, independentemente de suas pertencas religiosas e das restrições impostas pelas igrejas cristãs. Dessa forma, o catolicismo popular perpassa a vida do bairro em seus diversos espaços, juntamente com elementos das religiões de matriz africana, indígena e kardecista, através de símbolos dessas religiões que compõem a religiosidade local, bem como as festas sagradas dos diversos grupos. Este estudo tem como referência teórico metodológica a noção de sociabilidade de Baechler e rede de relações de Boissevain.*

Palavras-chave: *Sociabilidade. Religiosidade. Matriz africana.*

Introdução

Nossa pesquisa é um estudo de caso do bairro do Ipsep na Cidade do Recife no Estado de Pernambuco em que se procurou apreender e resgatar a sociabilidade religiosa afro-brasileira de seus moradores. Esta surge da vontade de compreender o comportamento dos fiéis e a convivência desses indivíduos com a diversidade religiosa na vida cotidiana das pessoas, ou seja, como se estabelece a sociabilidade. Por sociabilidade entendemos os comportamentos dos fiéis e a convivência desses com a diversidade religiosa.

Tomamos como referência o conceito de sociabilidade de Baechler, ou seja,

sociabilidade é capacidade humana de estabelecer redes, através das quais as unidades de atividades individuais ou coletivas fazem circular informações que exprimem seus interesses, gostos, paixões, opiniões...vizinhos, públicos, salões, círculos, corte-reais, mercados, classe sociais, civilizações....(Baechler, 1995: 65-66).

*Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UNICAP. Professora da Faculdade de Formação de Professores de Goiana-FFPG. E-mail silvaniamaciel@ig.com.br Esta comunicação é um recorte de minha pesquisa de Mestrado que tem como tema "A sociabilidade religiosa afro-brasileira no bairro do IPSEP".

Para apreendermos a sociabilidade utilizamos a etnografia realizada nos terreiros nos momentos de cultos públicos e festivos, e de conversas com os alunos, professores e moradores mais próximos, e de nossas próprias observações da vida social do bairro nos momentos festivos, e de seu cotidiano em geral.

1. O Bairro do IPSEP

O Bairro do Ipsep está localizado em uma área de mangue pertencente ao antigo Sítio da Imbiribeira existente desde o período holandês, conforme referência de Pereira da Costa nos Anais Pernambucanos.

“Tem o nome vulgar de Imbiribeira um grande trato territorial que se estende da ponte de Mocotolombó no extremo sul da povoação de Afogados até as confrontação da Boa Viagem, tendo por delimitação a oeste a estrada de rodagem. O primeiro lanço desta estrada, partindo da referida ponte e terminando onde começa o Sítio da Imbiribeira, com uma extensão de pouco mais de um quilometro quadrado(1 Km²), foi construído m 1836 e andou nuns 12000\$000. O referido sítio constituía outrora uma ponte da dilatada e extinta propriedade da Barreta. Imbiribeira, o nome da localidade, vem de uma árvore de grande porte, chamada **Embiriba** vermelha ou preta, da família das **Myrtáceas**, muito vulgar na nossa flora, e de grande utilidade, porquanto fornece o melhor esteio para o chão, e as ripas para coberta das casa....; Sobre o nome **Imbiribeira**, de origem indígena encontramos que vem de **embir**, rasgar, lascar e **yó**, madeira que perfeitamente se harmoniza com a extração das ripas, tiradas do seu lenho, lascando em tiras, como escreve Almeida Pinto, descrevendo a planta. (PEREIRA DA COSTA, 1983, 326-331).

Apesar de encontrarmos referências a respeito destas localidades a partir do século XIX, sua ocupação de forma mais sistemática só ocorreu a partir da década de 20, com a construção de pontes ligando o centro as ilhas e a abertura de estradas facilitando o acesso a esta região, ao mesmo tempo transformando o local em área de veraneio e aos pouco afastando a população nativa na sua grande maioria composta por pescadores, que moravam em mocambos construídos de palhas de coqueiros, cedendo espaço para a construção de palacetes e coqueiros de concreto.

Inicialmente, a Vila do Ipsep era apenas residencial, mas hoje pode ser considerado também um bairro com forte vocação comercial dado o número de estabelecimentos comerciais, o que vem a serem características marcantes do bairro, pois encontramos distribuído em suas ruas supermercados, postos de gasolina, farmácias, armazéns de materiais de construção, lojas de peças para automóveis e bicicletas, oficinas para automóveis, salão de beleza, lojas de informática em geral, óticas, armarinhos, butiques, lava-a-jatos, padarias, salões de festas, hotéis, livrarias, loja de ração e produtos para animais, consultórios de varias especialidades e clinicas particulares, posto de saúde com acompanhamento residencial, policiamento ostensivo, delegacia, rede de saneamento na maioria das ruas e residências. Chama-nos atenção, ainda, no bairro, além de um comércio diversificado, é a grande concentração, por metro quadrado, de templos de diversas religiões.

O Ipsep também conta com um grande número de escolas públicas das Redes Municipal e Estadual de Ensino, bem como da Rede Privada, que sem dúvida alguma atende o número de vagas, desde as séries iniciais ao ensino superior. O Ipsep também dispõe de escolas de línguas estrangeiras, informática, academias de ginásticas e uma faculdade.

Aparentemente o bairro do Ipsep, não passaria de mais um bairro entre tantos outros que compõe a cidade do Recife, não fossem as peculiaridades que lhe dão forma. Pois bem, a partir dessa observação pretendemos fazer uma caminhada pelos labirintos de suas ruas para mostrar um pouco dessas peculiaridades. O Ipsep poderia ser considerado o mais cristão dos bairros do Recife, pois o que não lhe falta são igrejas cristãs. Porém, investigando um pouco mais, descobrimos as inter-relações entre cristãos e xangozeiros, tanto por uma ligação que poderíamos chamar de dupla pertença religiosa, híbrida ou sincrética, como pelo número de ilês – mais conhecidos como terreiros de candomblé ou xangôs.

Estudar a sociabilidade de um grupo é sempre uma experiência nova. No caso do bairro do Ipsep estaremos contribuindo para compreender os labirintos sociais de um bairro popular com uma população com expectativa de classe média, mas pulverizado por uma camada de sub-empregados, empregados informais e desempregados que residem no bairro porque herdou de parentes ou porque foram feitas reformas para aumentar os compartimentos das casas para acomodar as famílias dos filhos dos donos dos imóveis. Como podemos perceber a heterogeneidade nos parece ser

2. A Religiosidade do Bairro

A religiosidade do Ipsep está mesclada de teias de significação que podemos comparar a uma heteronímia que mistura opostos aparentemente inconciliáveis, pois caminhando pelo labirinto de suas ruas é fácil nos defrontar com algum lugar de culto das diversas religiões.

A sociabilidade religiosa do Ipsep é muito mais plural e diversificada e realiza-se para além das fronteiras que as práticas discursivas colocam como oficial. Estou me referindo ao jornal do Ipsep que noticia na primeira página em letras garrafais a reforma da igreja matriz, e mais meia página em sessão interna com detalhes sobre todo o processo de reforma com direito a foto de maquete etc., enquanto isso coloca o anúncio de um centro de umbanda em um campo restrito na página da sessão que fala dos problemas do bairro. Porém não podemos deixar passar despercebido que a foto da propaganda do centro de umbanda apesar de ter em primeiro plano a imagem de Iemanjá, e de uma variação da mestra Janaína, ao fundo o que aparece são imagens de santos católicos tendo ao centro a imagem de Jesus de braços abertos o que é bastante significativo tanto para visualizar a pertença religiosa como o universo híbrido que permeia a fé e religiosidade da população do Ipsep.

Roberto Motta(1977) nos mostra a pertinência de René Ribeiro ao considerar as religiões de matriz africana de religiões mediúnicas do Recife ou espiritismo popular para diferenciar do kardecismo. Brandão (2004), em seu estudo sobre o catimbó-jurema no Recife traz informações importantes sobre as possíveis origens e desdobramento dessa forma de religiosidade, que aparece em todo Estado de Pernambuco e nos Estados vizinhos como RN, PB, AL. O mesmo já anunciava Motta (1977), em sua conferencia sobre “Religiões populares do Recife como resposta à Ecologia Tropical da cidade”, onde ele afirma que a umbanda-jurema seja a forma ritual mediúnica mais comum no Recife. Os autores de um modo geral consideram a Umbanda como a religião verdadeiramente brasileira, que mistura o catolicismo branco, os orixás dos negros e os símbolos e espíritos dos índios congregando as três fontes básicas do Brasil mestiço (Prandi, 2005), ou na perspectiva de Darcy Ribeiro que amplia essa visão para o sincretismo das culturas chamadas Povos-Novos (Ribeiro, 1978). Que podemos observar através dos alunos informantes que não distingue muito uma religião da outra chamando a todas de xangô ou catimbó. Porém, o que entendemos por religiões de matriz africana, compartilhamos com a idéia de Campos: “todas as religiões de origem africana preservadas e reinterpretadas por setores da mesma juntamente com elementos da tradição indígena e cristã” (Campos, 2001, p.13),

Tais práticas fazem com que não desprezemos a presença do catolicismo popular em que o culto dos santos indistintamente torna-se uma devoção pessoal e comunitária, que tem nos momentos de festa sua maior expressão, pois são promovidas no bairro procissão tanto para os santos católicos como para com os orixás e caminhadas evangélicas.

Esses eventos são bem divulgados no bairro através do Jornal do Ipsep que noticiou em uma de suas edições a procissão de Mamãe Oxum e de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, bem como às caminhadas evangélicas. Outras formas de divulgação são os carros de som. O site do Jornal do comércio tem uma foto de Pai Moacir abençoando Jarbas Vasconcelos, um dos colaboradores do evento da procissão de Mamãe Oxum.

Uma prática no bairro atualmente é informar à população de todos os eventos religiosos através de bicicletas e carros de som, que passam várias vezes durante o dia anunciando o dia, o local e a hora, bem como toda pauta do evento, nos dias em que antecedem e durante os dias comemorativos, vale salientar que essa prática é utilizada por todas as denominações religiosas sem exceção.

O terreiro seja qual for sua denominação, como complexo sócio-religioso, esta em intensa relação com a parcela não religiosa, pois o mesmo integra-se, participa atua, estabelece ligações permanentes com a economia, com os padrões sociais, interferindo nos comportamentos e posturas das pessoas, como das famílias, bem como nos seus trabalhos, no seu dia-a-dia de um modo geral. São essas relações e ligações entre os fiéis das diversas religiões que chamaremos de sociabilidade. Por sociabilidade entendemos os comportamentos dos fiéis e a convivência desses com a diversidade religiosa.

Tomamos como referência o conceito de sociabilidade de Baechler, ou seja, sociabilidade é capacidade humana de estabelecer redes, através das quais as unidades de ativida-

des individuais ou coletivas fazem circular informações que exprimem seus interesses, gostos, paixões, opiniões...:vizinhos, públicos, salões, círculos, corte-reais, mercados, classe sociais, civilizações....(Baechler, 1995: 65-66).

Se para Motta (1977) o xangô se confunde com o Recife, na nossa pesquisa percebemos que o pluralismo religioso se confunde com o Ipsep, tornando-o um espaço híbrido enquanto fonte de elaboração e processamento de cultura que produz e pulveriza os conhecimentos da cultura religiosa no bairro e por toda a cidade através dos vários meios de projeção como os maracatus, os cortejos religiosos de irmandades e as festas populares, em geral ligadas ao folclore afro-brasileiro que aparece nos rituais ligados aos terreiros e demais formas cristãs.

A religiosidade do Ipsep pode ser vista nas festas comemorativas que tem início com São José padroeiro da Vila Mauricéia, quando é celebrada missa campal em homenagem ao santo e logo em seguida tem continuidade à festa profana com palco e banda que toca até a madrugada durante os quatro dias que antecedem a data do santo, e com maior pompa no dia 19 de março que é o dia dedicado a São José. Outros santos também são homenageados no bairro como Santo Antonio, Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora da Conceição Aparecida, Nossa Senhora de Fátima, São Vicente de Paula, não esquecendo os terços que são rezados nas noites de maio, eventos estes que ultrapassam a simples devoção dos fiéis ganhando espaço inclusive nas redes de televisão do estado.

Essa religiosidade também pode ser ouvida nas altas horas da noite através dos sons dos tambores nos diversos ilês do bairro tocando para os orixás, mestres e caboclos, pois o morador do bairro que acordar durante a noite geralmente ouvirá ressoar ao redor de sua residência, ora mais próximo, hora mais distante o som de um tambor, maracá ou simplesmente a voz de um cantador de jurema e logo em seguida a resposta do coro marcada pelo batuque dos tambores e maracás e vez por outra os estrondos ou o pratear dos fogos no céu.

Roberto Motta em seu artigo “renda, emprego, nutrição e religião” ele, nos adverte para não tratar religião ou imaginários coletivos como se formassem realidades plenamente autônomas, capazes de gerar-se ou explicar-se isoladamente, e nos mostra como certos aspectos da vida ou do ambiente urbano do Recife, tornam mais compreensível o culto xangô (Motta, 1977).

E textualmente nos diz:

O princípio é metodológico e de razão suficiente - ou de parcimônia e economia nas explicações - exige, em primeira e fundamental aproximação, que busquemos entender sistemas ou conjuntos religiosos, simbólicos e imaginários sempre levando em conta os aspectos econômicos e sociais do ambiente em que concretamente existem. De outro modo cometeríamos erro de implicitamente supor a existência de dois homens ou duas sociedades - na vida diária e na religião - que nunca poderiam encontrar-se (Motta, 1977, 121)

Não podemos esquecer as comemorações de santo Cosme e Damião que se estende do final de setembro até o dia 12 de outubro período de a meninada acompanhar atentos todas as distribuições de confeito e de brinquedos e os adultos aproveitam para renovar seus votos e devoção.

Podemos sintetizar a realidade do Ipsep a partir do que Souza relata sobre seu estudo em Conceição das Crioulas em Pernambuco:

Se estas são as festas oficiais, representativas da religião predominante, não se observa intolerância em relação a outras formas de manifestação religiosa. O traço é o da diversidade religiosa, haja vista que, em frente à Igreja Católica, existe um templo evangélico. Nos sítios encontram-se vários terreiros ou centros espíritas que misturam elementos da umbanda, do catolicismo e da religiosidade indígena. As diferentes formas de espiritualidade ou de religiosidade são manifestações que ocorrem fora do controle da Igreja Católica, ou de seu propósito em cerceá-las, uma vez que todo ritual é organizado e coordenado pelos próprios membros da comunidade. (Souza, 2006. 78)

Uma em frente à outra não encontramos no bairro, porém, lado a lado vamos encontrar várias, sendo a Rua Potengy um exemplo de tal fato com três igrejas cristãs e um centro de Jurema. O próprio terreiro de Pai Moacir divide a parede do muro com uma igreja evangélica.

Mas não é só de santos e igrejas católicas que a religiosidade do Recife vai se constituir. A presença holandesa também marcou nossa fé. O protestantismo se fará presente entre nós desde o século XVII com a chegada dos holandeses, e permanece na atualidade de forma bastante forte como é possível observamos através do grande número de templos das várias denominações como do aumento da quantidade de fiéis, muitas vezes migrados inclusive dos terreiros de candomblé.

Vejamos o que diz Freyre:

O protestantismo data entre nós dos tempos coloniais, quando reformados holandeses e calvinistas franceses andaram querendo fazer adeptos no Brasil. Em 1630 o Ver. João Baers já celebrava publicamente em Olinda segundo o rito calvinista. Primeiro na Câmara Municipal improvisada em capela: depois na Igreja do Salvador. E quando se tratou, no governo de do Conde Mauricio de Nassau, do plano da cidade do Recife, Mauricio quis que se levantasse um templo calvinista no coração mesmo da cidade. Perto do Paço Municipal. Traçou o plano o arquiteto Pieter Post; e data daí o primeiro grande templo protestante no Brasil, com o Ver. Francisco Plante por capelão. Diz-se que houve outro, chamado dos franceses, onde é agora a Igreja do Espírito Santo, na Praça Dezessete; mas afirmam alguns que não, que dava a frente para o Cais do Ramos. (Freyre, 1968, 12)

3. Os Locais de culto

Os locais onde ocorrem os rituais com algumas exceções – de edificações construídas com essa finalidade – são residências ou prédios comerciais, transformadas em casas de culto principalmente as igrejas evangélicas.

O bairro é formado por conjuntos habitacionais denominados de vilas populares. Isso significa uma padronização das casas e tamanhos dos terrenos que, a princípio, não atenderia as dimensões de um terreiro levando em consideração a quantidade de espaços rituais necessários para a prática das religiões de Matriz Africana.

Porém, as construções voltadas para as atividades sagradas são construídas nas dimensões mais variadas de espaços, aproveitando as áreas não ocupadas com a residência do sacerdote, pois são raros os casos em que o sacerdote reside fora do Ilê. Os terrenos medem em média entre 7mx21m², portanto bastante distante das referências de um minifúndio, que imaginamos ser um espaço mínimo para se construir todos os espaços sagrados necessários.

As edificações dos terreiros de Candomblé ou Umbanda do Ipsep não se destacam muito da paisagem de uma casa residencial. Ela é residência dos sacerdotes e sacerdotisas, mas também dos orixás, caboclos, mestres e mestras e pretos velhos. O que as diferencia das outras casas similares no bairro é uma bandeira branca no alto de uma árvore ou poste, um fogareiro pequeno no alto do muro queimando incenso, ou alguma árvore sagrada plantada na frente da casa.

Dessa forma, para o observador comum que não está familiarizado com os símbolos do xangô, dificilmente conseguirá distinguir uma casa de candomblé de uma residência comum, apenas pela fachada da maioria delas. A exceção das casas que tem placas indicando que se trata de uma casa de culto.

Se tomarmos como referência o Sítio de Pai Adão, o terreiro de candomblé de Pernambuco que é representado como o “Vaticano” do Xangô pernambucano segundo Brandão e Motta chegaremos a conclusão que o ideal para um terreiro de candomblé funcionar é necessário no mínimo um minifúndio com suas diversas repartições reservadas para divindades e monumentos rituais já que os terreiros são uma representação em miniatura da forma de organização dos povos na África, segundo Bastide(1971). Lá eles ocupariam e ocupam latifúndios, pois se trata dos territórios de suas nações.

Porém quando nos deparamos com a realidade do Ipsep, nos deparamos com uma representação tão simbólica da realidade dada a sua miniaturização que às vezes nos sugere ser uma maquete da representação dessa realidade.

Roberto Motta (1982) em seus estudos não cansa de nos alertar para não estudar o xangô apenas como religião, mas antenado com o ponto de vista macrosocial, considerando as funções que exerce dentro da sociedade do Recife, na qual ele concretamente existe. Assim podemos perceber que o bairro do Ipsep nos aponta para um misticismo multicultural similar ao encontrado na maioria dos bairros do Recife.

Conclusão

As descrições e relatos apresentados neste estudo mostram as inter-relações estabelecidas a partir do fenômeno religioso, mas também econômico e social. Este nos

remete para a dimensão cultural, tão diversa, tão prenhe de simbolismos, fato que o faz múltiplo, reflexo de suas matrizes culturais e religiosas simultaneamente.

Através da pesquisa de campo foi revelado a religiosidade do bairro que fala muito mais que religião, de respeito de uma experiência de vida em sociedade, em nosso trabalho ela está retratada nas missas, procissões, toques, festas das várias pertencas religiosas que anima e movimenta o cotidiano do bairro.

Referências

BAECHLER, Jean. **Grupos e sociabilidade**. In BOUDON, Raymond. Tratado de sociologia. 1. ed. Rio de janeiro: Jorge Zahar, 1996. 601 p.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Editora Pioneira, 1985. 2 vols

BOISSEVAIN, Jeremy. **Apresentando** “amigos de amigos: redes sociais, manipuladores” e coalizões. In BELA FELDMAN – Bianco(Org). Antropologia das sociedades contemporâneas. Métodos. São Paulo: Global Universitária, 1987 195-223p.

BRANDÃO, Maria do Carmo. Motta, Roberto. **Adão e Badia**: carisma e tradição no xangô de Pernambuco. In SILVA, Vagner Gonçalves(org.). Caminhos da alma: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus. 2002, 265p.

BRANDÃO, Maria do Carmo. **A localização de xangôs na cidade do Recife**. In Revista Clio – série História do Nordeste nº 11 – 1988.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O Combate ao Catimbó**: práticas repressivas ás religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta. Recife: Tese, UFPE, 2001

FREYRE, Gilberto. **Guia pratico, historico e sentimental da cidade do recife**. 4. ed. Rio de janeiro: J. Olympio, 1968. mapas.

MOTTA, Roberto. **“Jurema”**. Centro de Estudos Folclóricos da Fundação Joaquim Nabuco (Recife), volante nº 22., 1977.

PEREIRA DA COSTA, F. A..**Anais Pernambucanos 1666-1700**. Prefácio de Evaldo Cabral de Mello. Aditamentos e correções por José Antônio Gonçalves de Mello. 2.ed. Recife, FUNDARPE, Diretoria de Assuntos Culturais, 1983. v. 4 il. (Coleção pernambucana – 2.[. fase,5)

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 328p

RIBEIRO, Darcy. **Os Brasileiros**. 3ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.177p

ARRUDA ATRÁS DA ORELHA ATRAVESSA O ATLÂNTICO: UM ESTUDO ETNOBOTÂNICO DA SIMBOLOGIA DA RUTA GRAVEOLENS L. NOS RITOS DE UMBANDA

Wandir Vieira Leal Santos

Resumo: *Do conhecimento Botânico emergem saberes que a humanidade vem acumulando em toda a sua história. Evidenciamos, no presente trabalho, as relações estabelecidas entre os homens e as plantas em ritos para obtenção de saúde, harmonia do ambiente e estabilidade emocional no âmbito pessoal e coletivo. Ao vegetal atribui-se valor simbólico representativo, ao mesmo tempo em que a ele destinamos a sua função medicamentosa. Na rito liturgia das religiões afrobrasileiras, os vegetais são componentes simbólicos que assumem importância capital para a articulação dentro deste sistema, expressando-se em diversas linguagens. Tomamos para este estudo a Ruta graveolens que recebe denominação popular de Arruda, planta esta que tem como centro de origem o continente europeu e que no período colonial atravessa o atlântico, passando a integrar-se ao campo religioso brasileiro. Com a multiplicidade de valores culturais que se estabeleceu em nosso país com o processo da colonização, não poderia deixar de ocorrer uma assimilação de conteúdos simbólicos.*

Palavras-chave: *Etnobotânica – Arruda – Umbanda – Simbologia.*

Introdução

Os processos de cura pelas plantas usados nos rituais de Umbanda se mostraram como um campo de pesquisa de grande interesse por sua eficácia, e que também se justifica por manter-se fortemente no imaginário popular durante décadas, resistindo fortemente aos embates criados por outros seguimentos religiosos. Ao adentrarmos, mesmo que muito superficialmente, na relação que nos coloca diante de uma antropologia da religião e uma antropologia médica, os processos de cura a que nos referimos serão explicados à luz de uma religião específica. Nossa pesquisa, sob uma perspectiva Etnobotânica explicita os valores culturais de nosso país, com suas singularidades, unindo saberes da religiosidade popular e os saberes científicos, no que se refere à análise botânica da *Ruta graveolens L.*

O encontro entre a ciência e a religião ganha, ao nosso olhar, uma nova dimensão quando aqui procuramos estabelecer os atributos da planta na Umbanda, uma religião brasileira que abarca procedimentos míticos religiosos de três culturas (indígena, européia e africana) que se uniram nos primórdios da colonização.

Ao buscarmos o centro de origem da Arruda, investigamos sua historicidade, trazemos para este artigo uma reflexão sobre os seus poderes mágicos, advindos de sua anatomia floral. Estudo este que nos levou a observações empíricas que enriqueceram nossa pesquisa, sob o ponto de vista da mística que envolve esta planta em espaços mesmo que adversos aos da Umbanda.

Com a anuência de sete líderes espirituais de localidades próximas e do município de São Paulo, realizamos uma pesquisa onde tais lideranças nos responderam sobre a utilização da Arruda em suas casas de trabalhos espirituais. Associamos os resultados obtidos aos conceitos botânicos do diagrama floral, à numerologia e geometria sagrada, estas tomando como referencia as obras dos autores: W.W. da Mata e Silva e Francisco Rivas Neto, ambos pertencentes a mesma escola ou linha de transmissão de conhecimentos.

Para uma abordagem Etnobotânica da simbologia deste vegetal na Umbanda, utilizei o procedimento dedutivo-indutivo, tendo como ponto de partida uma visão particularizada, empírica que, ao longo da pesquisa, recebeu uma fundamentação teórica, resultante de um resgate histórico da planta. A pesquisa bibliográfica nos respondeu as questões sobre os usos ritualísticos, nossas observações empíricas da anatomia floral seguiram o método indutivo. Com o recurso fornecido pela ciência Botânica, mais especificamente a análise da estrutura floral da Arruda procuramos investigar o que ela poderia nos fornecer de indícios que justificassem a sua função magística.

1. Abordagem Etnobotânica

Segundo o pesquisador Ulysses Paulino de Albuquerque, podemos entender Etnobotânica como o estudo da inter-relação direta entre pessoas e plantas do seu meio. Aliam-se: fatores culturais e ambientais, bem como as concepções desenvolvidas por essas culturas sobre as plantas e o aproveitamento que se faz delas.

À luz desta ciência, podemos pousar o nosso olhar nos fenômenos que envolvem saberes humanos que se relacionam com a vida vegetal, de duas formas estruturais de pesquisa. Uma destas formas é a análise do nível de relacionamento de uma cultura com suas plantas, procurando interpretar e esclarecer a respeito das diferentes formas de comportamento. Este tipo de análise é denominado de Etnobotânica descritiva ou qualitativa. Já a Etnobotânica quantitativa nos possibilita comparações e avaliações do significado das plantas para os grupos pesquisados, no presente artigo utilizamos os dois procedimentos.

1.1. As plantas sempre estiveram presentes na vida dos seres humanos, surgindo a partir de três aspectos que se inter-relacionam: o simbólico, o natural (botânico) e o cultural. (ALBUQUERQUE, 2005, p.7a)

O conhecimento botânico alia mitos, divindades, espíritos, cantos, danças, ritos nos quais verificamos uma perfeita relação dos três elementos mencionados anteriormente, onde

o natural e o sobrenatural fazem parte de uma única realidade. Exemplificam isso os ritos de coleta de plantas para as aplicações medicinais ou mágicas; a designação e atribuição de espíritos ou divindades às árvores; as práticas divinatórias, os cantos propiciatórios para, entre outras coisas, liberar a energia curativa ou mágica do vegetal que se emprega para determinado fim. (ALBUQUERQUE, 2005, p7b)

Um legado de grande importância foi deixado à humanidade: a forma de traduzir o conhecimento intuitivo para que este seja compartilhado com os demais em seu grupo familiar ou étnico. Os povos, em que a sabedoria era transmitida pela força da oralidade e que preconizavam a precisão da comunicação unida à sacralidade do Verbo, traziam a ciência vinculada a tais princípios essencialmente éticos. Temos nos povos africanos e ameríndios o traço cultural alicerçado nos saberes adquiridos por fontes inspiradas na natureza que nela buscaram as respostas para seus questionamentos. A Etnobotânica permite-nos tomar contato com a diversidade de olhares sobre o reino vegetal que o homem procura ter para usufruir valores estéticos e nutricionais, assim como os efeitos medicomagísticos proporcionados pelas plantas.

A observação minuciosa dos aspectos anatômicos e fisiológicos, considerando o que se refere à coloração, textura foliar, aroma e outras possíveis características sensoriais do vegetal, é prática milenar de várias culturas. Tal procedimento baseia-se na similaridade que ocorre entre a forma apresentada com a função desempenhada, pois a forma justificaria a função e, por analogia, dá-se a nomenclatura sugerida. Alguns povos, a exemplo dos Yorubá, utilizam um importante componente para o processo fototerápico: as palavras de poder, os Ofós, que, ao serem verbalizadas junto ao vegetal, agem produzindo o efeito mágicocurativo. Para eles há uma relação entre o nome das plantas e suas virtudes. Exemplificaremos com a nomenclatura utilizada para a guiné, cuja denominação yorubana é *ojúùsàjú*, que significa *respeito ou favoritismo por uma pessoa*. O Ofó proferido é *isàjú* que corresponde à palavra “favor”. (VERGER, 1996, p.41). Os povos indígenas têm no líder espiritual, o pajé, em seu instante medicomagístico, um procedimento ritual com a utilização da planta relacionada à sua função curativa, associada aos cânticos, para que o processo fitoterápico transcorra eficazmente.

1.2. Particularidades Botânicas da Ruta graveolens L.

A uma mesma planta são atribuídas várias propriedades e quando preparadas juntas ganham novas composições curativas. No século XVI, o médico europeu Teofrasto, conhecido como Paracelso disse: “Tudo que a natureza cria, recebe a imagem da virtude que ela pretende esconder ali” (ALMEIDA, 2003, p.180). Cada planta medicinal leva o sinal que indica suas propriedades. E esta prática taxionômica foi denominada Teoria das Assinaturas, que se baseia na fisionomia do vegetal, revelando a sua função e por correlação semântica o nome vulgar e o latino acompanham-se.

A planta *Ruta graveolens L.*, que no momento é foco de nossos estudos, será observada dentro do sistema de classificação elaborado pelo cientista sueco Carl Von Linné (1707-1778).

Citaremos algumas de suas características botânicas que ilustram sua trajetória pelo mundo, onde ela recebeu denominações diversas.

Ruta graveolens L. é originária do sul da Europa, popularmente conhecida como: Arruda de jardim, Arruda-doméstica, Arruda-sativa, ruta-hortensis, Arruda-fedorenta, ruta-de-cheiro-forte, erva alegre, Arruda-de-cheiro-forte, fruta-de-cheiro-forte, Arruda-das-vinhas, Arruda-da-folha-miúda, Arruda-macho, Arruda-fêmea. Nos outros países, Herb of Grace e Rue (Inglaterra), Herbe de Grace e Rue des jardins (França), Raute (Alemanha), Ruda (Espanha), Ruta (Itália). O nome *Ruta* vem da palavra latina *rus* que significa fluxo sanguíneo e *graveolens* significa cheiro forte.

A planta é uma representante da família das rutáceas, aromática e estimulante. É uma planta subarborescente ou herbácea, lenhosa, que apresenta caule ramificado, pequenas folhas verde-acinzentadas ou verde-azuladas e alternadas. As flores também são pequenas e de coloração amarelo-esverdeada, como podemos observar na fotografia da página seguinte.

A popularidade e a adaptabilidade desta planta a regiões indiscriminadas do planeta e suas confirmadas virtudes fizeram com que os portugueses a trouxessem para o Brasil. No período colonial, a sua presença marcante nas terras brasileiras foi assimilada aos costumes africanos.



Ruta graveolens L. (Foto: Wandir Vieira Leal Santos)

1.3. Historicidade e simbologia

Jean Baptiste Debret retratou em sua obra pictórica, negras mucamas que todas as manhãs, na capital da colônia, vendiam a planta nas ruas a dez réis o galho e segundo o artista no dizer de Sangirard Jr. para estas servia de talismã preventivo contra sortilégios, colocadas atrás da orelha, nos cabelos e até mesmo nas “ventas”. (JUNIOR,1981, p.64 a) Tal comportamento nos exemplifica prestígio desta planta ao atravessar o atlântico.

Nas citações de obras literárias de Shakespeare, em Ricardo II e em Hamlet, a Arruda surge com um forte apelo simbólico. Em Ricardo II, o jardineiro planta a Arruda no lugar onde a rainha havia derramado uma lágrima e era a amarga erva do perdão e também da tristeza, e ali ficaria para sempre em memória da pranteada rainha. (JUNIOR,1981, p.64 b)

O uso da Arruda ao longo da historia vem sendo confirmado pelas literaturas, seja no campo fitoterápico, mágístico, religioso ou simbólico. Suas propriedades terapêuticas com o decorrer do tempo têm conseguido aprovação no meio científico e encontram-se descritas em inúmeras publicações.

Neste artigo, a ênfase encontra-se no valor simbólico do vegetal descrito em sua forma e função, sob uma interação de conceitos. A planta não significa algo, não representa, ela o é. Portanto, vista e concebida como parte integrante das divindades. Estas heranças da cultura africana na qual os seres da natureza contêm divindades encerram princípios que fundamentam a religião. Os vegetais impressionam nossos sentidos e por meio deles buscamos significados que nos levam a construções simbólicas em diversas dimensões do pensamento humano.

O símbolo apresenta uma série de compreensões e dimensões trabalhadas, seja na linguagem, seja pela filosofia ou psicologia; e, em cada área, uma certa diversidade de definições. As leituras possíveis do símbolo passam da simples representação de alguma coisa até a revelação dos segredos do inconsciente, conduzindo aos labirintos da ação, abrindo espaço para o desconhecido e o infinito. .(NASSER, 2003, pp.25 e26)

As religiões afrobrasileiras operam, em seu sistema simbólico no que se refere às plantas, em um construto analógico em que as partes anatômicas, fisiológicas e mágica do vegetal encontram-se em perfeita consonância no contexto teológico a que se destina.

Quanto aos usos rituais afrobrasileiros, a pesquisadora Maria Thereza de Arruda Camargo menciona relato do sociólogo francês Roger Bastide (1973:211): “ainda hoje encontramos, nas fazendas, negros velhos que nunca deixam de trazer um ramo de Arruda atrás da orelha”. Segue a autora mencionando as observações feitas pelo sociólogo em seu trabalho sobre as macumbas paulistas, no qual registra a presença da Arruda junto à palma benta, guiné, bálsamo, alecrim, cabeças-de-alho, sal e algumas brasas usadas para defumar o paciente – “10 vezes no peito, 19 vezes dos lados, 7 vezes no rosto, recitando preces católicas e espíritas; em seguida coloca o prato ainda fumegando sobre os joelhos do paciente e lhe dá um ramo de Arruda que deve enrolar 3 vezes nas mãos, cheirar e guardar depois no bolso do palito”.

Vemos nesta pesquisa os elementos simbólicos, representados por linguagem verbal das rezas de tradição católica e os gestuais seguidos por um ritmo de representação numérica. Neste conjunto de valores simbólicos opera-se a magia. “Benzedores e rezadores costumam se utilizar de raminhos de Arruda durante os benzimentos para afastar mauolhado e quebranto, conforme documentado em pesquisa em Ibiúna, SP”. (CAMARGO, 1988, p.14)

2. Arruda nas rito liturgias Umbandistas

E para falarmos do aspecto magístico da Arruda, iniciaremos conceituando rito liturgia no contexto umbandista para que tenhamos mais clareza em nossa descrição quanto à atuação do vegetal neste processo.

Para nós, liturgia não é apenas o sinônimo de rito ou rito público; são as formas, meios, atos, posições e objetivos usados dentro de um ritual. A vestimenta, esta ou aquela posição, a pronúncia desta ou daquela palavra, a postura vibratória, fazem parte de um contexto, o qual chamamos rito liturgia. Esperamos que fique bem claro que, daqui para a frente, rito liturgia é para nós um contexto em que se enquadram: preparação, atração das correntes e manipulação dessas correntes. No caso de Entidades Espirituais, o processo é o mesmo: preparação astral e física do ambiente; evocação das ditas Entidades; o trabalho dessas Entidades. (NETO, 2003, p.268).

Existem vários modelos de ritos nas religiões afro-brasileiras que refletem a diversidade de formas de transmissão de conhecimentos. Este fenômeno social e religioso foi concebido por Francisco Rivas Neto com a seguinte definição: Essas várias formas de entendimento e vivências das Religiões afro-brasileiras denominamos Escolas. (NETO, 2012, p.25)

A Arruda é muito usada pelos médiuns ao incorporarem as entidades espirituais denominadas Pretos velhos e Caboclos, embora toda a dinâmica desta liturgia seja permeada pelo uso de outras espécies vegetais, como relataram nossos informantes.

Para algumas Escolas Umbandistas, a Arruda é planta que recebe os influxos diretos do orixá Oxalá o senhor da fortaleza, com a intermediação do orixá Yorimá, que tem como principal atributo a sabedoria.

As ervas ou plantas da linha de Oxalá foram rigorosamente selecionadas. São solares. São conhecidas e comprovadas as suas virtudes terapêuticas e astrais, além de outras qualidades e ligações mágicas devido a essas condições; o sumo dessas ervas são os mais apropriados para as fixações ditas como ‘amacys de cabeça’. O sol é nosso centro de força e luz; irradia a vitaliza tudo. Todas as coisas sofrem a sua influência direta. Essas plantas que estão sempre carregadas de sua energia, de seu ‘prana’, podem ser usadas por todos, pois só farão bem. (SILVA, 1999, p.124)

É erva utilizada em vários rituais como catimbó e pajelanças. Nos banhos, está presente para afastar “olho gordo” e má sorte, e faz parte dos banhos de cheiro usados

para purificação e defesa. Porém, em algumas casas de Candomblé é considerada como um interdito para seus filhos, é um ewó de nação. (BARROS, 2007, p.103)

2.1. Procurando investigar por diversos ângulos a função magística desta espécie vegetal, vimos buscar em sua anatomia floral tais confirmações.

As plantas apresentam uma descrição qualitativa e quantitativa que expressam a sua conexão com o sagrado que pode ser verificado ao observarmos a organização numérica das partes que formam uma flor, por exemplo. Elas são dotadas de padrões harmônicos que se evidenciam na organização geométrica dos vegetais, principalmente em suas flores e frutos, eles exemplificam uma epigrama atribuída a Pitágoras, o de que “o limitado dá forma ao ilimitado”. Este é o poder dos limites, afirma Doczi. A estrela de cinco pontas era o emblema sagrado da irmandade Pitagórica, seita constituída de homens e mulheres que viviam em comunidade e se abstinham de todos os confortos, dedicando-se apenas a uma vida de moderação e à prática de cura. Esta estrela permaneceu como símbolo universal de bom augúrio. (DOCZI, 1990, p.7)

Segundo Pitágoras, o Uno era a divindade suprema e a díade ou dois, constituía a origem da desigualdade e da dissimetria no cosmos. O número dez simbolizava toda a hierarquia cósmica uma vez que resultava da soma da sequência de quatro números, $1+2+3+4=10$. (GORMAN, 1995, pp.155-160)

A correlação existente entre números e formas geométricas faz parte do conhecimento matemático utilizado pela humanidade há décadas, incluímos tais conceitos á nossa abordagem teológica.

Temos, no Diagrama Floral, a síntese numérica das partes que compõem o órgão reprodutor das fanerógamas.

Os elementos que constituem a flor podem ser representados em uma fórmula contendo o Perianto, conjunto formado pelo Cálice (K) e Corola (C) e na parte mais interna do diagrama estão o Androceu (A) e o Gineceu (G), como poderemos acompanhar em seguida.

Portanto, fórmula do diagrama floral nos fornece por meio de símbolos e número de peças do verticilo floral, obedecendo a seguinte ordem: K, C, A, G. (AGAREZ, 1994, p.43)

O diagrama da flor da Arruda, representado na ilustração da página seguinte que se destina a uma identificação da planta, apresenta a seguinte sequência simbólica e numérica: K=5, C=5, A=10, G=5; tratando-se, portanto, de uma flor pentâmera.



Figura 1 - Diagrama Floral da *Ruta graveolens* L (RAWITSCHER, 1976, P.324).

O número de maior frequência na estrutura floral é o cinco que na numerologia sagrada está associado aos elementos dinâmicos.

Dá a idéia de dinamismo, movimento básico. É um símbolo sintético. Síntese da movimentação mágica. É o símbolo plano da Proto Síntese. O homem dominando os elementos. Geometricamente associado ao pentagrama ou pentágono, representativo do orixá Yorimá conhecido na Umbanda pelas entidades espirituais que se manifestam com a denominação de Pretos Velhos, são os senhores da sabedoria cósmica.

Segundo número da sequência é o número 10 é o máximo da década, sendo o símbolo da Lei, como infinitos são os pontos que o compõem. É também o número da realização, sendo associado aos mistérios superiores. Geometricamente associa-se ao círculo. (NETO, 2003, pp.242 e 243),

Unindo os valores quantitativos e qualitativos às duas representações geométricas, obtivemos um conhecido símbolo magístico de poder absoluto, na junção das duas figuras geométricas o pentagrama inserido no círculo pode simbolizar a estrutura floral da Arruda.

Chegamos à síntese representativa desta planta de muitos mistérios e que, portanto justificam o fascínio desta por vários seguimentos religiosos.



Figura 2 - A síntese geométrica da flor da *Ruta graveolens L.*

Conclusão

Povos do continente africano nos ensinam, com sua grandiosa sabedoria que toda planta tem poder de curar e assim o dizem: "Ewè bobi ni xe gun".

Homem e planta exercem uma relação histórica, antropológica, sobretudo metafísica e sob esta óptica obtivemos pontos de conexão que nos possibilitou conhecer os princípios divinos nela simbolizados. A arruda com seus poderes de curas sejam doenças de ordem espiritual ou orgânica, seja nas mãos de rezadores e de rezadeiras, sobretudo, de entidades que se manifestam na Umbanda sempre demonstraram efeitos benéficos confirmados pelos informantes.

A popularidade do uso da *Ruta graveolens L.*, registrada em sua historicidade é a memória viva da mescla cultural que se instaurou neste lado do atlântico e que se manteve presente na construção do campo religioso brasileiro.

Referências

ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. **Introdução à Etnobotânica**. 2ª.ed. Rio de Janeiro: Ed. Interciência, 2005.

AGAREZ, Fernando Vieira; RIZZINI, Cecília Maria; PEREIRA, Cézio. **Botânica: angiospermae, taxonomia, morfologia, reprodução: chave para determinação das famílias**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Âmbito Cultural Edições Ltda, 1994.

ALMEIDA, Maria Zélia de. **Plantas Mediciniais**. 2ª ed. Salvador: Ed. EDUFBA, 2003.

BARROS, José Flávio Pessoa de & Eduardo Napoleão. *Ewé Òrìsà: Uso Litúrgico e Terapêutico dos Vegetais nas Casas de Candomblé Jêje-Nagô*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2007

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. **Plantas Medicinais e Rituais Afro-Brasileiros I**. São Paulo: Ed. Almed, 1988.

_____. **Plantas Medicinais e Rituais Afro-Brasileiros II**. Estudo Etnofarmacobotânico. São Paulo: Ed. Ícone, 1988.

DOCZI, György. **O poder dos limites**. São Paulo: Ed. Mercuryo Ltda., 1990.

GORMAN, Peter. **Pitágoras, Uma Vida**. 10ª. ed. São Paulo: Ed. Cultrix / Pensamento, 1995.

JÚNIOR, Sangirardi. **Plantas Eróticas**. Rio de Janeiro: Ed. Codecri, 1981.

NASSER, Maria Celina de Q. Cabrera. **O que dizem os símbolos?**, São Paulo: Ed. Paulus, 2003.

NETO, Francisco Rivas. **Umbanda- A Proto-Síntese Cósmica**. SP: Ed. Pensamento, 2002.

_____. **Escolas das Religiões Afro-Brasileiras**. SP: Arché Editora, 2012.

SILVA, W.W. da Matta. **Lições de Umbanda (e Quimbanda) Na Palavra de Um "Preto-Velho"**. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S.A., 1995.

_____. **Mistérios e Práticas da Lei de Umbanda**. São Paulo: Ícone Editora, 1999

VERGER, Pierre Fatumbi. **Ewé, o uso das plantas na sociedade iorubá**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

OS BASTIDORES DO AXÉ: A INDUMENTÁRIA LITÚRGICA AFRO-BRASILEIRA

*Zuleica Dantas Pereira Campos**

Resumo: *O objetivo dessa comunicação é socializar nossas primeiras idéias acerca de uma pesquisa que estamos começando a desenvolver acerca de personagens e situações pouco notadas no mundo afro-brasileiro mas que são de grande importância no contexto afro-religioso. Trata-se da relação estabelecida entre fieis e as costureiras que confeccionam as vestes litúrgicas, o axó. Uma vez que as festas públicas do terreiro resultam em grande luxo por parte dos fieis e dos sacerdotes e sacerdotisas é importante entendermos quem confecciona as vestes litúrgicas. Como se estabelece essa relação de bastidores? Uma vez que nem sempre as costureiras são devotas, como se estabelece a relação com o sagrado? A partir dessas indagações desenvolveremos reflexões acerca dos bastidores do mundo afro-brasileiro no Recife.*

Palavras-chave: *religiões afro-brasileiras; indumentária, espetacularização, modernização*

Introdução

O objetivo dessa comunicação é socializar nossas primeiras ideias acerca de uma pesquisa que estamos começando a desenvolver sobre personagens e situações pouco notadas no mundo afro-brasileiro no Recife, mas que são de grande importância no contexto afro-religioso. Trata-se da relação estabelecida entre fieis e o(a)s costureiro(a)s que confeccionam as vestes litúrgicas, o axó.

O motivo que nos levou a buscar estudar a relação entre o fiel e a indumentária litúrgica afro-brasileira em Pernambuco se deu pelo fato de percebermos uma mudança significativa no mundo afro-brasileiro no estado a partir da década de 1990 (CAMPOS, 2013). O então Xangô muda sua denominação para Candomblé estabelecendo uma relação identitária mais forte com o candomblé da Bahia.

Essa mudança foi claramente apontada na pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros realizada pelo Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Os dados apontam que os terreiros pesquisados no Recife, 703 se autodenominam de Candomblé e apenas 10 de Xangô. A denominação Candomblé só ganha para os terreiros de Jurema que somaram 896. Completou a pesquisa 365 terreiros de Umbanda e 181 que se autodenominaram Nagô. (Brasil, 2011).

* Pós doutorado em Ciências da Religião pela UMEESP, professora do Mestrado em Ciências da Religião da UNICAP. E-mail zuleicape@hotmail.com

Na guisa dessas transformações os cargos hierárquicos dos terreiros ficaram mais complexos. Percebe-se uma valorização da escrita, inserção no mundo virtual, sofisticação nas vestes litúrgicas e nos rituais. Assim novas formas de se vivenciar o cotidiano vão surgindo. Uma vez que as festas públicas do terreiro resultam em grande luxo por parte dos fieis e dos sacerdotes e sacerdotisas é importante entendermos quem confecciona as vestes litúrgicas. Como se estabelece essa relação de bastidores? Uma vez que nem sempre o(a)s costureiro(a)s são devoto(a)s, como se estabelece a relação com o sagrado? São questões que pretendemos desvendar com a pesquisa.

Para Prandi, “as religiões e seus templos são agências de ajuda sobrenatural e espaços de espetáculo e de luzes baseados ambos na expansão da emoção e função coletiva de sensações”(2000,p.78). No universo das religiões afro-brasileiras o espetáculo estético das indumentárias litúrgicas muitas vezes assume um papel de destaque nesse novo cenário.

A indumentária litúrgica: forma de expressão

A roupa é uma forma de expressão importante para o grupo religioso mesmo quando a participação não demande um traje especial para todos os membros. Sabemos que, pelos menos os sacerdotes se distinguem nos momentos rituais pela utilização de vestes especiais. No caso das religiões afro-brasileiras a indumentária é peça importante no ritual. Para a prática da religião, seja no ritual privado, seja na festa pública, se faz necessário uma vestimenta especial.

As religiões afro-brasileiras se espetacularizaram e seus rituais públicos se transformam a cada dia em grande acontecimento para a comunidade. Raul Lody (1987) afirma que o Candomblé é uma religião cara. Suas festas e comemorações se estendem por vários dias. Como toda festa uma roupa nova, um novo ornamento é importante uma vez que tudo será fotografado, visto e apreciado por toda a comunidade que aguarda as novidades dos adornos que agradam os orixás.

O vestuário varia de acordo com o sexo, com a hierarquia e com o tipo de cerimônia religiosa. As roupas usadas, durante as festas públicas, diferenciam-se na beleza dos trajes usados nos rituais privados(Santos,2005).

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 (2008) afirma se constituir em uma das imagens mais importantes do terreiro.

A roupa da baiana composta pelo torço branco ou colorido, saia rodada e camizu (pequena bata) de richelieu e o pano da costa levado sobre o ombro é um exemplo dessa arte religiosa derivada tanto de uma estética africana como da imposição de uma moda europeia. (SILVA, 2008,p.101)

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 e as usadas pelos orixás durante a sua apresentação pública são bastante diversificadas.

De acordo com Santos,

Desde a institucionalização do candomblé, as roupas rituais vêm sofrendo um crescente processo de estetização. As mudanças ligam-se, entre outros fatores, à inserção da cultura urbana nos terreiros e conseqüentemente ao consumo dos tecidos industrializados criados pela moda. (SANTOS, 2005.p.74-5)

Patricia Souza (2008) relata que no Rio de Janeiro e em São Paulo quem costura para o santo em geral também costura para as escolas de samba causando com isso uma certa preocupação por parte dos sacerdotes de não carnavalizar a religião. Em Pernambuco essa relação não se estabelece. Apesar de os axós estarem a cada dia mais luxuosos, eles não se comparam com o luxo das escolas de samba do Sudeste do Brasil.

No Recife, fora da comunidade religiosa os fieis têm dificuldade de encontrar costureiras dispostas a confeccionar as vestes litúrgicas. O preconceito ainda esta 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 perder os clientes.

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 um 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.

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.

No Recife existe um padrão para o axó. Os devotos do terreiro de xambá mantêm a tradição de uma indumentária simples conforme a preservada durante todo o século XX. Temos então um único terreiro que teima em manter uma 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.



Terreiro de Xambá. Filhas de santo com seus axós. Arquivo pessoal da pesquisadora

Já os outros terreiros da cidade 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.

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.

Existe um mercado que confecciona roupas mais finas. Essas são encontradas em atelier no centro da cidade, em lojas na internet.

A roupa tradicional do orixá consiste em, caso seja um orixá feminino, saia franzida, camizu, bata, pano da costa, com laço na frente. Caso o orixá seja macho, acrescenta-se o bombachão (bombacha, chamada comumente de bombachão) e o laço é disposto atrás. Porém novas adaptações são feitas em nome da estética.

Para os especialistas existe uma diferenciação do vestuário utilizado no candomblé para o utilizado na Umbanda. Esta última como se trata de uma reelaboração incorporou uma diversidade de elementos tais que deixam as roupas com maiores possibilidades de modelos podendo-se incrementar com babados, saias godês.

Outro tipo de diferenciação do axó é a roupa que se veste na festa pública e a chamada “roupa de ração”. Roupa bastante simples confeccionada em morim e é usada nos rituais privados do terreiro.

Souza(2007) ao descrever a roupa de ração afirma que costuma ser de algodão, ou algum outro tecido barato e fácil de lavar e passar. Elas podem ter sido confeccionadas já como roupa de ração ou ser uma roupa ou peça, como uma saia bastante usada como traje de festa e assumo novo uso como traje de ração.”É efetivamente uma roupa de trabalho. E ração significa também roupa que trabalha e trabalho duro”.(SOUZA, 2007,p.51).

As roupas de festas são de dois tipos: as que são usadas pelos filhos de santo durante danças preliminares nos xirês, que a depender a tradição do terreiro também variam, e as usadas pelo orixá na hora da sua apresentação pública. Como informa Santos:

As roupas utilizadas para paramentar os orixás são particularmente um fator de grande impacto visual na cerimônia festiva, responsáveis em parte pela construção da imagem utilizada dos orixás. A beleza e a estética do vestuário exerce um grande poder de atração que estimula a presença de leigos nos dias de festa. Um dos momentos de maior expectativa durante as festas anuais é a saída do santo, ou seja, o momento em que o orixá aparece publicamente paramentado com suas vestes distintas. (SANTOS, 2005.p.70).

A modernização e a sofisticação do vestuário produziu um mercado especializado. Lojas, ateliês, costureiros especializados apenas em axós. De acordo com Prandi

Objetos antes feitos por artesãos que pertenciam a comunidades de culto foram sendo substituídos por artigos produzidos industrialmente: comerciantes especializaram-se na importação de tecidos e roupas e na produção e distribuição de rendas e bordados. (...) O Mercado da Madureira, no subúrbio do Rio de Janeiro, reúne dezenas de lojas especializadas onde tudo pode ser comprado, desde tecidos, roupas, objetos, assentamentos, contas, búzios, favas e semente...(2000,p.84)

Considerações finais

A partir dessas indagações desenvolveremos reflexões acerca dos bastidores do mundo afro-brasileiro no Recife. Para tanto nos basearemos no conceito de hibridação e reconversão cultural de Nestor García Canclini.

Canclini (1996) admite que o termo hibridação não tem sentido por si só, e sim juntamente com uma constelação de conceitos como modernidade, modernização, modernismo, diferença, desigualdade, heterogeneidade multitemporal, reconversão, entre outros. A hibridação acontece de forma não planejada, ou é o resultado imprevisto de pro-

cessos migratórios, turísticos e de trocas econômicas ou comunicacionais. Com frequência surge na intenção de reverter um patrimônio para reintegrá-lo em novas condições de produção e mercado. O termo reconversão (tomado de empréstimo da economia) permite propor uma visão conjunta das estratégias de hibridação das classes cultas e das populares.

Rodrigues (2010), ao analisar o conceito de reconversão utilizado por Canclini, deixa-o mais claro para meu propósito aqui nesta análise quando esclarece que reconversão cultural é uma sistematização de hibridização. A estruturação da reconversão cultural é ratificada pela reconversão cultural como resultado de encontros múltiplos,

A partir dos contextos relacionados, as reconversões culturais são fenômenos intrínsecos no processo dos ambientes pós-modernos, ou seja, para o acesso ao consumo globalizante, os indivíduos, os grupos, as sociedades necessitam de contatos, de parcerias, de estarem interconectados para sobreviverem. (RODRIGUES, 2010, p. 39).

Essas roupas, portanto, fazem parte de um processo de reconversão uma vez que suas origens como informa Santos (2005) encontra-se a influência afro-islâmica, a matriz europeia, saias longas e armadas inspiradas nas roupas palacianas de cortes europeias à Luís XV, dentre outros ornamentos.

Referências

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome. **Alimento: direito sagrado**- pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros. Brasília, DF, 2011.

CAMPOS, Zuleica Dantas P. De Xangô a Candomblé: Transformações no mundo afro-pernambucano. **Horizonte**. Belo Horizonte. V.11, n.29, p.13-28, jan/mar,2013. Disponível em:< <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P2175-5841.2013v11n29p13>> Acesso em 07 mai 2013

CANCLINI, Nestor García. **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

LODY, Raul. **Candomblé: religião e resistência cultural**. São Paulo: Ática, 1987.

RODRIGUES, Alfredo Sotero Alves. **Ser (tão) negro!** Reconversão cultural e desenvolvimento local na comunidade negra rural quilombola de Leitão/Umbuzeiro, Afogados da Ingazeira – PE. 2010. 185f. (Mestrado em Extensão Rural e Desenvolvimento Local) - Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife-PE, 2010.

SANTOS, Eufrasia Cristina M. **Religião e espetáculo: análise da dimensão espetacular das festas públicas do Candomblé**. 2005 (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo. São Paulo-SP, 2005.

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

SOUZA, Patrícia Ricardo de. A estética do Candomblé: fazendo axós, tecendo axés: 2008. Disponível em: < <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/ricardo-patricia.pdf>> Acesso em: 7 mai 2013

_____. **Axós e Ilequês: rito, mito e estética do Candomblé.**2007(Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo. São Paulo-SP, 2007.

GT 11: INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Coordenadores: Prof^a. Dr^a. Áurea Marin Burochi - ISTA, MG;
Prof. Dr. Cleto Caliman - PUC Minas e ISTA, MG;
Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira, PUC Minas, MG;
Prof. Dr. Francisco das Chagas Albuquerque, FAJE, MG

Ementa: O presente GT tem por objetivo propiciar aos estudantes de graduação e pós-graduação (atualização e especialização), assim como a bolsistas de iniciação científica, um espaço para apresentar e discutir os resultados de suas pesquisas dentro da temática do Congresso. Com isto, favorecer-se-á a divulgação de suas pesquisas, bem como propiciar-se-ão o aprimoramento e amadurecimento da capacidade de investigação e da participação em ambiente acadêmico.

A COMUNIDADE DE SÃO GERALDO MAGELA, MARIANA-MG: O PAPEL DAS LIDERANÇAS LEIGAS NA CONSTITUIÇÃO DAS IDENTIDADES DE FÉ

Júlio César Santos*

Resumo: *Este trabalho busca representar a história da comunidade São Geraldo Magela, integrante da Paróquia Sagrado Coração de Jesus, cidade de Mariana-MG. O estudo foi desenvolvido junto com a professora Virgínia Buarque, coordenadora do Grupo de Pesquisa em Historiografia Religiosa da UFOP, tendo como objetivo principal reconstituir as identidades culturais religiosas das 15 comunidades vinculadas à Paróquia, que em 2013 completou 25 anos de fundação. Junto com a professora Virgínia, dediquei-me especificamente à pesquisa sobre a Comunidade São Geraldo Magela, que surgiu nas últimas décadas do século XX, por iniciativa de lideranças leigas, principalmente mulheres. A Comunidade não dispõe de capela própria, reunindo-se para as atividades pastorais e celebrações em casas de família, situadas em um bairro periférico da cidade de Mariana. Visa-se, desta forma, elencar as principais características da Comunidade, as alternativas que encontrou para superar as dificuldades cotidianas em âmbito social e religioso, as relações com a Paróquia e as demais comunidades, privilegiando o protagonismo leigo.*

Palavras-chave: *Comunidade, Lideranças leigas, Arquidiocese de Mariana, Fé.*

Introdução

Este trabalho apresenta-se como uma síntese do capítulo intitulado “São Geraldo”, integrante do livro “Memoriais da Fé: as comunidades da Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Mariana” (séculos XVIII–XXI), escrito em coautoria com a professora Virgínia Buarque, do Curso de História da Universidade Federal de Ouro Preto.¹ No estudo então realizado, foi possível reconstituir memórias e a trajetória histórica da Comunidade São Geraldo Magela, integrante da paróquia Sagrado Coração de Jesus, situada no bairro chamado “Estrela do Sul”, na cidade de Mariana. Em 1994, a Prefeitura iniciou naquela localidade a construção de diversas casas populares, concomitantemente à urbanização das vias públicas.² Em tor-

*Graduando do curso de História da Universidade Federal de Ouro Preto, julioita2010@yahoo.com.br.

¹ BUARQUE, Virgínia. *Memoriais da Fé*. Mariana: D. Viçoso, 2013.

² PREFEITURA MUNICIPAL DE MARIANA. Secretaria Adjunta de Desenvolvimento urbano. Declaração assinada por Nilton Souza Sales, em 26 de fevereiro de 2013: “Consta nos arquivos de regularização fundiária as fichas de cadastro de ocupação dos imóveis, datados em sua maior parte do mês de Julho de 1994”.

no dessa ocasião, muitos fieis que passaram a residir no bairro costumavam participar da vida eclesial na Capela de Santa Cruz do Barro Preto, que até hoje mantém com a de São Geraldo Magela fortes vínculos de fraternidade: “[...] eu já nasci naquela Comunidade do Barro Preto, já frequentava desde criança a coroação, tudo, então como aqui não tinha, a gente frequentava lá ou na Igreja da Sé” (*Apud*: BUARQUE E SANTOS, 2013, p. 267).³

Porém, desde 1991, padre “Bozó” (nome carinhosamente atribuído ao pároco Valdemar de Oliveira) começara a celebrar nas ruas ou nas casas do bairro Estrela do Sul uma vez por mês, com significativa participação do povo: “A fundação da Comunidade foi no tempo de Bozó, foi em [19]91. [...] Ela foi fundada por Bozó”.⁴ Dona Marina, moradora na localidade, teve então a ideia de construir uma grande cruz, que ficou conhecida como “cruzeiro”, para ser um ponto de referência às pessoas que desejassem participar da missa, quando, porventura, uma celebração eucarística fosse ali realizada.

Desde então, o desejo de formação de uma Comunidade autônoma começou a fortalecer-se: “Começou com o Círculo Bíblico. E onde foi colocado o cruzeiro era intenção da Comunidade de mais na frente fazer uma Capela, mas com o crescimento do bairro, não foi possível. Tornou-se uma avenida na parte de baixo, não tendo como realizar o sonho de todos” (*Apud*: BUARQUE e SANTOS, 2013, p. 268).⁵

Nesse tempo, a Comunidade ainda não tinha um padroeiro, mas nem por isso deixava de reunir-se para momentos de orações e partilha:

Olha, na época, não era São Geraldo ainda, ela [a Comunidade] não tinha ganhado o nome de São Geraldo ainda, no tempo de Bozó, não. A Comunidade veio ganhar o nome de São Geraldo depois que [...] atuou o padre Julião. É, no tempo de Bozó, [...] a gente rezava, a gente [...] ia no cruzeiro, a gente celebrava a missa, a missa era celebrada no cruzeiro e nas casas das pessoas. A gente tinha bastante participantes, e o grupo de reflexão sempre foi muito forte, a novena de Natal é muito boa aqui na nossa Comunidade, aí foi desde o tempo de Bozó pra cá. Foi levantada esta Comunidade, mas ela não tinha o nome ainda de São Geraldo (*Apud*: BUARQUE e SANTOS, 2013, p. 269-270).⁶

Em 1999, com a chegada do padre Julião, foi feita consulta aos coordenadores para escolha do santo padroeiro da Comunidade. Dessa votação, São Geraldo saiu como o mais indicado:

³ Depoimento da senhora Efigênia Nicolina Marques Machado, em entrevista realizada no dia 15 de janeiro de 2013, na casa de Edina Geraldo (conhecida como Edna), bairro Estrela do Sul, Mariana – MG, a Júlio César Santos e Julliano Mendes.

⁴ Depoimento da senhora Edina Geralda, em entrevista realizada no dia 15 de janeiro de 2013, em sua residência, no bairro Estrela do Sul, Mariana – MG, a Júlio César Santos e Julliano Mendes.

⁵ Depoimento da senhora Efigênia Maria dos Anjos Camilo, em entrevista realizada no dia 15 de janeiro de 2013, em sua residência, bairro Estrela do Sul, Mariana – MG, a Júlio César Santos e Julliano Mendes.

⁶ Depoimento da senhora Edina Geralda, em entrevista realizada no dia 15 de janeiro de 2013, em sua residência, bairro Estrela do Sul, Mariana – MG, a Júlio César Santos e Julliano Mendes.

[...] essa Comunidade ganhou o nome de São Geraldo foi em [19]99 com o pároco Julião. [...] veio trabalhar com a gente aqui e deu esse nome de São Geraldo. E nós ganhamos a imagem de São Geraldo que foi, quem doou pra gente foi um senhor lá da Colina, que é Geraldo Brandão e dona Maria Brandão. Eles que fizeram esta doação da imagem de São Geraldo, porque a nossa Comunidade tinha ganhado o nome de São Geraldo (*Apud*: BUARQUE e SANTOS, 2013, p. 270).⁷

Como principal problemática deste trabalho, indaga-se então: quais as principais marcas ou características da identidade de fé dessa Comunidade? Na tentativa de resposta, recorreremos, como instrumento de análise, ao conceito de memorial. Segundo a teóloga Anne Fortin, um “memorial” consiste numa sistematização da experiência vivida, com base em dois elementos cruciais: por um lado, comporta dimensões críticas e inventivas, não se reduzindo a uma lembrança pautada em sentidos pré-estabelecidos; de forma simultânea, ele entrecruza diversas temporalidades, pois, sem privilegiar somente o passado, atenta também à ressonância do já ocorrido no aqui-e-agora, em função de uma expectativa de futuro. (FORTIN, 2007, p. 356).

Em desdobramento, como indicado por Buarque e Santos, “o memorial positiva a perda existencial de cada pessoa e comunidade religiosa (em última instância, a dimensão de limite da condição humana), ao tomá-la como critério para uma ação no presente e uma expectativa já vislumbrada de futuro, engajando os sujeitos que a compartilham num projeto coletivo [...]” (2013, p. 36). Em paralelo, para o desenvolvimento deste trabalho utilizamos como procedimentos metodológicos análise de informativos do jornal paroquial, livros e principalmente entrevistas com pessoas envolvidas na construção dessa comunidade eclesial.

Postulamos, por fim, como hipótese, a atuação de um agente privilegiado para viabilização dessa atualização do passado no presente: as lideranças leigas femininas da Comunidade. Foram elas que mantiveram vivas a devoção a São Geraldo antes mesmo da comunidade existir. O trabalho missionário e evangelizador, que nas primeiras décadas do século XX, era promovido pelos religiosos redentoristas e padres, passou a ser empreendido, desde os anos 1990 na localidade Estrela do Sul, sobretudo pelas mulheres dessa Comunidade.

A liderança feminina na Comunidade São Geraldo

É possível constatar que a piedade a São Geraldo chegou ao Brasil no final do século XIX, mais propriamente em novembro de 1893, quando os padres redentoristas holandeses Matias Tulkens e Francisco Lohmeyer, depois de desembarcarem no Rio de Janeiro, foram recebidos por D. Silvério Gomes Pimenta, auxiliar do bispo de Mariana, D. Antônio Maria Correia de Sá e Benevides, que lhes solicitara para atuar na Diocese. Após

⁷ Ibidem.

permanecerem alguns meses no Seminário de Mariana, para aprimorarem seu domínio do idioma português (MISSIONÁRIOS REDENTORISTAS), os dois padres dirigiram-se, em 1894, para a cidade de Juiz de Fora, onde fundaram a primeira Casa dos Redentoristas no país. Tal lugar fora estrategicamente escolhido em função da presença da linha férrea e de seu desenvolvimento econômico-social, pois a atuação missionária da Congregação recomendava que o deslocamento dos sacerdotes fosse o mais ágil possível, a fim de que as “Santas Missões” pudessem atingir o maior número de localidades e pessoas:

De proveniência holandesa, esses redentoristas tornaram-se grandes parceiros do bispado local [de Mariana], contribuindo com a organização da Igreja e a evangelização popular. A manutenção dos dogmas católicos, o fortalecimento da doutrina da Igreja e a obediência ao sumo pontífice foram elementos condicionantes nas missões redentoristas em defesa de uma Igreja tridentina reafirmada no Concílio Vaticano I. (SCHIAVO, 2008, p. 4).

Poucos meses depois, desembarcava no Brasil uma segunda leva de redentoristas, oriunda da Baviera, região da atual Alemanha, os quais se dirigiram para a atual cidade de Aparecida, estado de São Paulo, e para Goiás. Enquanto isso, o núcleo de Juiz de Fora também recebia mais confrades, o que viabilizou a fundação de novas Comunidades nos **municípios de Belo Horizonte, Coronel Fabriciano e Curvelo, em Minas Gerais, bem como no Rio de Janeiro e Campos, no estado do Rio**. Também datam do final do século XIX as primeiras ordenações de brasileiros na Congregação do Santíssimo Redentor, com especial destaque para o padre Júlio Maria. Famoso como pregador e conferencista, para o padre Júlio Maria o advento da República tornava imperiosa a implementação do programa do papa Leão XIII, que, diferindo de seus antecessores, não recomendava vínculo institucional direto entre a Igreja e o Estado, nem adotava discurso de crítica ferrenha à modernidade, inaugurando uma postura mais propositiva, com grande atenção à questão social. Daí a defesa, por parte do padre Júlio Maria, das novas e antigas associações católicas, leigas e religiosas, que dedicavam sua atenção aos pobres, órfãos e doentes desde o período da América Portuguesa: “Como no mundo inteiro, hoje no Brasil não há, não pode haver senão duas forças: a Igreja e o povo. E se uni-las é, no mundo, o ideal do papa, concorrer para essa união é, no Brasil, o dever dos católicos, principalmente do clero” (MARIA, 1981, p.119).

No mesmo ano da ordenação do padre Júlio Maria, em 1904, os redentoristas holandeses Tiago Boomaars, José Goosens, em conjunto com o irmão Filipe Winter, iniciaram sua atuação na cidade de Curvelo com a pregação de missões. E desde 18 de setembro de 1906, tais religiosos passaram a residir nesse município, prestando assistência em uma rústica capela, popularmente conhecida como “igrejinha do Rosário”, mas curiosamente dedicada a Santo Antônio. Dessa sede, teriam melhores condições para implementar as Santas Missões pelos mais recônditos lugarejos rurais:

[...] executadas sob uma metodologia que visava, primordialmente, a conversão dos fiéis ao catolicismo romanizado, em contraposição àquele catolicismo popular muito comum

entre os leigos brasileiros. Com grandes pregações de massa, sermões moralistas e uma afinada ação evangelizadora, as missões redentoristas mantiveram majoritariamente seu perfil tridentino até a década de 1960, quando um novo modelo missionário começou a ser executado pela Congregação (SCHIAVO, *Op. Cit.* p. 5).

Decididamente, o ano de 1904 foi marcante para a Congregação do Santíssimo Redentor. Como também nessa data havia sido proclamada a canonização de São Geraldo, a iniciativa de construção de um novo templo em Curvelo, sede da Casa dos Redentoristas na localidade, foi dedicada a este padroeiro (CONGREGAÇÃO DO SANTÍSSIMO REDENTOR). Uma novena, realizada entre 6 e 15 de outubro de 1906, preparou a primeira festa de São Geraldo e, em 22 de março de 1912, iniciou-se a construção do santuário, cujo projeto já obtivera importante divulgação por meio da revista *O santuário de São Geraldo*, publicada desde 1911. Essa edificação foi acompanhada pela instituição de uma nova paróquia, conduzida pelos redentoristas, e pela fundação de um orfanato, dirigido pelas Irmãs Franciscanas. A nova igreja foi concluída em 1919, mas, em 1938, por causa do aumento de fiéis, mostrou-se necessário proceder a obras de ampliação. Esse templo, que fora consagrado em 3 de junho de 1932 por D. Joaquim Silvério de Souza, arcebispo de Diamantina, veio a receber o título de basílica menor, conferido por Paulo VI em 30 de abril de 1966.

Aos poucos, a devoção a São Geraldo também chegou a várias cidades mineiras, como a de Itabira, que atualmente edifica um outro santuário a esse padroeiro.

No ano 2000, o padre Taumaturgo de Assis Oliveira, até então pároco da Paróquia Nossa Senhora da Penha, percebendo a grande devoção ao santo redentorista, idealizou um Santuário para acolher os fiéis de Itabira e região. Em julho de 2003, a Revista *De Fato* de Itabira publicou uma matéria dedicada ao projeto de construção do Santuário. Na matéria, havia uma pesquisa realizada pelo Instituto *De Fato*, de janeiro de 2003, para saber qual santo tinha mais devoto em Itabira. São Geraldo atingiu um percentual surpreendente, 16,2%, deixando outras oito indicações de santos para trás. A partir dessa constatação, as articulações para desenvolver os projetos do Santuário tiveram início, desde a captação dos recursos até o arquitetônico (*Apud*: BUARQUE e SANTOS, 2013, p. 278).⁸

No município de Mariana, o senhor Geraldo F. Carneiro construiu, no quintal de sua casa, no ano de 1916, uma pequena ermida dedicada a São Geraldo. É bastante cabível supor que esse fiel tivesse participado de algumas pregações ou mesmo das missões populares então empreendidas pelos redentoristas, em face da similitude entre seu nome e o de São Geraldo Magela, há pouco canonizado, tivesse por isso construído uma ermida em sua homenagem:

A Ermida foi construída por volta de 1900, com a proposta religiosa dos pais de Sr. Geraldo F. Carneiro, que eram devotos do santo Geraldo e até deram este nome ao filho, com o objetivo de propagar a devoção. [...] Quando o senhor Geraldo conheceu a Basílica de

⁸ PINHEIRO, Cleverson F. S., padre. *Santuário São Geraldo Majela*. Mimeog. Sem data.

Curvelo, se apaixonou mais ainda pelo santo, aumentando bem mais a sua pequena ermida em Mariana, por volta de 1912. [...] A primeira missa foi celebrada em 1965 dentro da Ermida, pois não tinha o altar exterior, pelo cônego Pedro Terra Filho. Já a comemoração festiva [do dia de São Geraldo] [...] começou antes da primeira missa, sempre acompanhada de bandas marianenses, novenas, cantorias, devoção do santo. Pois antes não tinha autorização para celebrar missa, mas era realizada distribuição de pães, vinho, sal bentos e cestas básicas aos pobres necessitados. Foram também celebrados diversos casamentos e batizados (*Apud*: BUARQUE e SANTOS, 2013, p. 278-279).⁹

A devoção a São Geraldo continua bastante expressiva na Ermida que leva seu nome até a atualidade:

[...] o dia de São Geraldo é celebrado em outubro, todos os anos no dia 16, com uma novena anterior ao dia festivo, procissão, cantos e distribuições de pães, água benta, sal aos devotos. Todas às segundas-feiras, tem uma missa às 18h e, às 15 horas, novena perpétua. Durante o ano, ocorre umas duas vezes o cerco de Jericó. Às terças-feiras tem a novena da Sagrada-Face. A sala dos milagres também é um ponto marcante na Ermida, onde todos os devotos que faziam promessas deixaram um símbolo daquilo que conseguiram alcançar, como partes do corpo humano de cera, vestidos de noiva, fotos, terços, roupas, cigarro, bebida e muletas (*Apud*: BUARQUE e SANTOS, 2013, p. 279).¹⁰

Quando, já nos anos 1990, um quantitativo de trabalhadores ocupou a área que então deu origem ao bairro Estrela do Sul, foram as mulheres e não os sacerdotes ou homens leigos que mantiveram viva a devoção, além de criarem condições para sua vivência social na Comunidade. A Comunidade de São Geraldo não possui uma capela na localidade, sendo a maioria das missas na casa de Maria de Fátima, moradora do bairro, que disponibiliza um espaço em sua residência: “Muitas vezes, essas pessoas que não participam fora e indo em casa pelo menos não vai ter jeito deles não deixar de participar, então é muito bom. Mas é antes mais que participava, assim era mais nas casas, agora tem um lugar mais fixo, que é na casa de Fátima” (*Apud*: BUARQUE e SANTOS, 2013, p. 279).¹¹

Mas o local de realização das celebrações perdura como a maior dificuldade enfrentada por essa Comunidade, pois o número de participantes ainda é pequeno – ao menos em comparação com o desejado,¹² limitação que não deixa estar associada ao caráter privado do espaço em que as missas ocorrem: “Eu creio que sim, [...] porque [...] quando era

⁹ Depoimento da senhora Efigênia Maria dos Anjos Camilo, em entrevista realizada no dia 15 de janeiro de 2013, na casa de Edina, bairro Estrela do Sul, Mariana – MG, a Júlio César Santos e Julliano Mendes.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Depoimento da senhora Efigênia Nicolina Marques Machado, em entrevista realizada no dia 15 de janeiro de 2013, na casa de Edina, bairro Estrela do Sul, Mariana – MG, a Júlio César Santos e Julliano Mendes: “[...] hoje é muito pouca a participação, não há, às vezes participação das pessoas, como nas missas, tem os encontros de reflexão, tem as novenas de natal então é muito difícil você juntar assim um grupo, que seja de vinte pessoas. Algum tempo atrás, juntava bastante pessoas e hoje não. Eu não sei se, se é porque, hoje as pessoas que tornaram para outra religião, ou se não gostam ou se não querem mesmo seguir a missão do catolicismo”.

na rua tinha muito mais participação das pessoas, mas não por ser em casa, às vezes é por timidez ou que as pessoas não gostam [...] hoje existe muitas pessoas sistemáticas, principalmente essas mais idosas que residem no bairro. Então, sente[m]-se constrangida[s] de tá indo em uma casa [de alguém que não têm intimidade], não sabendo que é apenas um galpão que fica isolado da casa” (*Apud*: BUARQUE e SANTOS, 2013, p. 280).¹³

Contudo, como indicado pelos próprios fiéis, a celebração na casa da senhora Fátima foi um ganho, pois “às vezes a gente ‘tava’ no Cruzeiro e daí a pouco vinha a chuva, aí a gente saía batendo nas varandas das pessoas: ‘Posso celebrar a missa aí?’ ‘Pode!’ [...] então a gente tem que agradecer a Deus ainda de aparecer Fátima e ter cedido este lugar pra gente, pra ter essa celebração que a gente tá tendo lá” (*Apud*: BUARQUE e SANTOS, 2013, p. 281).¹⁴

A questão é delicada, pois devido à expansão do bairro, com grande barulho de trânsito, ficou praticamente inviável promover celebrações campais na Estrela do Sul; ao mesmo tempo, não há, no bairro, nenhum espaço vago para a construção de um templo: “Porque não há espaço no bairro pra essa construção, espaço pra que seja uma capela ou um salão paroquial, não tem um espaço no bairro. Há não ser que alguém ou uma pessoa ceda, consiga vender a casa e a gente possa arrecadar um dinheiro que possa comprar, mas, tirando isso, não” (*Apud*: BUARQUE e SANTOS, 2013, p. 281).¹⁵

Mesmo com essas restrições, todo ano a Comunidade reúne-se para festejar seu santo padroeiro com a realização de um tríduo. Trata-se de um dia esperado com muita alegria e oração:

O dia de São Geraldo é dia 16 de outubro, a gente tem um tríduo preparatório, a gente faz uma reunião entre os coordenadores de pastorais e são três dias de preparação. Funciona assim: a gente reza na casa, a gente escolhe uma casa pra tá saindo com a imagem de São Geraldo [...] para uma outra residência, quem começar, começa tendo uma missa ou celebração eucarística ou uma celebração da Palavra na casa daquela pessoa, faz a missa e no outro dia vai pra outra residência [...] pra fazer acontecer o segundo dia do tríduo São Geraldo. [...] e assim sucessivamente até chegar o dia da festa. No dia da festa, a gente tem a celebração em louvor a São Geraldo e tem a procissão; [...] que a gente sai do santuário de Nossa Senhora Aparecida. Quanto tá chovendo, a gente vai pra casa de Fátima, mas quando não tá chovendo, a gente procura fazer em frente o cruzeiro (*Apud*: BUARQUE e SANTOS, 2013, p. 281-282).¹⁶

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Depoimento da senhora Patrícia Gonçalves Boaventura, em entrevista realizada no dia 15 de janeiro de 2013, na casa de Edina, bairro Estrela do Sul, Mariana – MG, a Júlio César Santos e Julliano Mendes.

¹⁵ Depoimento da senhora Efigênia Nicolina Machado, em entrevista realizada no dia 15 de janeiro de 2013, na casa de Edina, bairro Estrela do Sul, Mariana – MG, a Júlio César Santos e Julliano Mendes.

¹⁶ *Ibidem*. Cf. também *Informativo Paroquial*. Órgão Informativo da Paróquia Sagrado Coração de Jesus, ano I. n. 8, nov. 2010. p. 2: “A Comunidade de São Geraldo, Bairro Estrela do Sul, preparou com muita alegria a grande festa em homenagem ao seu padroeiro São Geraldo. Nestes dias, os devotos viveram momentos de espiritualidade participando do tríduo preparatório com procissões e celebrações nos dias 13, 14 e 15/10, encerrando as comemorações no dia 16/10/2010 com a celebração festiva. A festa atraiu muitas pessoas, que rezaram, cantaram, partilharam e se uniram para vivenciar assim a vida de São Geraldo, aquele que não teve dúvida: ‘vou para tornar-me santo.’”

A Comunidade também implementou, em caráter semanal, um dia de oração do terço em honra a São Geraldo, marcado para as segundas-feiras. Tais preces são realizadas em distintas residências, conforme uma sequência de pedidos recebidos pelos coordenadores: “E um momento mais marcante, assim, que me tocou na Comunidade foi o resgate do terço, que antes rezava, se eu não me engano toda quinta-feira seis e meia [da tarde] no cruzeiro, [...] aí depois ficou um tempo sem ter, e agora a gente reza toda a segunda-feira o terço Mariano e o terço de São Geraldo” (*Apud*: BUARQUE e SANTOS, 2013, p. 282).¹⁷

E a reza semanal do terço parece condensar, em grande medida, a espiritualidade da Comunidade, que assim atualiza disposições centenárias de fé:

[...] meu irmão ficou internado [...] nos 14 dias que ele ficou internado aqui em Ouro Preto, todas as segundas-feiras, a gente colocava as intenções dos enfermos, antes dele ficar internado, depois que ele ficou internado comecei mais ainda, a ser fervorosa neste terço, a rezar por ele, pedir a São Geraldo por ele. Então desta data pra cá pra mim, o terço de São Geraldo é sagrado pra mim [...] Que foi um momento da minha vida, que não só pela doença do meu irmão, mas uma coisa de família mesmo [...] Eles não participam muito não, minha família, meus filhos, aliás meu filho participa quando o futebol deixa, mas meu companheiro e minha menina participam muito não. Mas é, ajudou muito ao meu convívio com minha família, depois que eu passei a rezar o terço de São Geraldo junto com Efigênia, que [o] resgatou (*Apud*: BUARQUE e SANTOS, 2013, p. 282-283).¹⁸

Outra conquista dessa Comunidade foi a implantação da catequese de crianças e a de jovens e adultos, que acontece na casa da senhora Maria de Fátima, espaço compartilhado com a missa, a IAM, reuniões e o que mais precisar:

[...] a Catequese não tinha antes, as crianças participavam na do Barro Preto e eu mesmo tenho minha filha que participou, mas a maioria a gente via que não ia porque não gostava e até de sair de um lugar para ir para outro [...]. Então é aí onde ficou muito desejado ter uma catequese aqui mesmo, quer dizer, poderia ter estudado um local certo, ao menos um salão aqui, mas infelizmente as coisas só foram amontoando, amontoando, então (*Apud*: BUARQUE e SANTOS, 2013, p. 283).¹⁹

O grupo de reflexão também é atuante:

[...] é toda quarta-feira, às sete e meia [da manhã], a gente procura ir na casa das pessoas que não participam muito, [...] a gente vai na casa que as pessoas [que estão] enfermas, que não pode acompanhar a gente, igual na casa de dona Graça, na casa de dona Terezinha, mais o senhor Deco, na casa de dona Efigênia, na casa de vó Rita, aí a gente procura ir nas casas das pessoas que têm mais dificuldade de andar, dificuldade pela

¹⁷ Depoimento da senhora Maria Aparecida de Oliveira, em entrevista realizada no dia 15 de janeiro de 2013, na casa de Edina, bairro Estrela do Sul, Mariana – MG, a Júlio César Santos e Julliano Mendes.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Depoimento da senhora Patrícia Gonçalves Boaventura, em entrevista realizada no dia 15 de janeiro de 2013, na casa de Edina, bairro Estrela do Sul, Mariana – MG, a Júlio César Santos e Julliano Mendes.

idade [...] a gente procura saber quem é novato que tá no bairro, a gente também vai nas casas, reza, conta, fala o que tem na Comunidade [...] (Apud: BUARQUE e SANTOS, 2013, p. 283).²⁰

A presença da Infância e Adolescência Missionária vem despertando muitas crianças e jovens para a participação na Comunidade:

No dia 18 de março, aconteceu mais uma missão da Infância e Adolescência Missionária, IAM, no bairro Alto da Colina, Comunidade Nossa Senhora de Fátima. As Comunidades Estrela do Sul, Nossa Senhora das Graças, São Cristóvão, Vila Maquiné e Barro Preto participaram desta importante jornada. Saímos em grupo, cantando e dançando por todas as ruas, batendo de porta em porta, convidando crianças e adolescentes para se juntarem a nós. Muitos entraram na dança e saíram em missão com a gente. No final, fomos para o galpão onde são realizadas as missas e fizemos um momento de espiritualidade, e logo após, saboreamos um delicioso lanche (IGREJA EM AÇÃO, 2012, p.2).

Em síntese, há uma gama de atividades religiosas implementadas na Comunidade: “Em minha casa, na rua Beija-Flor, 30, temos a missa que acontece na primeira quinta-feira de cada mês às 19h30; a Catequese, nas segundas-feiras e nas quartas-feiras às 18 horas; nas segundas-feiras, Iniciação Cristã às 19h30; nas quintas-feiras, IAM às 18 horas, nos sábados a preparação para a Crisma às 18horas. Rezamos também nas segundas-feiras às 19horas o terço de São Gerado. Temos também o grupo de reflexão que acontece todas às quartas-feiras às 19horas” (Apud: BUARQUE e SANTOS, 2013, p. 284).²¹

Conclusão

É interessante perceber, em conclusão, que a Comunidade São Geraldo compartilha, em seu cotidiano, o espírito das missões populares difundido pelos redentoristas, mas já numa perspectiva pós-Concílio Vaticano II. Tal afinidade valoriza a promoção das práticas devocionais familiares e o protagonismo dos leigos na dinamização da vida religiosa local, mas articulados de forma solidária com os anseios, as necessidades e as esperanças da população: “às vezes a gente não tem tempo, assim, de tá muito assim junto, um tá todo dia perto do outro. Mas em qualquer necessidade que um tem, a gente está sempre todo mundo unido. Todo mundo olha pra necessidade do outro, se é momento alegre, estamos juntos, se é momento de tristeza, estamos juntos. Então eu acho muito bom essa participação” (Apud: BUARQUE e SANTOS, 2013, p. 286).²² Atuando sem nenhum vínculo

²⁰ Depoimento da senhora Maria Aparecida de Oliveira, em entrevista realizada no dia 15 de janeiro de 2013, na casa de Edina, bairro Estrela do Sul, Mariana – MG, a Júlio César Santos e Julliano Mendes.

²¹ Depoimento da senhora Maria de Fátima Andrade Quirino, em entrevista realizada em março de 2013, no escritório paroquial, a Virgínia Buarque.

²² Depoimento da senhora Efigênia Maria dos Anjos Camilo, em entrevista realizada no dia 15 de janeiro de 2013, na casa de Edina, bairro Estrela do Sul, Mariana – MG, a Júlio César Santos e Julliano Mendes.

institucional com os redentoristas, mas contando com todo apoio dos padres seculares e diáconos da Arquidiocese de Mariana, a Comunidade São Geraldo foi encontrando seu jeito próprio de tornar-se missionária:

Nesse sentido, afirma a coordenadora Maria de Fátima Andrade Quirino, “Trabalhar em Comunidade é manter sempre viva a fé, acreditar em Jesus Cristo, viver sua Palavra, abraçar sua causa, testemunhar, anunciar e permanecer com Ele [...] pois sem Deus e oração não é possível caminhar” (*Apud*: BUARQUE e SANTOS, 2013, p. 288).²³

Referências

BUARQUE, Virgínia e Santos, Júlio. São Geraldo. BUARQUE, Virgínia. In: *Memoriais da Fé*. Mariana: D. Viçoso, 2013.

CONGREGAÇÃO DO SANTÍSSIMO REDENTOR. Disponível em: <http://www.redentoristas.com.br/redent_brasil.htm>. Acesso em: 23/02/2013. Ver também FREITAS, Luiz Henrique. *Congregação Redentorista, 60 anos da Província do Rio*. 5 de julho de 2011. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/acer_histedbr/seminario/seminario8/_files/J46vMVbP.pdf>. Acesso em: 23/02/2013.

FORTIN, Anne. L'impossible saisie de la mémoire. In: MEUNIER, Martin et THÉRIAULT, Joseph (org.). *Les impasses de la mémoire: histoire, filiation, nation et religion*. Québec: Fides, 2007.

Igreja em Ação. Órgão Informativo da Paróquia Sagrado Coração de Jesus. Ano III, n. 25, abril 2012. p. 2.

JULIO MARIA, padre. *A Igreja e o povo*. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.). *A Igreja e a República*. Editora da Universidade de Brasília, 1981. p. 119.

MISSIONÁRIOS REDENTORISTAS. Província de São Paulo. Disponível em: <<http://www.secretariadovocacional.com.br/ondeestamos.htm>>. Acesso em: 23/fev./2013.

SCHIAVO, Reinaldo Azevedo. Um novo projeto missionário: objetivos e metodologia das missões redentoristas nas décadas de 1960-70. *Anais do Simpósio Modernidade, Instituições e Historiografia Religiosa no Brasil*. Ouro Preto, Universidade Federal de Ouro Preto, 2008. p. 4. Disponível em: <http://www.ichs.ufop.br/ner/images/stories/Reinaldo_Azevedo_Schiavo.pdf>. Acesso em: 23/fev./2013.

²³ Depoimento da senhora Maria de Fátima Andrade Quirino, em entrevista realizada em março de 2013, no escritório paroquial, a Virgínia Buarque.

A COMUNIDADE DE SÃO SEBASTIÃO E SANTA TEREZA: EM ATUALIZAÇÃO DE SUA FÉ

Danilo Souza Ferreira*

Resumo: *A comunicação visa apresentar a pesquisa realizada sobre a Comunidade de São Sebastião e Santa Teresa, integrante da Paróquia Sagrado Coração de Jesus, na cidade de Mariana MG. Criada no século XVIII, no distrito posteriormente conhecido como Bandeirantes esta comunidade católica passou por momentos de apogeu, com a extração das jazidas de ouro, seguidos por um período de decadência econômica e social. Atualmente, a comunidade empenha-se por reencontrar sua identidade cultural e religiosa, premida entre a especulação imobiliária, que desaloja parte dos antigos moradores, e a atenção pastoral que vem sendo promovida nos últimos anos. Reconstituir processo de configuração identitária é o objetivo principal desta comunidade. Sugere-se como hipótese, que a comunidade tem encontrado dificuldades na construção desta identidade, pois a nova geração não tem mantido o pertencimento desta memória do religioso. A alternativa encontrada pelas lideranças católicas locais tem sido, então a de reforçar os laços de solidariedade entre os moradores, que assim entrecruzam fé e afetividade, além de simultaneamente, mobilizar a comunidade para prover a manutenção física das capelas, o que tem surtido efeito. Como metodologia utilizou-se o levantamento e análise documental no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana e a gravação de depoimentos dos habitantes da comunidade. Em termos teórico-conceituais recorreremos ao conceito de memorial como recurso para releitura das identidades religiosas locais. O trabalho foi desenvolvido sob a orientação da professora Virginia Buarque, do Departamento de História da Universidade de Ouro Preto, que como resultado da pesquisa redigimos o capítulo sobre a comunidade São Sebastião e Santa Teresa*

Palavras-chave: *Memorial, Comunidade, História, Catolicismo*

1. Introdução

Esta comunicação tem como objetivo explicitar e analisar questões teóricas e conceituais acerca da concepção de memorial, através da reflexão da historiadora Virgínia Buarque, da teóloga Anne Fortin e pelo historiador jesuíta Michel de Certeau. A reflexão desses autores será utilizada para analisar o processo histórico e religioso da comunidade de São Sebastião e Santa Teresa, sendo esta análise uma versão modificada do capítulo presente no livro Memórias da Fé – As comunidades da Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Mariana (séculos XVIII-XXI), escrito por mim em co-autoria com a professora Virgínia Buarque.

* Graduando em História pela UFOP.

A pequena e acolhedora comunidade São Sebastião e Santa Teresa da paróquia do Sagrado Coração de Jesus encontra-se sediada a aproximadamente 10 quilômetros de Mariana, sentido Ponte Nova, numa entrada à esquerda da rodovia 356. A partir daí, o caminho, sinuoso, mas já pavimentado, conduz à localidade existente desde o início do século XVIII, quando os primeiros sertanistas, seguindo o curso do ribeirão do Carmo, foram buscar também nessas paragens a riqueza provinda do ouro, escondido no fundo das águas.

O garimpo trouxe poder e status social a alguns poucos bandeirantes, ao lado de muito labor e sofrimento para mulheres e homens escravos, forros e livres pobres. Entre os potentados locais, destacava-se o nome de Sebastião Fagundes Varela, um dos fundadores do arraial, que chegou a possuir nada menos do que 73 escravos, além de muitas terras. Mas a exploração mineral fazia-se acompanhar pela devoção religiosa, ocorrendo a edificação de duas ermidas, dedicadas a São Sebastião e a Santa Teresa.

1.1 O Conceito de Memorial

A concepção de memorial, como descrito pela professora Virgínia Buarque, encontra-se fundamentado em três elementos principais: a atualização do passado no presente, a incorporação da perda para o significado da experiência histórica para a dimensão criadora e a dimensão comunitária onde se recria.

A primeira concepção é um grande desafio para o historiador. A memória e pensada no memorial cristão como legado ou tradição atualizada no presente, e o historiador busca perceber as mudanças e permanentes que configuram essa atualização.

A capela de São Sebastião inicialmente pertencia à freguesia de Furquim, criada pela diocese do Rio de Janeiro em 1706, quando o arraial do Carmo nem sequer fora ainda elevado à condição de vila. Mas os primórdios dessa história são desconhecimentos para a maioria dos moradores de Bandeirantes, conforme se depreende do depoimento de Marcilene, atual coordenadora da Comunidade: “O que eu vejo falar que o distrito de Bandeirantes é mais velho que a cidade de Mariana, que primeiro foi descoberto Bandeirantes, aí depois que eles descobriram Mariana, mas não sei porque aqui ficou sendo distrito”. Logo após a fundação da Capela de São Sebastião, mais precisamente em 16 de fevereiro de 1724, a situação era bem diferente: valorizado pela extração do ouro, o arraial tornou-se paróquia colada (isto é, mantida sob a responsabilidade da Coroa portuguesa), tendo como pároco o padre José Pereira dos Santos. (BARBOSA, 1971, p.60). A Igreja teve sua construção concluída provavelmente em 1753, sendo que a pia batismal traz a inscrição “1788”.

Porém, neste mesmo período, a fé católica era muitas vezes vivenciada de forma sincrética a cultos de origem africana, como os chamados “calundus”. Nas visitas pastorais e inquéritos do Santo Ofício da Inquisição, os calundus eram descritos como ritos em que os supostos “feiticeiros(as)”, comumente negros ou mulatos (que poderiam não ape-

nas ser libertos ou livres, mas inclusive proprietários de escravos), entravam em transe ao som de atabaques e bebiam vinho ou outras bebidas alcoólicas. A seguir, realizavam adivinhações, diagnosticavam doentes e ministravam-lhes remédios; em alguns casos, eram vivenciadas experiências extáticas, nas quais corpo permanecia imóvel, enquanto o espírito deslocava-se a diferentes lugares. Tais foram as práticas descritas pelo escravo Francisco, em 1772, ao Tribunal da Inquisição, revelando a existência de um *calundu* no atual distrito de Bandeirantes, conforme transcrição de manuscrito realizada pelo historiador Luiz Mott: “À minha presença veio um preto por nome Francisco e por ele me foi dito que como verdadeiro católico e filho da Santa Madre Igreja se vinha denunciar que achando-se uma ocasião no Arraial de São Sebastião, termo desta cidade, e tendo notícia que vários negros e negras estavam fazendo batuques em uma paragem fora do arraial, e por sua curiosidade foi ver as tais danças e viu que o autor das danças era o negro Felix, Cabo Verde, e que entrou a fazer calundus por arte diabólica fazendo perder os sentidos a uma negra, Maria Angola, escrava de uma mulata, a qual caiu como morta [...]” A explicação dada por Francisco para o ocorrido é bastante peculiar: “[...] as almas da Costa da Guiné eram as que falavam dentro daquela criatura e chegando a ele [a Francisco] o tal Felix perguntou ao denunciante se tinha alguma moléstia no seu corpo ao que lhe respondeu que sentia umas picadas e lhe disse que aquelas picadas lhas faziam as almas da Costa, e que tornasse lá outro dia para o curar”. A situação complicou-se para o escravo, pois ele, atendendo ao convite, retornou às mencionadas reuniões, quando “achou as mesmas danças de *calandus* e Felix foi buscar umas ervas e com elas fez umas esfregações no corpo dele e lhe fez perder os sentidos e a vista dos olhos e ouvir dentro do espaço de meia hora e que se não lembra o que fez neste tempo com a tal diabrura porém nunca mais se quis achar o tal ato e se retirou abominando aquelas cousas das quais tem se arrependido...”. Resultado da história: “Felix, por causa desses *calandus*, já foi preso pelo Capitão de Ordenança e que o mandou para a conquista do gentio [das populações indígenas] por ordem do Governador das Minas [...]”. A intervenção de autoridades políticas não causou estranheza à população, porque até o advento do regime republicano, já ao final do século XIX, o catolicismo era considerado religião oficial de Estado e, por isso, o bom cumprimento dos preceitos da fé mostrava-se diretamente associado, ao menos para o poder governamental, à preservação da ordem social.

1.2. Aprofundando a dimensão criadora no conceito de memorial

Em 1992, foi realizada uma grande reforma, em parceria entre a Arquidiocese de Mariana e a Companhia Vale do Rio Doce, com pintura geral da igreja, aquisição de forro e troca das telhas: “foi antes disso foi quando padre Bozó atuou na Comunidade, que ele fez campanha junto, na época ele trabalhou com pedreiro mais por fora, mas aí foi o caso que este telhado aqui, o forro estava todo caindo, então foi uma obra gigantesca na época [...] foi toda refeita a parte elétrica, então foi realmente uma conquista muito grande [...]”. Tanto, complementa o senhor Geraldo, que :

[...] a comunidade tem um carinho enorme pelo padre Bozó, até hoje é assim, porque ele é o cara que realmente abraçou a causa, a necessidade da Comunidade. [...] toda semana um chegava, doava alguma coisa, tinha vez que a gente estava trabalhando no telhado aqui e aí chegava o Gilson, que era tesoureiro nosso na época, e falava assim: 'Oh, essa semana não tem dinheiro para pagar vocês, era quinzenal que a gente recebia, e provavelmente esta obra vai parar!' [...] Aí chegava um doador, doava aquele dinheiro que pagava aquela quinzena da gente, da mão-de-obra [...]. O padre [...] foi uma pessoa de coragem, sabe, então é uma pessoa que a comunidade admira demais, gosta demais dele, toda vez que ele aparece aqui, passa por aqui, ele tem que andar nas casas das pessoas, ele será sempre muito bem recebido.

Uma segunda e importante restauração foi promovida a partir de 2010 pela Paróquia Sagrado Coração de Jesus, com pintura interior e exterior, permitindo que o templo torne-se espaço extremamente convidativo à oração e à convivência cotidiana.

Eu acho que a maior conquista aqui [...] prá mim foi a reforma da igreja [...] na época eu trabalhei na reforma dela, eu fui um dos pedreiros que trabalhei aqui. O assoalho, tudo foi agente que refez, [...] o telhado, o reboco, e agora ano passado refizemos o resto da pintura, né? Então, eu acho que a conquista maior que nós tivemos.

A relação da Comunidade é tão intensa que mesmo durante o período de obras, as missas continuaram a ser realizadas no prédio, embora, por vezes, também ocorressem celebrações no casarão Pedro Aleixo e na Capela Santa Teresa, sediados no distrito:

[...] parte delas [das missas] também foi feita na sacristia, porque enquanto fazia [obra] nesta parte de cá central, aí a sacristia ficava [livre] e o pessoal ia para lá rezar, então quer dizer o pessoal não afastou de vez com a construção, não! Eu acho que foi um período de grande conquista, porque se não fosse esta obra eu acho que a igreja teria caído, porque as madeiras que estavam lá em cima estavam todas estouradas, todas podres e a gente realmente viu isso.

Uma vez restaurada em seu aspecto estrutural, a Capela de São Sebastião, ao menos a cada quinzena, acolhe os fiéis e o sacerdote para celebração da eucaristia. E a fé dos moradores continua firme em seu santo padroeiro:

“[...] porque ele [São Sebastião] tem me ajudado muito, assim tudo que eu peço a ele eu alcanço, eu tenho muito, assim, devoção a ele, no estudo, no trabalho, tudo assim que eu peço ele com fé eu alcanço, e não sou só eu não, muita gente vem gente de fora no dia 20 [de janeiro], precisa de vocês estarem aqui, no dia 20 vem muita gente de fora para cumprir promessa para a graça que recebeu de São Sebastião.”

Também para o senhor Geraldo, antigo morador, a devoção a São Sebastião é um dos marcos identitários da comunidade católica de Bandeirantes:

“Olha esta devoção, ela é antiga, né? Desde que eu era menino, que eu vim pra aqui, que eu sou de Padre Viegas, próximo a Bandeirantes mesmo, e eu devo ter vindo para aqui com cinco anos, então tem muito tempo que eu vim para cá, e eu vejo muita fé, muita devoção, são pessoas que em dia de festa, alguém anda descalço, alguém faz algum ato

diferente para cumprir uma promessa, então o pessoal tem muita fé nele e também junta o pessoal de fora que já morou aqui, junta tudo para prestigiar então é uma peça muito poderosa para nossa Comunidade.”

1.3. A concepção de Perda

Com a diminuição da extração do ouro, acompanhada pelo esvaziamento populacional da região, que passou a dedicar-se à produção agropastoril, a Igreja de São Sebastião perdeu o status de matriz: em 1832, a paróquia, às vezes designada com o nome de São Sebastião de Mariana, veio a ser suprimida, sendo incorporada, em 1836, à freguesia de São Caetano. Já em 1923, em função da lei 843, confirmada pelo decreto 336, de 1948, a mudança incidiu sobre a designação civil do distrito, que passou a chamar-se Bandeirantes, ao invés de São Sebastião. Mas a Capela lá permanecia, situada num pequeno elevado, importante marco referencial da história religiosa do distrito, aberta apenas para as celebrações que ocorriam uma vez por mês.

Este sentimento de perda assim como lembrança se torna fundamental para o cristianismo enquanto experiência histórico-social como demonstra Michel de Certeau:

Cada figura de autoridade, na sociedade cristã, (seja) marcada pela ausência do que a funda. Quer se trate da Escritura, das tradições do concílio, do papa, ou de qualquer outra coisa, o que ela não é. Donde a impossibilidade para cada um dentre de ser o todo, o “centro” ou o único. Uma irreduzível pluralidade de autoridades pode apenas indicar a relação com o Ouro que a autoriza.

Pensando no exemplo de perda citado pelo autor da Fábula Mística, traço um paralelo na comunidade São Sebastião e Santa Teresa onde esta dimensão de perda como dito anteriormente através dos roubos que ocorreram.

Aliás, lamentavelmente, a Comunidade é assolada com um histórico de roubos de peças de arte sacra, registrados desde o século XIX. Tais atos perduraram por décadas, também no século XX: Estes santos são, como se diz, de pouco tempo, que eles vieram prá cá porque ai roubava, na? (Foram) Vários assaltos, antigamente o pessoal num olhava.

Mas tais ladrões, interessados apenas no dinheiro obtido com esses objetos, não atentaram para a mensagem transmitida por outras peças ali bem próximas: o piso da nave, mantido inalterado por três séculos, traz a numeração original da marcação dos túmulos e parece convidar à reflexão sobre as vaidades da vida, indicando que tudo passa neste mundo, menos, segundo o cristianismo, o amor inspirado pela fé. Este lembrete perdura do lado de fora da Igreja, à esquerda, onde foi erigido um singelo cemitério. Já ao lado direito, encontra-se uma horta comunitária, cujos produtos são plantados e vendidos por moradores da localidade.

A Capela de São Sebastião também sofreu outra retirada, mas desta vez promovida de forma oficial. Seu maior sino, medindo 63 cm de altura e 59 cm de diâmetro, fundi-

do em bronze e ornamentado com figuras da natureza e a imagem de São Sebastião, encontra-se atualmente sob a guarda do Museu Pedro Aleixo, sediado no distrito, à Rua da Glória, 362.

1.4. A dimensão comunitária

Por fim pode-se apontar, como quarta característica do conceito de memorial cristão, sua dimensão comunitária, que na comunidade estudada pode ser compreendida pelo uso diferenciado do espaço sagrado sendo esta concepção criada por Michel de Certeau, sendo não apenas um lugar físico mais sim um lugar de vivência da comunidade.

Operam na Comunidade de São Sebastião e Santa Teresa diferentes pastorais: do batismo, grupo de reflexão, dízimo, catequese, crisma, reza do terço aos sábados Entretanto, a marca mais forte da Comunidade, no tocante à ação cristã, é a prática da solidariedade:

Um exemplo: no Natal, a gente [...] começou com uma doação de brinquedos para outras crianças, mas aí uma das coordenadoras conheceu uma família de Furquim e aprofundou-se na vida desta família - uma senhora da 7 filhos, o mais velho com 14 anos, o marido preso há 8 meses e não tem ajuda de nada lá em Furquim. Aí, [...] a comunidade mobilizou[-se], a gente saiu daqui no dia 25 com uma caminhonete cheia, mais cheia de todo mundo ficar assim comovido, e quando nós chegamos na casa desta família, agente esperava ver o que nos vimos, nós esperávamos uma casa humildezinha, sem nada, mas não, aquele transtorno que nós vimos não [era nem] uma casa, coisa assim, que nos olhávamos para a cara um do outro e começávamos a chorar, e todo mundo chorava. Então eu estou com 56 anos e foi o melhor natal que eu tive.

A Comunidade de Bandeirantes dispõe de uma banda: “O que vem acontecendo aqui, a banda, por exemplo, que foi fundada aqui em São Sebastião porque já teve muitos anos [e depois] não teve mais; foi dona Marta que levantou a banda que deu continuidade e o Magela e o Gilson, eles que continuaram a coisa, que prepararam os adolescentes que chegaram [...] assumiu Zé Camilo, graças a Deus, e aí vem só crescendo”. A banda faz-se presente nas festividades católicas do distrito, atuando sobretudo “na festa do padroeiro, é muito bom, é só avisar que eles estão prontos para participar”.

E a festa de São Sebastião mantém-se, até a contemporaneidade, como um marco referencial da fé dos moradores do distrito de Bandeirantes:

No dia 20 de janeiro, quando ocorre a festa, toda a comunidade se reúne e enfeita as principais ruas do distrito e o adro da Matriz. O andor de São Sebastião é carinhosamente ornamentado com rosas, é a imagem é levada em um caminhão, acompanhada de jovens, vestidos de guardas romanos, e de crianças vestidas de anjo. Uma grande carreta sai da Capela de Santa Teresa d'Ávila em direção à igreja [...] de São Sebastião. A Corporação Musical de São Sebastião de Bandeirantes recebe o cortejo e os carros são abençoados. O andor é levado para o interior da igreja e tem início a Santa Missa. (Ferreira, 2009, p. 161-162)

Ao término da missa, a comunidade recebe a Sociedade Musical de São Caetano de Monsenhor Horta, que também faz a sua homenagem ao padroeiro de Bandeirantes, e a festa se encerra com um farto lanche coletivo.

No conagraçamento possibilitado pela festa, reforçam-se os laços de união da Comunidade: “conheci com o São Sebastião a importância da religião daqui e esta união que se vê, e festejar São Sebastião [por] nove, onze dias, todo mundo tá ali, tudo que quiser e limpeza e ajuda, assim, em dinheiro, com serviço, tudo, a comunidade tá em peso ali ajudando, é isso, não tem discriminação de quem é quem, é todo mundo”. E vários integrantes consideram ser este o maior desafio – e a maior graça que solicitam – a seus padroeiros, São Sebastião e Santa Teresa:

A Comunidades é muito acolhedora, mas falta mais união, que se tivesse união em torno, todo mundo junto, a gente teria mais proveito, como diz o padre Luiz Claudio, prá ir prá frente, mas o pouco que a gente faz já é proveitoso, porque quando um, dois querem atrapalhar, três ou quatro vêm, tomam a frente e ajuda, é, vamos seguir em frente. O que deveria ser em torno de todo mundo, porque a comunidade é pequena, mas o lugar é muito bom e tá se unindo.

Referências

BARBOSA, Waldemar A. *Dicionário Histórico-Geográfico de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1971.

BUARQUE, Virgínia. A concepção de memorial na História Religiosa. Texto a ser apresentado no 7º Seminário Brasileiro de História da Historiografia, realizado entre 12 e 15 de agosto de 2013, e constante dos Anais desse evento.

MOTT, Luiz. Feiticeiros de Angola na América Portuguesa vítimas da Inquisição. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luis, v. 5, n. 9/10, jan./dez. 2008. Disponível em <http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_content&view=article&id=280&catid=68&Itemid=114>

CERTEAU, Michel Apud: BUARQUE, Virgínia. A concepção de memorial na História Religiosa. Op. Cit. Tradução realizada pela professora Virgínia Buarque.

FERREIRA, Lorene Dutra Moreira e; FERREIRA, Luiz Roque. *Festas religiosas: uma manifestação cultural de Mariana*. Ouro Preto: ETFOF, 2009.

A FÉ EM DEUS E A QUESTÃO DO MAL: A BUSCA DE NOVAS NARRATIVAS PARA UMA POSSÍVEL CONCILIAÇÃO

Arlindo José Vicente Junior*

Resumo: O tema do presente trabalho refere-se ao mal nas suas relações com a finitude, o sofrimento, a morte e a injustiça que representa, ainda hoje, um grande obstáculo para a fé em Deus. O mal é um absurdo e a sua justificação racional parece ser algo impossível a partir do postulado do Deus bom e criador. O mal é experimentado como uma questão de ordem especulativa existencial, ele é um enigma que provoca mal-estar, é aquilo que não deveria ser. Objetiva-se com este trabalho, estudar a questão da fé em Deus e a existência do mal, verificando se existe a possibilidade de conciliarmos esses dois aspectos da vida humana e que novas narrativas esta conciliação exige. O objetivo é descobrir uma nova narrativa que possa impelir ao engajamento na luta contra o mal por meio da ética. O referencial teórico utilizado é o cruzamento entre o pensamento de **Juan Antônio Estrada** (A impossível teodicéia: A crise da fé em Deus e o problema do mal) e **Paul Ricoeur** (O mal: um desafio à filosofia e à teologia). Como aponta Juan Antônio Estrada, o mal sendo um problema sem solução teórica, é possível pensar a luta contra o mal desde a perspectiva ético-cristã, ou como nos afirma Ricoeur com a Regra de Ouro: viver bem consigo mesmo, com os outros, nas instituições justas.

Palavras-chave: Ética; Fé; Mal; Teodiceia.

Introdução

O tema do presente trabalho refere-se à questão do mal nas suas relações com a finitude, o sofrimento, a morte e a injustiça que representa, ainda hoje, um grande obstáculo para a fé em Deus. O mal é um absurdo e a sua justificação racional parece ser algo impossível a partir do postulado do Deus bom e criador. O mal é experimentado como uma questão de ordem especulativa existencial, ele é um enigma que provoca mal-estar, é aquilo que não deveria ser.

Objetivou-se com esta comunicação estudar a questão da fé em Deus e a existência do mal, verificando se existe a possibilidade de conciliarmos esses dois aspectos da vida humana e que novas narrativas esta conciliação exige. Trata-se de tentar descobrir

* Licenciado em Filosofia. Graduação em Teologia em andamento na PUC Campinas. Pesquisa financiada pelo CNPq a partir do Programa de Iniciação Científica da PUC-Campinas. E-mail: arlindo.jvj1@puccampinas.edu.br

possíveis e eventuais *novas narrativas* que possam impelir à luta contra o mal por meio da ética e do engajamento cristão.

1. A questão do mal

O mal em nosso mundo secular e na sociedade plural pode significar um obstáculo para fé em Deus. De acordo com ESTRADA, a sua justificação racional por meio da tríplice postulação da teodiceia está fadada ao fracasso, sendo insuficiente para dialogar com o mundo contemporâneo. Assim, diante inevitabilidade da sua existência e das suas consequências, sofrimento, morte e injustiça, como conciliar, então, a questão do mal com a fé em Deus?

2. Entender o que é a teodiceia

“Historicamente, a teodiceia surge como tentativa de conciliar a existência de Deus com a do mal, tornando-o compreensível à razão. A ideia é justificar racionalmente a afirmação de Deus, apesar do obstáculo representado pelo mal” (ESTRADA, 2004, p. 32)

Assim, a teodiceia foi a tentativa racional de conciliar por meio da linguagem religiosa a existência de Deus com a existência do mal, a partir da sua tríplice postulação de que “Deus é todo poderoso e existe”, “Deus é absolutamente bom”, contudo “o mal existe”.

3. O que significou o fracasso da teodiceia, anunciado pela obra de ESTRADA

Mesmo após as postulações da teodiceia que surgiram num contexto histórico de visão ordenada e racional do universo marcado pelo otimismo do progresso e da emancipação humana, a História ao longo de sua existência foi testemunha de inúmeros acontecimentos que poderiam justificar o fracasso da teodiceia, uma vez que o mal apresentou inúmeras faces terríveis, tanto no âmbito metafísico quanto moral e físico.

J.A.ESTRADA cita várias vezes em sua obra, dois exemplos desta manifestação do mal e sua relação com o sofrimento, a morte e a injustiça: o acontecimento histórico do terremoto de Lisboa ocorrido em 1º de Novembro 1755 que dizimou inúmeras vidas, destruindo a cidade lusitana por causa do abalo sísmico seguido de incêndios e inundações, como a maior tragédia do povo português – retratado por inúmeros artistas e suas pinturas. E ainda, Auschwitz, símbolo de terror, genocídio e do holocausto que exterminou, de forma injusta, milhares pessoas, em sua maioria judia – retratadas pelas fotografias sombrias que funcionam como testemunhas históricas do horror que o ser humano por causar a si mesmo.

Anunciou-se o fracasso da teodiceia, por não ter sido possível compreender a origem do mal atribuído a Deus, mesmo após a criação dos mitos, das teorias, das narra-

tivas, etc. que tentaram salvaguardar a imagem de Deus bondoso diante do mal. E mais, não foi possível nem estancar, interromper, ou cessar o mal, uma vez que este continua existindo e assolando a existência humana mesmo após a sua postulação racional da teodiceia desde o pensamento de Leibniz – que cria o conceito, passando por seus contestadores mais evidentes destacados pela obra analisada: Voltaire, Kant e Nietzsche, dentre outros.

4. Não negar a importância da teodiceia

Não podemos negar a importância da teodiceia que possibilitou pensar a questão do mal e abrir caminhos para seu entendimento, embora não tenha encontrado uma resposta racional, nem mesmo tenha encontrado uma solução definitiva. Mas a teodiceia possibilitou apresentar possíveis reflexões acerca do tema, suscitando soluções práticas (por meio da ética e do engajamento cristão, como veremos a seguir) contra a sua possível manifestação no humano, principalmente, ao mal que podemos causar ao outro.

É importante destacar que a teodiceia significou uma importante tentativa de compreender o mal em suas dimensões metafísica (inerente à contingência humana, moral), moral (o mal que o homem pode causar utilizando-se de sua liberdade e de sua razão) e física (dor, sofrimento, padecimento, mal-estar).

A dificuldade para a teodiceia surgiu quando esta tríplice problemática foi associada a Deus pela filosofia ocidental, ou seja, atribuir-lhe a origem do mal.

5. Diante da impossibilidade da teodiceia, buscar novas narrativas para uma possível conciliação ente a fé em Deus e a existência do mal

Tendo compreendido o que é a teodiceia e em que consistiu o anúncio de seu fracasso, é hora de buscarmos novas narrativas para a conciliação entre a fé em Deus e questão do mal - anunciado como objetivo deste Trabalho. Entretanto, é preciso superar o discurso que muitas vezes emperra a reflexão e a ação na luta contra o mal, e compreender que o ser humano também é o responsável pela existência do mal, uma vez que ele pode ser ao mesmo tempo, o agente e o paciente da ação. São quatro as ideias que podemos apresentar como novas narrativas na luta contra o mal, sendo que a última ideia transforma-se em conclusão desta comunicação.

5.1. Crer em Deus apesar do mal (RICOEUR e TORRES QUEIRUGA)

Primeiramente, partimos do pensamento de Paul Ricoeur, em sua obra “*O mal: um desafio à filosofia e à teologia*”, que nos convida a acreditar em Deus *apesar* do mal (1988, p. 51), ao citar o exemplo de Cristo na cruz, uma vez que ao olharmos para “a teologia da cruz de Jesus, segundo a qual o próprio Deus morreu em Cristo” (1988, p. 52), temos

que continuar crendo em Deus *apesar* do mal, continuar com a nossa existência na condição humana em sua totalidade *apesar* da inevitabilidade do mal que eventualmente pode nos assombrar e, por fim, contribuindo com as ações para a não existência do mal para si e para os outros.

Quando o mal vem acompanhado de sofrimento, devemos mesmo assim descobrir as razões para crer em Deus sem ter a necessidade de explicar a origem do sofrimento. “O sofrimento é somente um escândalo para quem compreende Deus como a fonte de tudo o que é bom na criação, incluindo a indignação contra o mal, a coragem de suportá-lo” (RICOEUR, 1988, p. 51). Assim, a indignação contra o mal, a meu ver, nos impele a agir sempre contra ele, criando condições de não violência de nossa parte para com os outros por meio de nossas ações, evidenciando assim a coragem para suportar o mal com todas as nossas limitações e fraquezas.

Diante da inegável existência do mal no mundo e da necessidade de lhe apresentar uma solução prática, surge o pensamento de Andreas Torres Queiruga. A presença do mal não invalida a existência divina. A questão para Queiruga “é saber se o mundo e a vida valem a pena, apesar do mal que os impregna” (ESTRADA, 2004, p. 232, grifo nosso). Segundo Queiruga, não há a necessidade de ficarmos parados diante da questão do mal, nos perguntando sobre o seu sentido ou ainda sobre a sua finalidade. O mal sendo inevitável, dispensa justificção e a sua manifestação não deve ser um obstáculo para a fé em Deus, mas um motivo para projetar a nossa ação contra ele.

5.2. Mudança de perspectiva de “o que é o mal?” para “o que podemos fazer contra o mal?” (RICOEUR)

Diante desta proposta de Ricoeur que transfere o foco do pensamento sobre o mal, é apresentado um pensar diferente, que a meu entender, muda o eixo do pensamento que sempre se preocupou em descobrir a sua origem, esquecendo-se muitas vezes, para onde este mal se manifesta: a ação humana. A preocupação com a origem explorada em demasiado pela teodiceia que tentou, por meio da narrativa das três postulações, conciliar a existência de Deus com a do mal, tentando tornar essa existência compreensível à razão.

5.3. O que podemos fazer contra o mal? Ricoeur e a regra do ouro

Para Ricoeur, o mal é sinônimo de violência. Pela ação ética e política é possível apresentar um caminho paliativo para diminuir este mal que nos arrasa, por meio da *não violência* afirmada pela regra de ouro ricoeuriana que consiste em “visar à vida boa, com e para o outro, nas instituições justas”, presente essencialmente em sua obra “O si-mesmo como um outro” (1991). Com o estudo desta obra, é possível apresentar algo contra o mal, não mais em sua ordem especulativa, mas sim no plano da ação, da ética.

A Regra de Ouro pode ser entendida como regra da reciprocidade entre as pessoas, da alteridade entendida como o ser o outro, colocando-se no lugar do outro, ou até mesmo, constituindo como pessoa *um outro*. Eis então, a contribuição que o estudo ricoeuriano pode trazer, o melhor entendimento acerca do humano e de suas relações consigo mesmo e com os outros nas instituições justas: ação que somos interpelados a desenvolver para tornar a sociedade mais justa e, portanto, mais humana, tendo as relações pautadas pela estima do outro como um *si-mesmo* e a estima de si mesmo como um outro.

Quando pensamos na manifestação do mal que citamos, as atrocidades cometidas em Auschwitz, torna-se urgente resgatar a ideia de respeito entre as pessoas, desenvolvendo a noção de alteridade, de um *si mesmo* que consegue enxergar-se no outro e vice-versa.

Conclusão

O que podemos fazer contra o mal? **Estrada** apresenta o engajamento cristão. No último capítulo de sua obra, em que explora com afinco a questão do mal como sendo um problema e crise para a fé em Deus, Juan Antonio Estrada aponta o engajamento cristão na luta contra o mal, tendo ele se apresentado como um problema sem solução teórica. Em sua opinião, “O fracasso da teodiceia não significa que a religião seja incompetente, e muito menos inútil na abordagem do mal. O cristianismo pode oferecer uma proposta de sentido logicamente consistente e racionalmente justificável, bem como uma práxis coerente contra o mal” (ESTRADA, 2004, p. 379).

Respalado pelo não êxito da tentativa de primeiro encontrar em Deus e depois no humano um “culpado” para o problema do mal, perguntemo-nos: quais são as possíveis narrativas que se sustentam na luta contra o mal? “Antes de acusar Deus ou de se especular sobre a origem demoníaca do mal no próprio Deus, atuemos ética e politicamente contra o mal” (RICOEUR, 1988, p. 48-49), sugere Paul Ricoeur. Do ponto de vista cristão, o anúncio do Reino de Deus como centro da mensagem e da práxis de Jesus é a sua resposta na luta contra o mal. A situação de abandono que a teodiceia e seu fracasso causou ao homem, encontrou em Jesus e em sua atuação salvífica, o anúncio do Reino e sua práxis, o seu preenchimento: Jesus veio para os pecadores, marginalizados, sofridos, aqueles que padecem algum tipo de mal.

O exemplo de Cristo que viveu em meio ao mal, o experimentou de forma injusta, imerecida e de maneira atroz com a sua crucificação, mas que mesmo assim revelou o Reino de Deus com sua vida, deve impulsionar o engajamento dos cristãos na luta contra o mal. Para vencermos esse embate de maneira prática, por meio de nossas ações, somos sustentados pela esperança cristã “que, dia após dia, nos mantém a caminho. (...) Esta grande esperança só pode ser Deus, que abraça o universo e nos pode propor a dar aquilo que sozinhos não podemos conseguir” (BENTO XVI, 2007).

O encontro pessoal com Deus, revelado nos gestos, na Palavra e nas ações salvíficas de Jesus Cristo, mantém o cristão a caminho, levando a cabo a sua existência, com a esperança de que é possível vencer a manifestação do mal com a sua presença cristã no mundo apesar da existência do mal.

E termino destacando o pensamento de ESTRADA acerca do cristianismo na luta contra o mal: “O cristianismo concita o homem a confiar em Deus e a transcender o mal, mediante a fé e a solidariedade para com as vítimas, colocando em risco a própria vida”. (2004, p. 434)

Referências

BENTO XVI. **Carta Encíclica Spe salvi sobre a Esperança Cristã**. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_po.html. Acesso em 14 Jun 2013

ESTRADA, Juan Antonio. **A impossível teodiceia: a crise da fé em Deus e a questão do mal**. São Paulo: Paulinas, 2004

RICOEUR, **O mal: um desafio à filosofia e à teologia**. Campinas: Papyrus, 1988

_____. **O si-mesmo como um outro**. Campinas: Papyrus, 1991

_____. Entre filosofia e teologia I: A Regra de Ouro em questão. In: RICOEUR, Paul. **Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996, p.174-180

VIOLÊNCIA SIMBÓLICA: ENTRE A REALIDADE DA CULTURA PARAIBANA E O IMAGINÁRIO RELIGIOSO DO SEU DISCURSO MIDIÁTICO

Silvia Silveira*

Resumo: *Por um viés sócio antropológico, as religiões são sistemas culturais estruturados por sistemas simbólicos capazes de comunicar sentidos e estabilizar representações das propensões e relações em sociedade, de inculcar e legitimar disposições nos indivíduos, de acordo com a apropriação do capital cultural, dos bens religiosos, materiais e simbólicos, significações coletivamente plausíveis em uma cultura. A transferência deste capital cultural pode repercutir a mítica divisão entre o mundo natural e o mundo social, integrando e, ao mesmo tempo, operando uma distinção entre os atores sociais de uma dada realidade, segundo sua visão cosmogônica e cosmológica. Sendo importante o papel da mídia na disseminação do capital cultural, muito ativa contemporaneamente, propõe-se aqui a análise de discurso de um programa popular transmitido pela TV paraibana. Serão analisadas imagens, relatos e opiniões que reproduzem em si as históricas relações de poder entre os sexos, representações sociais de gênero que se amparam no imaginário religioso, em especial os discursos da figura heroica assumida pelo apresentador. Verificar-se-á que o discurso midiático tem em si o potencial de equipamento de influência, constituição e manutenção das representações de gênero por um sistema cultural, bem como se tornou portador e propagador da normalização e plausibilidade da violência simbólica patriarcal, para restauração da ordem nesta dinâmica social.*

Palavras-chave: *Gênero. Mídia. Imaginário religioso. Violência simbólica.*

Introdução

A mídia contemporânea, como veículo de transmissão instantânea através do vídeo, explodiu uma nunca antes vista comunicação e difusão das imagens que, para além da “galáxia de Gutenberg, pelo reino onipresente da informação e da imagem visual teve consequências cujos prolongamentos são apenas entrevistos pela pesquisa.” (DURAND, 2002, p. 32). Este autor nos diz que existe uma manipulação icônica pelos meios difusores de imagem – a mídia – com o objetivo apenas de distrair seus receptores; não obstante, os

* Acadêmica na licenciatura em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba – UFPB. A temática desta proposta é integrante de pesquisa realizada através do Programa de Iniciação Científica PIBIC-2012, orientado por Fernanda Lemos, docente nesta instituição. Estudante no Núcleo de Pesquisas Socioantropológicas da Religião e de Gênero, da Universidade Federal da Paraíba – UFPB. E-mail para contato: sas.ufpb@gmail.com

pesquisadores não permanecem mais alheios a estes fenômenos provocados pela imagem, pelo imaginário e suas produções.

Orientando-nos aqui pelo ideal político de laicidade e observando as relações entre uma possível violência simbólica impetrada por discursos que se pautam em elementos simbólico-religiosos e os usos ideológicos que fazem os sujeitos que deles se apropriam, procuramos em nosso trabalho verificar a dialética social entre as produções da atividade midiática como “fábrica” de sentidos que são refletidos na constituição e manutenção de uma realidade social.

No caso específico deste tipo de discurso analisado, ele carrega em si o fenômeno social da violência de gênero, especialmente a violência contra a mulher, como natural na ética de seus emissores e telespectadores, uma vez que são internalizados culturalmente os papéis sexuais biologicamente instituídos genericamente, processo no qual o imaginário religioso dos agentes envolvidos tem influência significativa.

Os fenômenos do religioso e do imaginário são hoje considerados, a partir de um entendimento sociológico da ciência, como constituintes e comunicadores do saber humano adquirido em seu trajeto antropológico. No contexto acadêmico de ciência e racionalidade pós-moderna, os estudos destes fenômenos são importantes para o reconhecimento do indivíduo em sua totalidade, bem como da cultura que o envolve: sistemas e instituições que concorrem para sua formação, valorizando-se os signos da comunicação no cotidiano.

O imaginário religioso da TV e a estrutura simbólica do discurso midiático religioso: sistema cultural concorrente na estruturação das representações sociais de gênero em uma sociedade

A psicologia das profundezas e a descoberta do inconsciente foram essenciais para os estudos do imaginário, conector obrigatório para formar uma representação. Afirma-se que “todo pensamento humano é uma re-presentação, isto é, passa por articulações simbólicas” (DURAND, 2002, p. 41).

A concepção em que nos pautamos para tratar aqui religião como objeto é, entretanto, socioantropológica, pois relaciona ao poder simbólico do imaginário sua incorporação na estruturação da realidade, em seu caráter sociocultural de:

Sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 2011, p.67).

A força sobrenatural da religião não está em eventos metafísicos, mas na capacidade que ela exerce em sociedade, de acordo com sua potencial *coercividade fundamental* de constituir uma *segunda natureza*, capacitando o sujeito na sua dinâmica conflituosa

e finita, na representação de papéis em sua realidade social objetiva. Dramas individuais são exteriorizados, podendo se tornar reconhecidos e legitimados, coagidos, controlados ou impedidos, segundo os padrões desenvolvidos e naturalizados pela socialização no seu trajeto histórico-cultural, na dinâmica de sua *dialética social*, imbuída de apoteoses e teodiceias. (BERGER, 1985, pp. 24-27).

Considerando que o poder do discurso religioso inculca nos sujeitos que seus símbolos são concepções absolutas, revelando representações sociais de sua realidade, aqui observamos como se inserem e se reproduzem estes sistemas simbólicos em representações sociais, sem estar em questionamento o corpo doutrinário da religião:

Para compreendermos a religião não basta compreendermos as formas simbólicas de tipo religioso nem sequer a estrutura imanente da mensagem religiosa ou do corpus mitológico, como os estruturalistas: trata-se de observar, portanto, os produtores da mensagem religiosa, os interesses específicos que a animam, as estratégias, como a excomunhão, que empregam na luta. (BOURDIEU, 2007, p. 157).

No que diz respeito à teoria das representações sociais, ela se dá na coletividade. O sucesso ou fracasso da representação estará condicionado à forma de socialização que os indivíduos atingiram no seu processo de apreensão do imaginário, que comporta também a realidade social, não estando em desacordo com ela. Toda literatura, modos e comportamentos estruturados por sistemas simbólicos, inclusive as religiões, são fabricações do fazer humano que reforçam sua utilização e manifestação, suas significações nos mais variados âmbitos, aspectos e campos do saber, sendo, portanto, “infraestruturas específicas da história humana” (BERGER, 1985, p. 186).

Entendemos o campo religioso como o lugar complexo onde um determinado capital cultural estruturado por gênese social se converte em manifestações no cotidiano das relações sociais, verdades últimas e reais para aqueles imersos nas relações de poder, anódinas para os agentes – quem estabelece as ligações, as relações, as correspondências.

As relações de poder são também baseadas na divisão biológica por sexo, as relações de gênero. “Gênero e religião são interdependentes” (LEMOS, 2007, p. 51), uma vez que a força simbólica proveniente do imaginário religioso é influente no estabelecimento arbitrário da constituição do poder entre os campos de forças sociais:

Como um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas, o gênero implica quatro elementos inter-relacionados: em primeiro lugar, os símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações simbólicas (e com frequência contraditórias) – Eva e Maria como símbolos da mulher, por exemplo, na tradição cristã ocidental – mas também mitos de luz e escuridão, purificação e poluição, inocência e corrupção. (SCOTT, 1995, p. 86).

Considera-se aqui a força simbólica do discurso em questão como “fragmentação preestabelecida da realidade, uma classificação das pessoas e coisas que a compreendem, que faz algumas delas visíveis e outras invisíveis” (MOSCOVICI, 2011, p. 31). O dis-

curso midiático religioso, por conter tais fragmentos, torna suas representações sociais estímulos orientadores na relação entre indivíduo e o mundo social, porque a televisão já foi definida “como constituída e constituidora da cultura e do social” (ROCHA; SANT’ANA, 2010, p. 361). Age, então, dialeticamente como veículo produtor de sentidos, como ordenadora das instituições socioculturais, tornando-se em si mesmo uma instituição, um sistema cultural legitimante:

Os sentidos veiculados por ela dizem respeito à coletividade, penetram o âmbito público e privado e interpelam as instituições sociais. Dessa forma, a televisão em si mesma é uma instituição, pois suas ações estão disseminadas nos diversos campos da realidade, seus produtos são responsáveis por produção de sentidos e ela influi e é influenciada pelo ordenamento do contexto social. (idem, pp. 361-362).

Assim, os símbolos religiosos dos discursos midiáticos são considerados dinamicamente estruturantes da realidade sociocultural e seu imaginário, na medida em que propõem significâncias mantenedoras dos padrões de comportamento, de acordo com a influência do seu poder simbólico de constituição, manutenção e instituição das crenças compartilhadas sobre as relações de poder. Explica-se que “o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 2001, p. 8). Os sistemas simbólicos são instrumentos que “só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados” (idem, p. 9), e assim, cumprem um papel violento em:

Sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a “domesticação dos dominados” (idem, p. 11).

As veiculações ancoradas por representações sociais¹ de valores familiares são diretamente ligadas às representações sociais de gênero, presentes no discurso midiático de TV regional, segundo sua influência religiosa. Refletem o cotidiano do senso comum, que é também uma:

Forma de conhecimento, socialmente elaborada e compartilhada, com um objetivo prático, e que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social. Igualmente designada como saber de senso comum ou ainda saber ingênuo, natural, esta

¹ Utilizamos o conceito da teoria das representações sociais como formas de conhecimento geradas pelas mais diversas visões de desenvolvimento cultural, pela realidade objetiva própria de indivíduos que pertencem a grupos ou estratos sociais em suas “conversações cotidianas menos reprimidas” (MOSCOVICI, 2011, p. 181), pertinentes à história de adaptabilidade nesta realidade. São reproduzidas, acumuladas e transmitidas de geração em geração, em geral antecipando-se à possibilidade da apreensão subjetiva por processo cognitivo, como o fazem as instituições. O discurso produzido então atua como reprodutor das representações sociais porque reflete e comunica sobre uma realidade objetivada. No caso do discurso midiático, os temas abordados são seletivamente organizados e comunicados, segundo o que é relevante para o público a quem se dirige, em sua realidade, implicando na ancoragem de valores.

forma de conhecimento é diferenciada, entre outras, do conhecimento científico. Entretanto, é tida como um objeto de estudo tão legítimo quanto este, devido a sua importância na vida social e à elucidação possibilitadora dos processos cognitivos e das interações sociais. (JODELET, 2001, p.22).

Assim definido e significado o imaginário religioso da TV como o discurso midiático religioso em que se incorporam os sentidos de uma violência simbólica, analisar-se-á a seguir que a linguagem e o capital cultural simbólico-religioso na TV da Paraíba, constitutivas do imaginário religioso que se relaciona ao nível de realidade social desta cultura, comunica suas representações sociais interpeláveis pela categoria de gênero.

As estatísticas apontadas em caderno complementar dos estudos publicados no Mapa da Violência 2012 sobre homicídio de mulheres (WAISELFISZ, 2011, p. 7), demonstram que a Paraíba ocupa um preocupante quarto lugar na distribuição deste tipo de crime por unidade federativa: enquanto a média nacional é 4,4 em 100 mil mulheres para o ano de 2010, a Paraíba registra 6,0.

Análise do discurso midiático: o poder simbólico-religioso no estabelecimento das representações sociais de gênero, no imaginário da TV sobre o matrimônio

Para estudar o meio de comunicação em sua produção e reprodução de discursos, nos valem da análise crítica do discurso (ADC). Julgamos adequada tal escolha, por esta se apresentar como modelo teórico-metodológico que “procura estabelecer um quadro analítico capaz de mapear a conexão entre relações de poder e recursos linguísticos selecionados por pessoas ou grupos sociais.” (RAMALHO; RESENDE, 2004, p. 185-186).

Escolhemos o PCV em nossa análise, por sua característica de popularidade entre os paraibanos da capital João Pessoa. Apresenta facilitada acessibilidade e visibilidade por diversas camadas e categorias sociais, em razão de seu horário de transmissão ser capaz de atingir uma amplitude considerável de público. Vai ao ar de segunda a sábado, ao meio dia, podendo ser visto por crianças, adolescentes, adultos, idosos, estudantes, profissionais em horário de almoço, donas-de-casa.

Ademais, nossa escolha por este programa decorre de sua filiação a um grupo midiático religioso cristão (neo)pentecostal. Sua transmissão é realizada pela Rede Correio TV – João Pessoa, gerida pelo Sistema Correio, “um dos maiores grupos de Comunicação do Nordeste com 26 veículos de comunicação: dois jornais impressos, duas emissoras de TV’s sendo uma TV afiliada à Rede Record.” (SISTEMA CORREIO, 2013). A Record, rede aberta de televisão, é de propriedade de Edir Macedo, bispo na Igreja Universal do Reino de Deus, adquirida em 1989 e transformada em “rede nacional em expansão, cujas programação e administração foram reestruturadas com os recursos da igreja.” (MARIANO, 2005, p.67).

O que se segue é a transcrição de um quadro do PCV que foi ao ar no dia 24-09-2012 (vinte e quatro de setembro de dois mil e doze)². Os atores do discurso são: o apresentador (A1), o repórter (A2) e a mulher (A3), apresentada primeiramente como uma jovem de 20 anos baleada na cabeça.

(A1) diz: “Brincadeira... negócio de brincar com revólver não dá certo. O cara tem que brincar de dar *chêro* na esposa dele. Mas não, ele foi brincar com a esposa de atirar, de pegar o revólver, enrolar o cano, aquela roleta russa. Deixou uma bala no tambor, roda e *pá!* – se não tiver a bala, sorte, se tiver, lascou. Ô, brincava de dar um beijo na mulher, meu. Mas... graças a Deus ela sobreviveu! Ela recebeu alta graças a Deus! [...] Meu amigo, tem certos tipos de brincadeira que não é pra brincar. Ela recebeu alta, graças a Deus. E ela conversou com o repórter aqui do Correio Verdade [...] com exclusividade. coloca aqui na tela pra todo mundo ver: ela sobreviveu, já saiu do hospital, graças a Deus. Vai!”

(A2) diz: “[nome da jovem] é aquela jovem que foi baleada na cabeça por um tiro acidental disparado pelo próprio esposo. Segundo informações, ela recebeu um tiro na cabeça e foi socorrida pelo próprio marido para o hospital de emergência e trauma. E ela vai contar o que aconteceu com ela e fazer um pedido e dizer como tudo aconteceu e por quê? Porque ela está querendo a liberdade do marido.” [imagens do marido são mostradas enquanto (A2) pronuncia seu discurso. São alternadas imagens do marido e de (A2), sentado no sofá e narrando o acontecido]

[...]

(A3) diz: “Eu tô aqui porque deus me deu um livramento, provou que ele existe.”

(A2) diz: “Você disse a mim que queria fazer um pedido, fazer um pedido, um apelo às autoridades, à sociedade paraibana, a todo mundo na Paraíba que está te ouvindo.”

(A3) diz: “Eu queria que a justiça soltasse ele, porque eu não tô aguentando mais [...] (a fala torna-se incompreensível por causa do choro). Dizem que vão soltar ele e não soltam, todo dia. Ele não teve culpa”. (FAMÍLIA pede liberdade..., 2012).

Outras pessoas são mostradas. Uma segunda mulher (A4) é entrevistada pelo repórter, apresentada como a dona da casa onde mora o casal. São mostradas outras cinco pessoas, cujos relacionamentos com o casal não são explicitados, todas emitindo pareceres favoráveis ao marido. No total, a imagem captura seis sujeitos: três jovens e três mulheres.

(A4) diz: “Todo mundo da família perdoou ele. Sabe que não foi porque quis, né. A gente tá ajudando a ele sair de lá. O pai dela, eu, os tio, as tia, todo mundo tá a favor dele”.

(A2) diz: “Todo mundo aqui tá querendo a soltura do rapaz”.

(A4) diz: “A gente quer que ele se solte, porque ele não teve culpa, e a família tá toda a favor dele, a favor a ele”. (FAMÍLIA pede liberdade..., 2012).

² FAMÍLIA pede liberdade do homem preso por atirar acidentalmente na mulher. Correio Verdade: João Pessoa, 24 setembro, 2012. Programa de TV.

Volta-se ao apresentador (A1). Este pede que na tela seja mostrado o marido, enquanto estava algemado, chorando copiosamente. Então comenta:

(A1) diz: Graças a Deus que ela sobreviveu. Graças a Deus. E ela chora dizendo que perdoa o marido. Eu não vou comentar: preste atenção! Vou deixar aqui pra você assistir, tirar as conclusões: ela assume, ela diz que ela pegou o revolver, diz que perdoa... que ele não tem nada a ver [...] poderia estar morta, poderia estar enterrada já, não é verdade? Coloca ela aí, dizendo que perdoa, quer o marido de volta, e que AMA ele, ela morre de amor, ela quer ele, quer porque quer, bota aí... (e colocam a parte do choro, incompreensível)". (FAMÍLIA pede liberdade..., 2012).

Embora (A1) diz que não vai comentar, ele comenta com veemência, e não brevemente, antes de chamar novamente a imagem piedosa da esposa chorando copiosamente, já anteriormente mostrada, congelada e em seguida novamente reproduzida. Após o seu discurso que coloca a mulher como responsável e vítima de seu próprio ato, frisa que ela não responsabiliza o marido de forma alguma: o importante é que ela já o perdoou, é que ela morre de amor. A imagem que (A1) resgata, mais uma vez, após suas palavras, é a da mulher chorando como uma criança, tal sonoridade impossibilitando a compreensão de suas palavras. Já vimos que o campo religioso constitui um universo simbólico, logo, um veículo de poder capaz de construir e manter a realidade social, qual seja a agência instituída aí para tal. "A religião representa o ponto nevrálgico para onde convergem as relações de poder estabelecidas no nível simbólico e imaginário, por aglutinar a essencialidade da existência humana." (ALMEIDA, 1994, p. 59).

No imaginário religioso só há duas formas de representação, ou masculino ou feminino, revelando-se assim como elemento fundamental nas sociedades para a construção e manutenção das representações: "a crença no mundo sobrenatural, o controle da sexualidade, os arquétipos religiosos ditando normas de pureza e mansidão sempre normatizaram o comportamento social, com maior ênfase no sexo feminino." (idem, p. 59).

Neste nosso estudo de caso, percebemos o apresentador (A1) faz seu público apontar para o Estado e seus aparatos (polícia, prisão) como aqueles com o poder de fazer esta mulher parar de chorar. A teórica feminista De Barbieri (1993) destaca que os mais nobres sentimentos de afeto, ternura e amor podem revestir uma subordinação invisível que persiste no desenvolvimento da dominação dos homens sobre as mulheres. O poder da autoridade não se manifesta apenas pelo Estado ou aos aparatos burocráticos. Nas palavras da autora:

la subordinación que afecta a todas o casi todas las mujeres es una cuestión de poder, pero éste no se ubica exclusivamente en el Estado y en los aparatos burocráticos. Sería un poder múltiple, localizado en muy diferentes espacios sociales, que puede incluso no vestirse con los ropajes de la autoridad, sino con los más nobles sentimientos de afecto, ternura y amor. (De Barbieri, 1993, p. 2).

O apresentador (A1) frequentemente busca sua legitimação em deus, se utilizando de expressões como sangue de Jesus tem poder, deus me deu um dom. Ele se pretende um herói que pode se utilizar da violência, em defesa de seu povo: "eu tô aqui pra defen-

der o povo da Paraíba - se não trabalhar certo... o cacete vai comer!”³, caracterizando o carisma de sua autoridade pessoal, em favor da manutenção de um *modus operandi* a ser seguido pelos indivíduos paraibanos. Este carisma é carregado de afetividade, além do autoritarismo, estabelecendo seu domínio do discurso. No aspecto religioso isso pode se dar através da ideia de salvação por um representante do sagrado, de um líder carismático, segundo a tipologia weberiana de dominação:

então baseia-se o poder de mando em *autoridade pessoal*. Esta pode encontrar seu fundamento na tradição sagrada, isto é, no habitual, no que tem sido assim desde sempre, *tradição* que prescreve obediência diante de determinadas pessoas, ou, ao contrário, pode basear-se na entrega ao extraordinário; na crença no *carisma*, isto é, na revelação atual ou na graça concedida a determinada pessoa - em redentores, profetas e heroísmo de qualquer espécie. (WEBER, 1999, p. 198).

No nosso estudo de caso emblemático, através do apresentador carismático, o discurso midiático religioso funciona como instrumento de apelação a toda a sociedade paraibana para se compadecer da dor da mulher, como possível forma de pressionar por uma solidariedade à família, para que as entidades civis abrandem os dispositivos de direito que foram acionados contra o homem, através da mobilização emocional do público. Reforça em seu discurso que a mulher assume que foi ela quem pegou a arma, inclusive.

A fala carismática do apresentador, enquanto expositor e comentarista dos conflitos sociais, revela e endossa as representações sociais de gênero que se alicerçam no discurso religioso para legitimar as relações de sexo estabelecidas aí categoricamente pela dominação do símbolo da família, patriarcal e matrimonial⁴ – porque dá visibilidade maior ao homem, ao marido, ao “chefe-de-família”. A falta do homem na casa, sentida pela mulher, familiares e senhorio – afetivo-sócio-econômica – é o que constrói a notícia, enquanto a violência contra a mulher é tida como brincadeira, acaso, irrelevante mesmo para a sociedade.

Conclusão

Em nossa análise a partir da sociedade paraibana, observamos que o discurso midiático é permeado por uma linguagem religiosa que legitima as regularidades de sua dinâmica social. Utilizando-se do poder simbólico ancorado no imaginário das represen-

³ CRIANÇA DE DOIS ANOS PRESENCIA A MÃE SENDO ASSASSINADA NO BAIRRO DO CRISTO. Correio Verdade: João Pessoa, 09 outubro, 2012. Programa de TV.

⁴ Esta notação vem dos sistemas de pensamento e entendimento do século XVIII europeu, pelo filósofo que tentou racionalizar a natureza humana: “Na sociedade matrimonial, o sexo masculino tem primazia sobre o feminino, e por isso é o marido quem primeiro chama nossa atenção; e, quer o consideremos diretamente, ou cheguemos a ele apenas após passar por objetos relacionados, o pensamento se detém sobre ele com maior satisfação e chega até ele com maior facilidade que até sua consorte” (HUME, 2009, p. 342).

tações de família circumspecta ao patriarcado matrimonial, através do carisma e da afetividade simbólico-religiosa, o emissor confere significado e plausibilidade à violência.

O discurso midiático religioso coaduna as relações de poder entre os sexos como legitimador da violência simbólica: protagonistas carismáticos comunicam em senso comum as representações sociais de gênero, absorvidas e reproduzidas naturalmente pelo coletivo, herdadas, ancoradas e transmitidas pelos atores e agentes sociais envolvidos.

O processo histórico que pode desvelar como se deu a reprodução social do capital cultural no contexto paraibano não foi contemplado neste estudo, que não explicita como se formaram as representações sociais de gênero e de família permeadas pelo imaginário religioso nesta cultura.

Referências

- ALMEIDA, Jane Soares de. Mulheres, educação e religião: as interfaces do poder numa perspectiva histórica. *Mandrágora*, v.1, n.1, p. 52-63, 1994.
- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Tradução Fernanda Tomaz. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- _____. *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- CARVALHO, Carlos Alberto de. Premissas para o tratamento teórico-metodológico do acontecimento apanhado pela trama noticiosa. In: BRAGA, José Luiz; LOPES, Maria Immacolata Vassalo de; MARTINO, Luiz Claudio (orgs.). *Pesquisa empírica em comunicação*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 341-359.
- CRIANÇA DE DOIS ANOS PRESENCIA A MÃE SENDO ASSASSINADA NO BAIRRO DO CRISTO. *Correio Verdade*: João Pessoa, 09 outubro, 2012. *Programa de TV*.
- DE BARBIERI, Teresita. Sobre la categoria genero. Una introducion teorico-metodologica. *Debates en Sociología*, n. 18, Lima-Peru: Pontificia Univerdidad Catolica de Peru. p. 1-19, 1993.
- DURAND, Gilbert. *O Imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FAMÍLIA PEDE LIBERDADE DO HOMEM PRESO POR ATIRAR ACIDENTALMENTE NA MULHER. *Correio Verdade*: João Pessoa, 24 setembro, 2012. *Programa de TV*.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2011.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. 2 ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- LEMONS, Fernanda. A produção do conhecimento sobre gênero nas ciências da religião e os conflitos vivenciados pelos grupos de pesquisa na tentativa de institucionalização acadêmica. *Theologando*, São Paulo, v.1, n.1, pp. 45-58, 2007.
- JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, D. (Org). *As representações sociais*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Trad. Pedrinho A. Guareschi. 8. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

RAMALHO, Viviane C. Vieira Sebba; RESENDE, Viviane de Melo. Análise de discurso crítica, do modelo tridimensional à articulação entre práticas: implicações teórico-metodológicas. *Linguagem em (Dis)curso - LemD*, Tubarão, v. 5, n.1, p. 185 - 207, 2004.

ROCHA, Simone Maria; SANT'ANA, Guilherme Antônio. Modos de endereçamento e gênero televisivo: proposta metodológica para análise da televisão como forma cultural. In: BRAGA, José Luiz; LOPES, Maria Immacolata Vassalo de; MARTINO, Luiz Claudio (orgs.). *Pesquisa empírica em comunicação*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 361-379.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, n.2, p. 71-99, 1995.

SISTEMA CORREIO. *Rede Correio de TV*. Disponível em: <<http://www2.portalcorreio.com.br/rctv/>>. Acesso em: 9 ago. 2013.

WASELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2012: Os novos padrões da violência homicida no Brasil*. São Paulo: Instituto Sangari, 2011.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, 2. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

MULHERES ENCARCERADAS: INTERAÇÃO DA UNIVERSIDADE NA PENITENCIÁRIA COM O PROPÓSITO DE REINserÇÃO SOCIAL

Cecília Francisca dos Santos*

Resumo: *Esta comunicação refere-se às visitas na Penitenciária Feminina de Piraquara-Pr. As barreiras humanas que as separam da sociedade, impedem que sejam humanizadas, educadas, evangelizadas, que possam trilhar um novo caminho e serem protagonistas de suas vidas. O objetivo de regenerar tem como premissa, preparar as prisioneiras para a sobrevivência fora dos muros, mas esta regeneração não chega pelo acaso, e sim pela práxis da busca que está na abertura para o conhecimento humano, educacional e espiritual. A Pontifícia Universidade Católica do Paraná lançou um projeto com foco na ressocialização e reinserção social. Participam deste projeto, o gestor, coordenadores, professores e alunos de várias áreas do conhecimento. Todos determinados em deixar sua contribuição para o bem-estar destas encarceradas. Humanizar é uma dádiva, pois exige apenas uma fonte inesgotável que é o amor. O compromisso pela justiça, a reconciliação e a paz encontram a sua raiz última e perfeição no amor que nos é revelado em Jesus, o Cristo. O mistério da Trindade nos convida a viver em comunidade, porém, contemplando as diferenças.*

Palavras-chave: *Mulher. Prisão. Educação.*

1. Introdução

A partir de um convênio estabelecido entre a Pontifícia Universidade Católica do Paraná e a SEJU¹ em outubro de 2012, está sendo desenvolvido o Programa Ciência e Transcendência: educação, profissionalização e inserção social. Esta comunicação refere-se às visitas na Penitenciária Feminina do Paraná, situada em Piraquara-Pr, no último trimestre de 2012. Neste complexo, vivem 460 mulheres encarceradas e, 90 dessas mulheres não têm parentes próximos e nem recebem visitas, ou seja, de ninguém, são sozinhas. A maioria está presa por envolvimento com o tráfico de drogas. O que chama atenção é a quantidade de jovens com idade entre 18 e 29 anos. Outro dado que impressiona é o fato de que 88% são mães, e que os filhos dessas presas que têm entre 0 e 3 anos vivem neste ambiente com suas mães, sendo uma realidade preocupante. As mulheres encarceradas sofrem as mazelas que o ambiente prisional proporciona. E é visível que muitas delas não

*Bacharelada em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná– PUCPR, email: cefrsantos@bol.com.br

¹ SEJU – Secretaria Estadual de Justiça

acreditam em si próprias. Percebe-se a importância de trabalhar a aceitação de si com essas mulheres, que é o ponto de partida para iniciarem um novo modo de vida. Elas são seres humanos e cidadãs e, apesar das faltas cometidas contra a sociedade, merecem novas oportunidades de reabilitação e trilharem um caminho novo, sendo protagonistas de suas histórias de vida.

O gestor do projeto, os coordenadores, os professores e os alunos, passaram por um período de formação o qual foi realizado pela Pastoral da Universidade da PUCPR² e também com o apoio da SEJU. São vários cursos, de diferentes áreas do conhecimento que participam do projeto. Esta equipe multiprofissional e multidisciplinar tem o propósito de deixar sua contribuição para o bem-estar das encarceradas. Detectou-se que há muito que fazer para auxiliá-las na busca pelo sentido da vida destas mulheres, que por motivos e razões diversas estão privadas da liberdade para cumprir sua pena segundo a justiça. Elas precisam ser acolhidas, reeducadas e ter a oportunidade de realizar a experiência de Deus como algo que proporcione a transcendência de qualquer situação de vida. As mulheres apenadas, além do rótulo social, possuem patologias físicas, psíquicas e espirituais. Precisam ser acolhidas e humanizadas para ultrapassar o passado e seguir em frente. Portanto, o trabalho já iniciado na prisão, visa o que foi mencionado acima que é o acolhimento total. Almeja-se para os dias vindouros, que essas mulheres possam resgatar sua dignidade e curar-se nos aspectos físico, moral, ético, psíquico e espiritual. A mulher presa apresenta rupturas em diversos níveis e vínculos sociais. Perder a liberdade torna-a privada de autodeterminação e discernimento em relação à sociedade. O projeto da Pastoral Universitária da PUCPR e a SEJU estão focados em compreender e ensinar para aquelas que aceitam a transformação interior e, conseqüentemente, decide participar dos processos evolutivos (educativos e de reinserção).

2. Mulheres encarceradas

Na sociedade atual é possível reinserir e inserir cidadãs que se encontram por um período determinado no cárcere. Esta busca de aproximar-se e prepará-las para um novo horizonte é um trabalho transformador, que requer muita dedicação, amor e outras práticas, tais como: o trabalho, Programa Ciência e Transcendência: educação, profissionalização e inserção social. Na Penitenciária Feminina do Paraná vivem 460 presas e 90 delas não tem ninguém, são sozinhas. A maioria delas, ou melhor, cerca de 80%, estão presas por envolvimento com o tráfico de drogas. Há vários fatores que levam as mulheres entrar para o mundo crime. Para Dimenstein (2011, p. 27) no tráfico de drogas as coisas não acontecem de modo tão simples, há vários fatores que facilitam, por exemplo: o desamparo familiar, o meio em que vive e, a falta de formação educacional, etc. dificultam em ter um trabalho lícito que garanta o sustento básico de si próprio ou até da família. Portanto, encontram no

³ PUCPR – Pontifícia Universidade Católica do Paraná

tráfico facilidades de alcançar o objetivo de ter dinheiro. A faixa etária predominante é de 18 a 29 anos (50% no total) e grande parte é jovem apresentável e, levando-se em conta sua fisionomia, não se pode dizer que cometeram algum delito. Estas mulheres precisam de apoio para poder resgatar sua autoestima e, viver como ser humano honrado, digno, livre e racional. Segundo Goffman (1987, p. 16), a prisão é um tipo de instituição total, onde estão pessoas expostas e ao mesmo tempo fechado a espera de liberdade. Dentro da penitenciária elas vivem o mesmo dilema, pois são iguais, perante os que estão do lado de fora dos muros. Estar no cárcere é uma privação, ao entrar neste ambiente a mulher deixa para trás toda sua história de vida e, passa a conviver com outras realidades opostas ou até iguais. Conforme Goffman (1987, p. 17-18), a sua pesquisa menciona que a prisão como modelo de instituição total mostra o seguinte.

Uma disposição básica da sociedade moderna é que o indivíduo tende a dormir, brincar e trabalhar em diferentes lugares, com diferentes co-participantes, sob diferentes auto-ridades e sem um plano racional geral. [...] todos os aspectos da vida são realizados no mesmo local e sob uma única autoridade. Em segundo lugar, cada fase da atividade diária do participante é realizada na companhia imediata de um grupo relativamente grande de outras pessoas, todas elas tratadas da mesma forma e obrigadas a fazer as mesmas coisas em conjunto.

Uma característica que impressiona em relação às presas é que 88% delas são mães. Algumas dessas mães vivem na creche da penitenciária. Atualmente, vivem 35 crianças de 0 a 3 anos e são as próprias mães detentas que as cuidam. Algumas mães ainda são distantes do elo “mãe e filho” (vínculo afetivo), não conseguem interagir com o filho. Essa ausência do cuidado maternal pode estar relacionada com a realidade que envolve as mães na atual situação, onde elas estão sem a identidade pessoal e social. Na maioria estes pequeninos não têm noção do que há no mundo lá fora, por exemplo: não conhecem familiares, outras crianças, animais, plantas etc. Alguns são arredios ao verem as pessoas se aproximar, já outros quer total atenção. O olhar do visitante vai muito além dos concretos e barreiras humanas que separam estes inocentes da primeira infância.

As mulheres encarceradas sofrem as mazelas que o próprio ambiente proporciona, por exemplo: segundo dados do DEPEN⁴ em cada cubículo de 1,5 x 3m, convivem de três a quatro pessoas. Não tem refeitório, comem no cubículo. Nesta clausura, são privadas de quase tudo. Segundo a Diretora, da Penitenciária Feminina do Paraná, as encarceradas idealizam um protótipo de família, o que para elas é um sonho. Mas, isso não acontece: de cada 10 que saem, 7 voltam para o presídio. Não é possível fazer juízo de valor levando-se em conta a complexidade em que elas vivem. Para Oliveira (1996, p. 93) há vários fatores que contribuem para o retorno à prisão.

Principal fator discricionário refere-se ao fato da presa provir de meio social pobre, onde as tensões e receptividades sociais sobre ela são desgarradas, tornando-se seu bode

⁴ DEPEN – Departamento de Execução Penal

expiatório, no sentido em que todas as culpas pela violência estrutural, recaem sobre minoria desprotegida, a qual não tem como se defender contra o sistema institucionalizado e bem organizado, já que não encontra porta-voz de suas necessidades e defesas numa sociedade estratificada, na qual ela representa o patamar mais baixo da pirâmide social.

Quanto à intimidade das apenadas da Penitenciária Feminina do Paraná: há apenas um quarto privativo (para os encontros amorosos íntimos). Para tal prática, o companheiro precisa ser reconhecido e, somente após isso é que podem ter visita íntima. Faz-se o agendamento antecipado. Segundo a diretora da penitenciária, os homens quando presos, geralmente não perdem seus vínculos familiares e/ou conjugais. Já com as mulheres, perder o companheiro enquanto cumpre pena é um fato quase que inevitável. Essa diferença coexistente de gênero deixa clara tal situação. A mulher presa não deixa de ser mulher tem suas vaidades e na prisão é privada de quase tudo que realça a beleza feminina. Para Goffman (1987, p. 28), “A pessoa geralmente espera ter certo controle da maneira de apresentar-se diante dos outros”. Na Penitenciária Feminina do Paraná, as detentas são limitadas e esperam pela generosidade de pessoas que queira ajudá-las fornecendo o mínimo necessário para a higiene pessoal, em resumo: precisam de um estojo de produtos básicos para a higiene diária. O autor refere-se ao momento que a apenada passa pela visita das agentes. A inspeção minuciosa agride profundamente a imagem e, ao mesmo tempo, o corpo real, o corpo imaginário, o corpo simbólico e a espiritualidade. A mulher revistada é uma mulher possuída.

As intervenções realizadas pela Pastoral da Universidade da PUCPR e a SEJU têm obtido boa aceitação por parte das encarceradas. Elas, aos poucos, estão permitindo a invasão de privacidade, que é um direito delas. Quando há esta abertura, aproveitamos para nos silenciar e, se der tempo, falar do Deus que nos ama acima de qualquer fragilidade. A maioria crê que Jesus Cristo, o Ressuscitado, é fonte de água viva, a qual liberta e sacia a sede de justiça. Nestes encontros, surgem momentos magníficos, que é o pedido de perdão entre elas. Esse gesto partilhado com as demais e também com o grupo acadêmico é uma dádiva divina, pois a mensagem espiritual é transmitida através do gesto fraterno. A graça e a misericórdia chegam aos corações de modo único e, em silêncio. “O Senhor é o Espírito, e onde está o Espírito do Senhor há liberdade” (2Cor 3,17). Com muito respeito, prudência, dedicação e amor estão sendo priorizado e levado o conhecimento em forma de educação profissionalizante, humanização e espiritualidade cristã para dentro da penitenciária. Conforme Frankl (2011, p. 133), o estudo mostra o valor de perceber e ajudar a encarcerada a redescobrir sua própria dignidade e valores que, na maioria das vezes, está ausente o sentimento e a autoestima que são determinantes para superar os dias vividos no cárcere. Na vida delas tudo está ausente, até os próprios sentimentos.

[...] isso porque o sentido da vida difere de pessoa para pessoa, de um dia para outro, de uma hora para outra. O que importa, por conseguinte, não é o sentido da vida de um modo geral, mas antes o sentido específico da vida de uma pessoa em dado momento.

[...] em suma, cada pessoa é questionada pela vida; e ela somente pode responder à vida respondendo por sua própria vida; à vida ela somente pode responder sendo responsável.

Quando a mulher é presa, há uma reviravolta, e muda toda história da família, ainda mais se ela tiver filhos ou for responsável por alguém. Estes prisioneiros do “lado de fora” participam do medo e da pressão psicológica e material que a apenada passa. A sociedade, quase que de modo geral, exclui e rotulam de tal forma que dificilmente é vencido o preconceito e o desprezo. Depois que está na prisão, poucas tem a oportunidade de serem aceitas como criaturas, que estão no recinto cumprindo pena pelos devidos contratempos ou até casos mais sérios. Como cristãos acreditamos que, aos olhos do Pai, todos são amados, incondicionalmente, sejam os “bons” ou os “maus”, todos são seus filhos e filhas, cabendo somente a Ele julgar e, para Deus, mesmo o impossível parece tornar-se possível diante de seu amor de pai Misericordioso oferecido a todo ser humano. O documento de Aparecida (DAp, n. 427, 428, 429), dá ênfase para a realidade em que vivem estas mulheres encarceradas.

A violência, produto das injustiças e outros males que durante longos anos vêm sendo semeado nas comunidades. Isso induz a criminalidade maior e, por conseguinte a que sejam muitas as pessoas que devem cumprir pena em recintos penitenciários desumanos, caracterizados pelo comércio de armas, drogas, aglomeração, torturas, ausência de programas de reabilitação, reeducação e de inserção na vida produtiva da sociedade. No momento atual, lamentavelmente os cárceres são com frequência escolas para aprender a delinquir. É necessário que os Estados considerem com seriedade e verdade a situação do sistema de justiça e a realidade carcerária. É necessário maior atenção no reforço da formação ética e dos valores correspondentes. A Igreja agradece os capelães e voluntários que, com grande entrega pastoral, trabalha nos recintos carcerários. Contudo, deve-se fortalecer a pastoral penitenciária, onde se inclua a tarefa da evangelização e promoção humana por parte dos capelães e do voluntariado carcerário. Têm prioridade as equipes de Direitos Humanos que garantem o devido processo aos privados de liberdade e uma atenção muito próxima a suas famílias.

3. Humanização

A humanização é de extrema importância no ambiente prisional. As mulheres encarceradas ficam na expectativa de algo que venha acrescentar em suas vidas. Elas estão sem algemas, mas são apreensivas e mantêm o olhar distante dos que se aproximam. Portanto, precisa que seja reconhecida a dignidade, a oportunidade de tornar-se uma pessoa humanizada e merecedora de uma nova chance. O que dá sentido a vida do ser cristão é o doar-se em cuidados, principalmente aos menos favorecidos e que ainda não descobriram a luz da libertação. Ao chegar às entranhas inefáveis do outro é que conhecemos o mistério que nos envolve. A importância da humanização não está só no sentido de quem cuida, mas principalmente em quem recebe os devidos cuidados. Humanizar é uma dádiva, pois exige o amor em Jesus Cristo como uma das fontes que é importante na caminhada.

da dos que nele têm fé. De acordo com Pessini (2009, p. 57) “As questões sobre a vida humana afetam a todos, simplesmente porque são questões comuns a todos, partilham a mesma humanidade. Elas não podem ser confinadas no interior de comunidades ignorantes e hostis umas e em relação às outras”.

Cada momento é único para sermos mais humanos. Um célebre, exemplo de humanização: Cristo entrou para a humanidade. Dedicar-se ao próximo é um ato de amor ao próprio Jesus, o Ressuscitado. Doar parte do tempo aos excluídos é uma prática que requer muita dedicação e, está ao alcance de todos. Todos nós somos vulneráveis ao erro, portanto, não podemos julgar sem conhecer as razões pelas quais temos centenas de mulheres encarceradas com os mais variados delitos. O próprio Filho de Deus nunca julgou o pecador, sempre orientou para que não cometesse novas faltas ou pecados. Nós, enquanto “seres imbuídos de espiritualidade”, temos por missão levar através de nossos gestos e atitudes a mensagem de evangelização pautada no amor gratuito de Jesus Cristo a todas as mulheres que estão descrentes de uma nova chance de se restabelecer ou até mesmo de descobrir que há um único Salvador. “Por falta de reflexão os projetos fracassam, mas se realizam quando há muitos conselheiros”. (Pr 15,22).

4. Educação

Muitas mulheres que hoje estão no cárcere poderiam estar em uma condição melhor, se tivessem recebido uma educação adequada e a oportunidade de ter um curso profissionalizante. Causa indignação ver um país como o nosso, com tantos recursos, mas que, ao mesmo tempo, desperdiça tais meios ou mesmo impede que chegue a quem realmente deles necessita. De acordo com Dimenstein (2011, p. 131) a educação fundamental é para uma minoria: “A triste situação em que a educação se encontra tem como principal responsável o descaso. Descaso do governo com os resultados vergonhosos e com a péssima formação que é concedida aos educadores”. Assim sendo, poucos têm acesso à educação com qualidade, a qual é primordial para a vida. Pois, nesta zona de conforto, não precisa valorizar o que não é produto das mídias sociais. A Penitenciária Feminina do Paraná conta com uma equipe multidisciplinar, uma pedagoga, uma assistente social, uma psicóloga para atender as encarceradas. Segundo os dados do DEPEN em 2012, 50% das mulheres apresentou o grau de escolaridade do ensino fundamental incompleto.

Este é um dos pontos relevantes que o projeto mencionado busca e trabalha em prol do incentivo da educação básica e do ensino profissionalizante para as presas. Com o empenho de todos é possível mudar o panorama desta população encarcerada, mas isto só acontecerá de fato se abraçarmos a causa e acreditarmos firmemente que temos de deixar nossa contribuição para estas mulheres. Isto é um processo a ser alcançado nos médios e longos prazos, e depende muito do querer uma nova chance fora dos muros. Conforme Lemgruber (1983, p.124) o processo educativo tem como premissa fundamental resgatar o interesse pelo conhecimento por meio da educação profissionalizante, a

qual possa capacitar à mulher encarcerada, para um futuro reingresso ou ingresso no mercado de trabalho. A maioria não teve a chance de estudar ou de aprender um ofício. O Programa Ciência e Transcendência: educação, profissionalização e inserção social, têm como objetivo: o conhecimento e o crescimento mútuo, ambos pautados nos valores éticos, morais e cristãos. O conhecimento é fator predominante para evitar que jovens façam opção pelo caminho mais fácil para adquirir os meios para o sustento dos vícios que os levam para a prisão e lá podem tornar ainda mais dependente do que outrora. Afirma Morin (2011, p. 21) que é preciso estar com a mente ocupada com bons pensamentos para viver bem em sociedade e ter uma vida digna. Segundo o autor.

[...] mais vale uma cabeça bem-feita que bem cheia. O significado de “uma cabeça bem cheia” é óbvio: é uma cabeça onde o saber é acumulado, empilhado, e não dispõe de um princípio de deleção e organização que lhe dê sentido. “Uma cabeça bem-feita”, significa que, em vez de acumular o saber, é mais importante dispor ao mesmo tempo de: aptidão geral para colocar e tratar os problemas; princípios organizadores que permitam ligar os saberes e lhes dar sentido.

A tão sonhada educação para nossa sociedade não é utopia. Só a elite não tem interesse em promover a educação por temer ter muitas “cabeças pensantes”. Segundo Morin (2011, p. 92) “A exigida reforma do pensamento vai gerar um pensamento do contexto e do complexo. Vai gerar um pensamento que liga e enfrenta a incerteza”. É através da educação que se constrói uma verdadeira nação. De acordo com Freire (2005, p. 94) em seus escritos, a educação é primordial para o caráter e desenvolvimento da pessoa, um povo sem base educacional fica às margens de uma sociedade com inúmeras facilidades, as quais podem levar os indivíduos querer usufruir dos bens de consumo a todo custo, pois os meios de comunicações estão a todo instante facilitando e até ensinando como adquirir mais com menos esforços, ou seja, trabalho. Diante deste quadro os sujeitos que não tem uma convivência estruturada em família, vão se agrupando e criando suas redes de contanto, que ao perceber já estão envolvidos e com a índole comprometida e, o que se perde por primeiro é a capacidade de manter a confiança.

A confiança vai fazendo os sujeitos dialógicos cada vez mais companheiros na pronúncia do mundo. Se falha esta confiança, é que falharam as condições discutidas anteriormente. Um falso amor, uma falsa humildade, uma debilitada fé nos homens não pode gerar confiança. A confiança implica o testemunho que um sujeito dá aos outros de suas reais e concretas intenções. Não poder existir, se a palavra, descaracterizada, não coincide com os atos. Dizer uma coisa e fazer outra, não levando a palavra a sério, não pode ser estímulo à confiança. Falar, por exemplo, em democracia e silenciar o povo é uma farsa. Falar em humanismo e negar os homens é uma mentira. Não existe, tampouco, diálogo sem esperança.

5. Espiritualidade cristã

Para que haja uma boa humanização e educação precisa-se ter conhecimento da palavra de Deus. “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque o Senhor me ungiu; en-

viou-me a anunciar a Boa Nova aos pobres, a curar os quebrantados de coração e proclamar a liberdade aos cativos, à libertação aos que estão presos”. (Is 61,1). Precisa-se ter para dar. Portanto, a medida de amar os outros é a medida do quanto nos amamos. O amor desprendido é o amor que Jesus nos ensinou e deixou seu legado para todo o sempre. E, é essa herança que precisamos partilhar no ambiente prisional. Levar a Palavra de Deus à penitenciária é uma oportunidade de crescimento mútuo. É o início de mudanças que a vida oferece gratuitamente e, nessas mudanças, somos provocados para a vida e vida em comunidade.

O documento de Aparecida (DAp, n. 451) ressalta que o mistério da Trindade nos convida a viver uma comunidade de iguais na diferença. Em época de marcado machismo, a prática de Jesus foi decisiva para significar a dignidade da mulher e de seu valor indiscutível: falou com elas (Jo 4,27). A mulher presa espera que algo de bom venha ao encontro do seu silêncio, pois só na nova morada é difícil suportar os dias de intensa solidão e incertezas de seu amanhã. A misericórdia e o amor de Jesus nos leva a conhecer e compreender as desigualdades humanas e, se fortalecer para ir ao encontro dos excluídos e necessitados. Jesus com suas pregações, falava de um novo tempo, tempo de se aprimorar e reconhecer suas faltas e, nessa maneira simples de levar a Boa Nova a todas as criaturas nos ensina que só o amor é capaz de curar as mazelas do coração humano. “Não julgueis, para não serdes julgados; não condeneis, para não serdes condenados; perdoai, e vos será perdoado”. (Lc 6,37). Para (BOFF, 2009, p.28) o amor incondicional, os ensinamentos e com seus exemplos:

Jesus encarna o Reino e corporifica o amor do Pai. Se se aproxima daqueles que todos evitam, como os pobres, pecadores públicos, impudicos, bêbados, leprosos, meretrizes, em uma palavra, dos marginalizados social e religiosamente, não é por um mero espírito humanitário, mas porque historicamente a atitude amorosa do Pai para com esses pequenos e pecadores. Sua situação não representa a estrutura final da vida. Não estão definitivamente perdidos. Deus pode libertá-los.

Visitando a penitenciária, com o olhar focado no diferente, houve um momento de extrema significância para os visitantes e também para as visitadas. No corredor de uma ala estava uma jovem apenada, a qual chamou à atenção: seu olhar foi fixo e, repentinamente descia lágrimas ardentes e seu olhar, pedia socorro: “ajudem-me pelo Amor de Deus”. Este momento selou nosso compromisso de doar algumas horas de nosso tempo às mulheres encarceradas. Tivemos a nítida certeza de estarmos com Cristo, na pessoa que apenas olhou em nossos olhos. No evangelho de Mateus (Mt 25,34-40) encontramos uma belíssima passagem onde Jesus fala abertamente aos seus discípulos com o intuito de orientá-los para uma vida partilhada com os vulneráveis sem distinção. Para Jesus todos seus irmãos são membros de uma grande comunidade fraterna, onde o amor incondicional e sem interesse prevalece, portanto:

Então dirá o rei aos que estiverem à sua direita. ‘Vinde, bendito de meu pai, recebi por herança o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo. Pois tive fome e me

destes de comer. Tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me acolhestes. Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e viestes ver-me'. Então os justos lhe responderão: 'Senhor, quando foi que te vimos com fome e te alimentamos, com sede e te demos de beber? Quando foi que te vimos forasteiro e te recolhemos ou nu e te vestimos? Quando foi que te vimos doente ou preso e fomos te ver? Ao que lhes responderá o rei: 'Em verdade vos digo: cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes.

6. Conclusão

Esta comunicação apresentou algumas informações da Penitenciária Feminina do Paraná. A complexidade e contraste que separa a 'sociedade' da comunidade de mulheres encarceradas é algo que chama a atenção de quem reconhece no próximo o "irmão", pois só mesmo com os olhos em direção aos ensinamentos deixados pelo maior entre todos os homens, "Jesus Cristo", consegue-se compreender e situar-se neste universo desafiador. Vê-se possibilidades de progresso, as mulheres encarceradas clamam por atenção e dedicação, o que só será possível com a colaboração dos envolvidos e muita garra para fazer um novo começo na vida destas mulheres.

A Pastoral da Universidade PUCPR em parceria com a SEJU, começou a fazer sua parte em benefício das prisioneiras. O projeto citado nesta comunicação objetiva ressocializar as presas para futura 'reinserção e inserção social'. A proposta geral do Programa Ciência e Transcendência: educação, profissionalização e inserção social são de médio/ longo prazo. Além das mulheres encarceradas, visa também poder estar aproximando as famílias e tentar reatar os laços perdidos, que em muitos casos fazem décadas que não há diálogo e nem intenção de haver.

O problema social do crime nunca se resolverá em definitivo focando-se somente no sistema prisional, ou melhor, tendo como único objetivo que o ser humano fique fechado cumprindo pena. O que vai mudar o sentido da vida do ser humano é a "educação". Porém, como mudar esse quadro caótico, sem investimento na "educação" de seu povo? O estudo desenvolvido por Di Educar é um ato de amor, portanto, além do ensino propriamente dito é preciso humanizar e semear a espiritualidade, ou melhor, levar o conhecimento da Palavra de Deus para que seja instrumento de profunda reflexão, de caridade e luz para que estas mulheres encontrem sentido de viver de forma diferente da atual. A vida espiritual é bálsamo para a vida.

Referencias

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2010.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador**. Petrópolis: Vozes, 2009.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **Documento de Aparecida**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2007. Citado como DAp.

DIMENSTEIN, Gilberto. **O cidadão de papel: a infância, a adolescência e os Direitos Humanos no Brasil**. São Paulo: Ática, 2011.

FRANKL, V. E. **Em busca de sentido**. Petrópolis: Vozes, 2008. Paulo: Paulus, 2011.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, Prisões e Conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

LEMGRUBER, Julieta. **Cemitérios dos Vivos: análise sociológica de uma prisão de mulheres**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

MORIN, Edgar. **A Cabeça Bem-Feita**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

PESSINI, Léo. **Bioética: um grito por dignidade de viver**. São Paulo: Paulinas, 2009.

OLIVEIRA, O. M. **Prisão: um paradoxo social**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

A EFEMERIDADE DA VIDA E AS ATITUDES DIANTE DA MORTE: OS PRECEITOS RELIGIOSOS NAS OBRAS ARTÍSTICAS DA MATRIZ DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO DO SABARÁ (SÉCULO XVIII)

Denise Aparecida Sousa Duarte*

Resumo: O presente estudo tem por objetivo analisar a relação entre a busca por certas atitudes diante da morte (e expostas pelos testamentos) em Vila Real de Nossa Senhora da Conceição do Sabará no século XVIII e as obras artísticas encontradas na matriz da mesma vila. Compreendemos que – para além da atuação das igrejas e capelas na reflexão dos fiéis acerca de sua finitude e da necessidade de preparação para uma “boa morte”, uma vez que se constituíam como locais de sepultamento – as obras artísticas presentes nessa matriz auxiliaram na divulgação das propostas religiosas ligadas à efemeridade da condição terrena e da necessidade de seguir alguns preceitos para alcançar a salvação, atuando assim de forma pedagógica. Desse modo, pretendemos comparar as proposições da Igreja Católica, as disposições testamentárias e as imagens da matriz de Sabará, para demonstrar como elas possuem sentido na crença da elevação dos fiéis ao Paraíso.

Palavras-chave: Testamentos; Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará; Boa morte.

Introdução

As igrejas e capelas construídas desde os primórdios da constituição dos arraiais na região das Minas desempenharam um importante papel para as práticas mortuárias da época. Além de ser o palco de grande parte das celebrações em favor dos mortos, como as missas e os ofícios, o interior desses templos era o principal (e mais almejado) local de sepultamento dos mortos.

Esse costume provinha, segundo Philippe Ariès, do período denominado Idade Média, em que os indivíduos ansiavam, primeiramente pelo enterro junto ao santo protetor – pois a proximidade do corpo sepulto da relíquia do intercessor era creditada como capaz de trazer benefícios e auxílio à alma do jacente – e, posteriormente, pelas inumações nos templos, que passaram a ser considerados como requisito essencial para a salvação, uma vez que esses eram os locais em que ocorria o sacrifício eucarístico. Tais momentos dos sepultamentos medievos coincidiram com duas tendências na inumação dos corpos: o enterro *ad sanctos* e o *apud ecclesiam* (ARIÈS, 1981-82, p.76).

* Mestranda em História, Universidade Federal de Minas Gerais, FAPEMIG, ddehao@yahoo.com.br

Os testamentos elaborados nas Minas ao longo do século XVIII nos mostram que a busca por proteção e amparo espiritual prevaleceu ainda nesse contexto. A veneração aos santos de devoção, as orações dos irmãos de confraria e as celebrações realizadas nas igrejas e capelas eram consideradas como mediadores importantes na busca pela “boa morte”, o que motivou os sepultamentos nesses locais considerados sagrados. A concepção de bem morrer defendida pela Igreja Católica era consequência de uma vida “(...) pautada pela interiorização e prática dos valores ético-cristãos”. No território mineiro, no entanto, os fiéis não seguiram o modelo de conduta apregoado pelos princípios religiosos, e, para compensarem as faltas cometidas em vida, enfatizaram as atitudes piedosas quando a morte se aproximava, se associando às irmandades¹ (garantindo assim o acompanhamento no funeral e os sufrágios), redigindo testamentos, recebendo o auxílio sacerdotal com a administração dos sacramentos, dentre outras atitudes (SANT’ANNA, 2006, p.69-72).

Apesar desse ideário relacionado à ênfase das práticas em busca do perdão dos pecados nos casos de morte iminente, não se pode negar que os edifícios religiosos tenham sido importantes no processo de incitamento da reflexão dos fiéis acerca da finitude de sua existência terrena. O próprio fato de se estabelecer como local de sepultamento (interior e adro) já levava os fiéis a pensar sobre a efemeridade de sua vida e na necessidade de se preocupar com sua salvação, mesmo que em parte dos casos essa inquietação tenha ocorrido com a proximidade da morte. Exemplos de pedidos por sepultamento dos corpos no interior das igrejas e capelas nas Minas, e que reforçam a ideia da importância desse procedimento, são encontrados nos testamentos² de Francisco Gonçalves Pinheiro, datado de 14 de agosto de 1719, que roga para ser inumado na igreja matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará (MO/CPO – códice 1(1), f. 07 - 12. Testamento de Francisco Gonçalves Pinheiro – Vila Real 14 Ago. 1719) e Joseph Ribeiro, cujo documento foi redigido em 03 de março de 1720, e que determina como local de sepultamento a igreja de Santo Antônio do Bom Retiro, no arraial de Roça Grande (MO/CPO – Códice 1(1), f. 66-69v. Testamento de Joseph Ribeiro – Vila Real 03 Mar 1720). Ambos estavam “doentes de cama” e, com a intenção de se prepararem para a morte e garantirem sua salvação, eles buscam a inumação nos templos e as orações neles realizadas como um meio de assegurar as intercessões a favor de suas almas. A esse respeito, a legislação eclesiástica vigente no período, isto é, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, determinava que

É costume pio, antigo, e louvável na Igreja Catholica, enterrarem-se os corpos dos fiéis Christãos defuntos nas Igrejas, e cemitérios dellas: por que são lugares, a que todos os fiéis concorrem para ouvir, e assistir as Missas, e Officios Divinos, e Orações tendo em

¹As associações de leigos, que se reuniam em torno de uma devoção e exerciam a caridade e a piedade entre seus irmãos (e em alguns casos, como nas irmandades da Misericórdia, entre a comunidade), atuaram como veículo de organização social e o desligamento das mesmas deixava a pessoa à margem. Em relação ao momento da morte, não estar agremiado poderia ser considerado até mesmo como um castigo. Tal punição devia-se ao fato de que, “(...) todos os acontecimentos, do nascimento à morte, eram comemorados nas confrarias e quem estivesse fora delas seria olhado com desconfiança, privado do convívio social, quase um apátrida dentro de grupos que se reuniam em associações (...)” (SCARANO, 1975, p.17). Dentre os direitos dos irmãos “(...) estava a garantia de uma série de sufrágios na hora da morte, como a celebração de missas, os gastos com o enterro, o direito de ser enterrado com o hábito da ordem, ritos de passagem que deviam assegurar a salvação da alma do irmão. Indispensáveis, elas procuravam sobretaxar aqueles que se tornavam irmãos apenas na hora da morte” (FURTADO, 2001, p.402).

² Os testamentos utilizados neste texto são encontrados no Arquivo do Museu do Ouro/Casa Borba Gato, em Sabará.

vista as sepulturas, se lembrarão de encomendar a Deus nosso Senhor as almas dos ditos defuntos, especialmente dos seus, para que mais cedo sejam livres das penas do Purgatório, e se não esqueçam da morte, antes lhes será aos vivos mui proveitoso ter memória della nas sepulturas (VIDE, Tít. LIII, Livro Quarto, § 843).

Os templos religiosos foram ressaltados pela própria instituição religiosa, portanto, como locais de ponderação sobre a vida e a morte, e consideramos que as obras artísticas presentes nesses locais possuíam também a função de auxílio nesse processo, assim como podemos perceber na matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará.

1. A igreja matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará e as pinturas referentes à efemeridade da vida e o pós-morte

Segundo Lúcia Machado de Almeida, a matriz de Sabará iniciou sua construção em 1701 e foi terminada por volta de 1710, em substituição à igreja velha (ALMEIDA, 2010, p.111), construída ainda durante o período das primeiras descobertas auríferas, no fim do século XVII. Para além do aspecto devocional dos primeiros povoamentos, Zoroastro Viana Passos considerou que a conduta dos colonizadores era de se formar uma capela, pois, a “(...) ascendência religiosa daqueles tempos ditava leis, corrigia costumes, criava hábitos, incentivava práticas que o velho Portugal herdara a seus filhos e que estes transmitiram, no Brasil, aos seus descendentes” (PASSOS, 1940, p.1).

O arraial foi elevado a Vila Real no ano de 1711, com a presença do então governador Antonio de Albuquerque, demonstrando o interesse da coroa em exercer um maior controle fiscal e da vida da população, com a constituição da igreja e da casa da câmara, como pode ser percebido no *Termo de Ereção de Vila Real*:

Aos dezessete dias do mês de Julho de mil e setecentos e onze neste Arraial e Barra de Sabará, e casas em que se acha o Senhor Governador e Capitão General Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho (...) das ordens de Sua Majestade que Deus Grande tinha determinado levantar uma povoação e Vila neste distrito e Arraial (...) e que como para esta se erigir era conveniente e preciso concorrerem os ditos moradores para a fábrica da Igreja, e casas de Câmara, e cadeia (...) e assim ajudariam para se fazer Igreja, e Casa de Câmara não só os presentes mas também todos os mais da jurisdição nestes distritos (...). E desejavam que esta sua nova Vila se intitulasse Vila Real de Nossa Senhora da Conceição por ser Padroeira da Paróquia (...) (VEIGA, 1897. pp.86-87).

A igreja levantada em honra de Nossa Senhora da Conceição possui

“(...) um completo despojamento de sua fachada em contraste com a rica e elaborada talha interior. (...) Do lado direito acha-se a bela porta que leva à Capela do Santíssimo, (...) lugar [que] foi posteriormente usado como capela funerária, o que explica os motivos das pinturas do teto” (ALMEIDA, 2010, pp.111-112).

São algumas das pinturas presentes no interior da matriz e no teto da Capela do Santíssimo que pretendemos analisar nesse breve estudo, relacionando as mesmas a ten-

tativa da Igreja Católica em instruir os fiéis com relação à necessidade de se preparar para alcançar a salvação de sua alma.

2. Os “fins últimos do homem” na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará

A igreja de Nossa Senhora da Conceição do Sabará possui imagens pictóricas que ressaltam, dentre outros temas, referências sobre a morte, ao Além e a importância da busca pela glória eterna. Devemos considerar tais obras artísticas dentro de um propósito de ensinamento para a vida religiosa, tal qual o definido por Giulio Carlo Argan, que é “(...) antes de tudo uma educação dos sentimentos. Não visa à expressão de um sentimento religioso popular, mas a difusão, entre o povo, de uma religião culta (...)” (ARGAN, 2004, p.18).

Ao tratarmos das imagens voltadas para a reflexão sobre a morte e o Além, a matriz possui quatro pinturas que tratam dos “Novíssimos do homem”, que são a morte, o Juízo Final, o Inferno e o Paraíso. Esse ideário expressa o princípio religioso fundado na dupla sorte da criatura: corpo voltado para a decomposição e a alma à eternidade da glória ou danação, já que “para o homem imbuído de valores religiosos morrer não constitui simples dado fornecido pela vida cotidiana; é investido de sentido privilegiado, pois abre as portas para a eternidade do ser e a reconciliação amorosa com Deus” (CAMPOS, 1994, p.14).

Segundo o Livro de Inventário de bens móveis e integrados do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), essas pinturas remontam do primeiro quartel do século XVIII. A morte foi representada em tom escuro, ao centro um corpo em estado de putrefação, e um homem de pé em trajes bíblicos segurando uma vela na mão esquerda e tapando o nariz com a direita, em sinal de incômodo em razão do odor exalado pelo corpo. Já o Juízo Final foi pintado com a figura de Cristo em majestade com os pés no globo terrestre e apoiado à cruz sentenciando os justos e pecadores do mundo, a sua esquerda aparece o Paraíso e a direita o Inferno.



Novíssimos do Homem: *morte e Juízo Final*.

Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará. Foto: Acervo pessoal.

Aos pecadores restava, portanto, o Inferno, e a imagem da matriz mostram almas sendo consumidas pelo fogo eterno em razão dos pecados cometidos em vida. O Paraíso é representado com uma figura ao centro envolta em nuvens e com trajes bíblicos, com túnica e manto; seus olhos estão direcionados ao alto (IPHAN, Inventário de bens móveis e integrados, MG/87-0005.00145).



Novíssimos do Homem: *Inferno e Paraíso*. Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará. Foto: Acervo pessoal.

As pinturas presentes na matriz revelam os “Novíssimos” segundo sua acepção original, isto é, sem indicações a respeito do Juízo Particular e do Purgatório, que também faziam parte do imaginário cristão daquela época. A importância do Purgatório provém do fato de que ele foi, naquela época, o principal elemento no processo de incitamento da esperança dos fiéis católicos na salvação de suas almas. Para Jacques Le Goff, o Purgatório

(...) é um além intermediário onde certos mortos passam por uma provação que pode ser abreviada pelos sufrágios – ajuda espiritual – dos vivos. (...) A crença no Purgatório implica antes de mais a crença na imortalidade e na ressurreição, em que algo de novo para um ser humano pode acontecer entre sua morte e a sua ressurreição. É um suplemento de condições oferecidas a certos homens para que alcancem a vida eterna (LE GOFF, 1993, p.18-19).

Essa concepção implica, segundo Le Goff, que, concomitante a morte, ocorreria o Juízo Particular (LE GOFF, 1993). Tal julgamento (promovido pela própria consciência do indivíduo, e que tem no comportamento em vida o fundamento para a sentença) poderia resultar na condenação, com a alma encaminhando-se para o Inferno, reservado aos que pecaram mortalmente e não mudaram de intenção, o Paraíso, dedicado aos puros de coração, ou aqueles que cometeram pecados veniais – ou seja, aquelas faltas que não eram extremas e por isso passíveis de perdão (DAVES, 1998, p.45) – mas se arrependeram a tempo de sua morte, o Purgatório. Era o Purgatório, portanto, que instigava os devotos a buscarem pela preparação na iminência da morte, pois, por essa concepção, havia tempo para o arrependimento³.

³Segundo Michel Vovelle, o Purgatório “(...) permite gerir de modo satisfatório e, apesar das aparências, apaziguador, o trabalho de luto, rompendo o trágico dilema dualista: o paraíso aberto a poucos eleitos, o trágico das penas infernais” (VOVELLE, 2010, p.14).

A supressão do Purgatório entre as imagens da matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará não deve, porém, acarretar na desconsideração das mesmas no que se refere à busca por transmitir aos devotos uma mensagem de esperança na salvação. As pinturas relacionavam-se também ao imaginário religioso da época, mostrando a morte como realidade avassaladora e inquietante ao enfatizar a efemeridade da matéria e a importância de estar apto ao Paraíso no momento do Juízo Divino, pois, caso o homem se encontrasse em pecado, o Inferno seria sua morada eterna. Desse modo, as obras enfatizavam o caminho que deveria ser evitado e o que levaria da paz eterna, e este é o destino esperado por aqueles que rogam pelos ritos religiosos nos testamentos de Sabará no século XVIII.

Desde a introdução os testamentos já revelam a sua ênfase religiosa, como no testamento de Josefa de Bastos, que declarou estar “(...) doente em uma cama temendo me da morte e desejando por minha alma no caminho da salvação por não saber o que Deus quer fazer e quando será servido de me levar para si faço esse testamento” (APM/CMS – códice 20, f. 1-2. Testamento de Josefa de Bastos. 25 DEZ 1747). Devido à crença nessa atuação como elemento de auxílio no alcance da glória eterna, grande parte das determinações expostas por esses documentos referem-se a pedidos por cerimônias consideradas como capazes de auxiliar as almas na abreviação dos sofrimentos no Purgatório e ajudá-las a alcançar o Paraíso, como no testamento da preta forra Caterina de Payva, redigido aos nove dias do mês de julho de 1721, que além de pedir pelo sepultamento na Matriz de Nossa Senhora da Conceição, roga ainda para que seu corpo seja

(...) amortalhado no hábito de Nossa Senhora do Carmo (...) e me acompanhará o Reverendo Pároco com quatro sacerdotes que todos dirão missa de corpo presente e se dará esmola costumada. Declaro que sou irmã de Nossa Senhora do Rosário peço aos irmãos Procuradores dela façam por minha alma o que costumam fazer pelos mais irmãos defuntos e meus testamenteiros lhes darão logo a saber e pagarão alguns o mais se lhes dever. Declaro que a Irmandade das Santas Almas levarão meu corpo a sepultura para o que [...] esmola dezesseis oitavas de ouro (MO/CPO – códice 1(1), f. 133-136. Testamento de Catterina de Payva - Vila Real 09 JUL 1721).

Os procedimentos expostos acima dizem respeito a recursos enfatizados pela instituição eclesiástica como capazes de interceder pelos homens junto a Deus. A súplica pela mortalha de um santo específico, pela presença dos sacerdotes e de suas orações no cortejo, pelas missas pelas almas e a reafirmação da participação das irmandades religiosas – que eram as detentoras do saber e aparatos para uma cerimônia bem ordenada (CAMPOS, 1987, p.5) –, todos esses recursos têm a função de auxiliar no processo de perdão dos pecados e alcance da salvação.

Podemos crer, dessa forma, que além das pregações efetuadas pelos sacerdotes e mesmo da divulgação de uma tradição ligada ao bem morrer entre esses homens, a apreensão do sentido das obras pictóricas presentes na matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará também auxiliou na propagação desse ideário. Essa apropriação relaciona-se as proposições destacadas por Roger Chartier, ao enfatizar que

As obras não tem sentido estável, universal e imóvel. São revestidas de significações plurais e móveis, construídas na negociação entre uma preposição e uma recepção, no encontro entre formas e os motivos que lhes dão sua estrutura e as competências ou expectativas dos públicos que dela se apropriam. (...) O gesto criador inscreve em suas formas e seus temas uma relação com as estruturas fundamentais que, em um momento e lugar dados, modelam a distribuição do poder, a organização da sociedade e a economia da personalidade (CHARTIER, 2002, p.93).

Nesse sentido, podemos crer que os diferentes segmentos sociais⁴ encontrados naquela região, apropriaram-se do significado dessas obras de variadas formas, segundo a perspectiva cultural que lhes era própria, isto é, de acordo com o “sistema de significados, atitudes e valores partilhados e as formas simbólicas (apresentações, objetos artesanais) em que eles são expressos ou encarnados” (BURKE, 2010, p.11), mas que convergem no intuito de alcançar uma vida glorificada no pós-morte.

3. O desapego mundano nas imagens do *Vanitas* da capela do Santíssimo da matriz de Sabará

A historiadora Yacy-Ara Froner, em sua análise sobre os símbolos da morte, declara que o Concílio tridentino reafirmou o papel da imagem como instrumento de doutrinação e manifestação de devoção, e enfatizou as imagens associadas à reflexão sobre a morte. Segundo a estudiosa, “(...) o crânio torna-se figura indispensável nas representações dos santos e nas construções emblemáticas de fundo religioso”. Esses “emblemas” eram utilizados para a doutrinação moral, enfatizando um dos maiores sentimentos projetado na época barroca, que é a efemeridade da vida terrena (FRONER, 1997, p.86-87). Tais características se referem ao *vanitas*, que é “(...) um gênero característico de pintura moral, geralmente remete a dois contextos específicos: citações bíblicas, principalmente aquelas retiradas do livro de Eclesiastes; e as pinturas ilustrativas, muitas vezes associadas à Natureza Morta” (FRONER, 1997, p.87).

No teto da capela do Santíssimo da matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará encontramos seis painéis com tal temática, datados provavelmente da segunda metade do século XVIII. As inscrições presentes são retiradas do *Livro dos Profetas*, *Salmos* e do *Eclesiastes* e enfatizam as vaidades; conta ainda *com a presença de emblemas representativos, como a coroa, o chapéu com florete, a tiara, a mitra* (CAMPOS, 1994, p.56).

⁴Assim como descreveu o Jesuíta André João Antonil em seu texto publicado em 1711, “(...) a sede insaciável de ouro estimulou a tantos a deixarem suas terras, e a se meterem por caminhos tão ásperos, como são os das minas, que dificulosamente se poderá dar conta do número das pessoas, que atualmente lá estão. (...) Cada ano vem nas frotas quantidade de portugueses e estrangeiros para passarem as minas, (...) vão brancos, pardos, pretos e muitos índios de que os paulistas se servem. (...) homens e mulheres, moços e velhos; pobres e ricos: nobres e plebeus, seculares, clérigos, e religiosos de diversos institutos (...)”. ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Geografia. 1963.

O livro de Inventário de bens móveis e integrados do IPHAN destaca que os seis painéis da capela são ordenados com os quatro menores na parte da frente e dois maiores na parte de trás, segundo a disposição do quadro abaixo:

QUADRO 1:

1	2
3	4
5	
6	

Disposição das imagens do *Vanitas* no teto da Capela do Santíssimo da matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará (IPHAN, Inventário de bens móveis e integrados, MG/87-0005.00147)

O quadro número um é representado por uma coroa e a seguinte inscrição: *Vanitas vanitatum est omnia vanitas Ecl. I, 2* - “Vaidade das vaidades, tudo é vaidade”.



1 - *Vanitas* (painel completo e seu pormenor): Coroa - Capela do Santíssimo da Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará. Disponível em: <http://photosynth.net/view.aspx?cid=bf0a7731-b7d7-43a4-8963-566dcb09709e>. Acesso em 28 JUN. 2013.

A imagem de número dois tem a mitra e a frase: *Irritaverunt in vanitatibus suis Cap.32* - “Irritam em suas vaidades”.



2 - *Vanitas* (painel completo e seu pormenor): Mitra - Capela do Santíssimo da Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará. Disponível em: <http://photosynth.net/view.aspx?cid=bf0a7731-b7d7-43a4-8963-566dcb09709e>. Acesso em 28 JUN. 2013.

A terceira imagem também traz representada a mitra e a inscrição: *Vt quid diligitis vanitatem pSalm 4, 3* - “Como amais a vaidade”.



3 - *Vanitas* (painel completo e seu pormenor): Mitra - Capela do Santíssimo da Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará. Disponível em: <http://photosynth.net/view.aspx?cid=bf0a7731-b7d7-43a4-8963-566dcb09709e>. Acesso em 28 JUN. 2013.

O quarto quadro traz novamente a coroa e a frase: *Florens in Palatio meo vidi Daniel 4, 4* - “Feliz no meu palácio eu tive uma visão”.



4 - *Vanitas* (painel completo e seu pormenor): Coroa - Capela do Santíssimo da Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará. Disponível em: <http://photosynth.net/view.aspx?cid=bf0a7731-b7d7-43a4-8963-566dcb09709e>. Acesso em 28 JUN. 2013.

A quinta imagem tem representada a tiara papal e a expressão: *Averto oculos meos ne videant vanitatem pSalm 119, 37* – “Afasta meus olhos para que não vejam a vaidade”.



5 - *Vanitas* (painel completo e seu pormenor): Tiara - Capela do Santíssimo da Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará. Disponível em: <http://photosynth.net/view.aspx?cid=bf0a7731-b7d7-43a4-8963-566dcb09709e>. Acesso em 28 JUN. 2013.

A sexta e última imagem traz as insígnias da nobreza, representadas com o chapéu e as armas, seguida da inscrição: *Si ambulavi in vanitatem et festinavi in dolo pes meus Jo 31, 5* - Se caminhei na vaidade e meu pé se apressou na desonestidade” (IPHAN, Inventário de bens móveis e integrados, MG/87-0005.00147; FRONER, 1997, P.92).



6 - *Vanitas* (painel completo e seu pormenor): Chapéu e armas - Capela do Santíssimo da Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará. Disponível em: <http://photosynth.net/view.aspx?cid=bf0a7731-b7d7-43a4-8963-566dcb09709e>. Acesso em 28 JUN. 2013.

Por essas imagens e as frases que as compunham, podemos crer que a intenção principal das mesmas era transmitir aos fiéis à mensagem da importância do desapego da vida mundana e daquilo que ela trás, seja os benefícios de uma posição social de destaque ou os bens materiais, pois esses elementos constituíam-se como um engano, e o que mais importava era aquilo que trazia lucro para a alma. A esse respeito, Pe. Manuel Bernardes salientou no exercício espiritual *Da consideração das misérias da vida humana; e vaidade humana*, que

Ser miserável, e não o conhecer, é outra nova, e maior miséria. (...) Para evitarmos pois esta nova miséria da ignorância, já que não podemos evitar as mais, (...) e por conseguinte de desapegar nosso coração das coisas vãs e transitórias, e levantá-lo as verdadeiras, e eternas, exercitando entretanto que andamos desterrados deste mundo (BERNARDES, 1686, p. 223).

O oratoriano defende, assim, a ideia da necessidade de se afastar de grandezas falsas do mundo, que só levariam os homens ao desengano, pois, nenhum bem ou prosperidade desta vida são permanentes. Foi buscando enfatizar esse sentimento de que nada de terreno vale mais do que a eternidade no Paraíso que os testadores da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Sabará empregaram parte dos bens que acumularam em vida nos ritos religiosos, como no caso do documento referente às últimas vontades de Antonio Antunes de Carvalho, ao estabelecer que de parte da sua herança fosse empregada em missas: pelas almas do Purgatório, pela alma de seus pais, por Nossa Senhora da Piedade, por Nossa Senhora do pé da Cruz e por Nossa Senhora da Salvação, sendo essas últimas rezadas em favor de sua alma (MO/CPO-TEST – código 1(1), f. 102v-107. Testamento de Antonio Antunes Carvalho - Vila Real 06 DEZ 1718).

Mas outros legados também tiveram a função de reafirmar o desapego dos testadores frente aos bens mundanos em favor de benefícios por sua alma, como no testamento de Brás de Barros Soares, que deixa esmolos às irmandades na expectativa de que as orações efetuadas por sua alma pudessem auxiliá-lo no Além (cinquenta oitavas de ouro à irmandade do Santíssimo Sacramento, trinta e duas oitavas à irmandade das Al-

mas e a de Santo Antônio, vinte oitavas a São João e a Nossa Senhora do Ó trinta e duas oitavas de ouro). O testador deixa ainda mil cruzados aos pobres e necessitados para orarem pelas almas de seus pais e cem réis às órfãs (MO/CPO-TEST – código 1(1), f. 32-47. Testamento de Brás de Barros Soares - Vila Real 25 AGO 1719). Tais atitudes piedosas nos mostram a tentativa desses testadores em se aproximar dos preceitos defendidos pela Igreja Católica, pois, frente à morte pouco valia os haveres acumulados, mas sim a aplicação correta dos mesmos em elementos favoráveis à salvação das almas.

Conclusão

A breve análise aqui apresentada, em que constam indicações sobre os preceitos religiosos, as pinturas presentes da igreja matriz de Sabará e os testamentos datados do século XVIII, nos mostra a convergência entre aquilo que era pregado pela Igreja Católica e as atitudes diante da morte dos fiéis. Contudo, parte da historiografia que aborda o período afirma que a

(...) literatura de fundo bíblico e a arte figurativa dotada de conteúdo doutrinário mais fechado tentam suscitar no devoto a mortificação da carne e o *desprezo das vaidades humanas*. Essa vaníssima sugestão à desmaterialização e solidão humanas não colhe grandes frutos no território das Gerais. Ali é absolutamente contundente o gosto por esta *vida, real, presente*, ainda que transitória. Trata-se da conduta religiosa construída a margem de um saber propiciado pela reclusão inerente ao cotidiano das ordens primeiras e segundas. Portanto, diz respeito a uma espiritualidade arejada, isenta do pendor penitencial e mística (CAMPOS, 1994, p.62).

Tal assertiva não pode ser desconsiderada, uma vez que na vida das sociedades mineiras no século XVIII esteve presente uma religiosidade cuja característica principal residia no fato de existirem espiritualidades diversas, separando o discurso eclesial do da experiência vivida pelos crentes, numa religião popular que reinterpretava os dogmas seguindo as contingências da vida cotidiana (SOUZA, 1994, p. 245-249). Mas devemos relativizar tais considerações, já que no momento da morte podemos perceber um esforço desses testadores em se aproximar ao máximo daquilo que era pronunciado como essencial para a salvação das almas.

Desse modo, consideramos que as imagens pictóricas presentes na Matriz de Sabará tenham, de certo modo, auxiliado na difusão dos preceitos religiosos relacionados à morte ao atrair o interesse dos devotos, que buscavam compreender o significado dos temas expostos e rememoravam o mesmo a cada vez que se defrontavam com essas. As pinturas apresentavam a necessidade de se preparar para a eternidade da alma no Além-túmulo, evitando o mal e buscando a glória eterna junto a Deus. Elas contribuíram ainda para a compreensão do caráter imprescindível do desapego dos bens terrenos e da importância do amor ao próximo, especialmente aqueles que padecem em vida. Tais atitudes devotas e caridosas podem ser percebidas nos testamentos elaborados naquele período,

o que sugere que houve uma reflexão acerca da efemeridade terrena e dos benefícios de se aparelhar para o fim da vida.

Ainda que os testamentos não se constituam como um recurso exclusivamente produzido naquele local (já que são provenientes de uma tradição que remonta da Idade Média) e são constituídos de um padrão comum em grandes séries documentais, deve-se levar em conta a questão da vontade individual em elaborar o testamento, e que parte de sua determinação em garantir uma boa morte. Cada testador enfatiza as questões que considera mais importantes para a sua salvação, seja empregando seus bens em ritos religiosos, ou distribuindo seus recursos em atitudes piedosas, constituindo, desse modo, como um ato que parte da vontade do sujeito. Assim, consideramos que as imagens presentes na matriz tenham cumprido seu papel persuasivo, assim como sugeriu Giulio Carlo Argan, despertando afetos e exaltando, junto às pregações e o costume mortuário, ideais religiosos e morais (ARGAN, 2004, p.37).

Referências

- ALMEIDA, Lúcia Machado de. Passeio a Sabará. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- ANTONIL, André João. Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Geografia. 1963.
- ARGAN, Giulio Carlo. Imagem e persuasão: ensaios sobre barroco. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- ARIÈS, Philippe. O homem diante da morte. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981-1982.
- BERNARDES. Pe. Manuel. Exercícios Espirituais e Meditações da via purgativa, sobre a malícia do pecado, vaidade do mundo, misérias da vida humana e quatro Novíssimos do Homem. Lisboa: Na Oficina de Miguel Deslandes, 1686.
- BÍBLIA SAGRADA: Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.
- BURKE, Peter. Cultura Popular na Idade Moderna. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. Considerações sobre a pompa fúnebre na Capitania das Minas – O século XVIII. Revista do Departamento de História da UFMG. Belo Horizonte, nº 4, Julho/1987.
- _____. A terceira devoção do setecentos: o culto a São Miguel e almas. 1994. Tese (doutorado) - Universidade de São Paulo.
- CHARTIER, Roger. A beira da falésia: a história entre certezas e inquietude. Porto Alegre: Editora da Universidade – UFRGS, 2002.
- DAVES, Alexandre Pereira. Vaidade das Vaidades: os homens, a morte e a religião nos testamentos da comarca do Rio das Velhas (1716-1755). 1998. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais.
- FRONER, Yacy-Ara. Vanitas: uma estrutura emblemática de fundo moral. In: Revista de História. São Paulo, v.136, 1997, pp.83-100.

FURTADO, Junia Ferreira. Transitoriedade da vida, eternidade da morte: ritos fúnebres de forros e livres nas Minas setecentistas: In: JANCSÓ, István e KANTOR, Iris. (org.). Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa. São Paulo: Edusp/Hucitec, 2001.

IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). Inventário de bens móveis e integrados: Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará.

LE GOFF, Jacques. O nascimento do Purgatório. Editorial Estampa: Lisboa, 1993.

PASSOS, Zoroastro Vianna. Em torno da historia do Sabará. Rio de Janeiro: Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1940.

SANT'ANNA, Sabrina Mara. A boa morte e o bem morrer: culto, doutrina, iconografia e irmandades mineiras (1721 a 1822). 2006. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais.

SCARANO, Julita. Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

SOUZA, Laura de Mello e. O diabo na terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

Vanitas - Capela do Santíssimo da Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Sabará. Disponível em: <http://photosynth.net/view.aspx?cid=bf0a7731-b7d7-43a4-8963-566dcb09709e>. Acesso em 28 mar. 2013.

VEIGA, J. P. Xavier da (Direção e redação). Revista do Archivo Público Mineiro. Ouro Preto: Imprensa Official de Minas Gerais. Ano: II Fascículo 1º - Janeiro/Março de 1897.

VIDE, D. Sebastião Monteiro da. Constituições Primeiras do Arcebispado, feytas e ordenadas pelo...Senhor d. Sebastião Monteyro da Vide...propostas e aceytas em Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho de 1707. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro. 1853.

VOVELLE, Michel. As Almas do Purgatório ou trabalho de luto. São Paulo: UNESP, 2010.

A ÉTICA CRISTÃ PARA O MUNDO GLOBALIZADO, MAS QUAL ÉTICA?

*Elenilson Delmiro dos Santos**

Resumo: *A presente comunicação tem por objetivo problematizar como este mundo, dito globalizado, dado o seu caráter mercadológico e pouco humanístico, necessita da ética cristã para chegar a um espaço que ideologicamente não é de sua natureza. Por sua vez, a religião cristã, vai ter na globalização um sério desequilíbrio ou mesmo esfacelamento da sua possível unidade ética. A literatura já produzida acerca da ética e da religião bem como a própria globalização na contemporaneidade possibilitará, num primeiro momento, a aquisição de subsídios necessários para a reflexão e discussão do tema de pesquisa proposto. Desta forma, poderemos problematizar uma questão que se mostra pertinente: Existe uma nova ética cristã, ou se torna mais provável discutirmos uma existência multiforme da ética cristã?*

Palavras chave: *Ética cristã. Globalização. Sociedade.*

1. Introdução

O tema que procuro desenvolver nesta breve comunicação, aqui estruturada em poucas palavras, tem sido quase que exclusivamente, influenciada pelos resultados parciais com os quais tenho me deparado em outra pesquisa que venho desenvolvendo para o meu TCC (Trabalho de Conclusão de Curso) relativo ao curso de Licenciatura em Ciências das Religiões da UFPB (Universidade Federal da Paraíba).

No caso da pesquisa matriz, sua premissa versa em discorrer sobre as causas possíveis, isto é claro, no âmbito da religião enquanto fenômeno, que fizeram com que as CEBs (Comunidades Eclesiais de Bases) após um longo período de protagonismo dentro da ação pastoral da arquidiocese da Paraíba, especificamente num período que se estende do ano de 1966 a 1994, ou seja, nas quase três décadas em que a arquidiocese da Paraíba teve a sua frente Dom José Maria Pires. Hoje estejam, na maioria das paróquias que agregam a arquidiocese, em estado obsoleto.

O que podemos sugerir como um provável argumento para esta “derrocada” das CEBs, no atual contexto arquidiocesano da Paraíba, é que por mérito do atual arcebispo metropolitano da arquidiocese da Paraíba – Dom Aldo di Cillo Pagotto, arcebispo desde 2004, há uma clara preferência pelos movimentos cujas raízes estão na RCC (Renovação Carismática Católica). Trata-se, então, de uma reopção pastoral, ou poderia dizer ação

* Graduado em Serviço Social pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB. E-mail: elenilsondelmiro@gmail.com

estratégica adotada pela Igreja que põe em evidência a RCC. Porém, em contrapartida, relega as CEBs a uma condição anacrônica, ou até mesmo de plena contestação quanto a sua relevância frente a uma comunidade religiosa, como é o caso da RCC, que prima por se adequar a um modelo de religião que seja capaz de dialogar com a sociedade na forma tal qual ela tem se apresentado, ou seja, com todos os seus novos símbolos e signos que hoje lhes são bastante peculiares. Muito diferente do espírito de contestação que foi uma das características marcantes das CEBs.

Essa mudança de paradigma no cenário religioso institucional católico, mudança esta que se percebe sem maiores dificuldades, quando analisado sob outras perspectivas que não seja, tão somente, a do campo religioso nos permite descobrir algumas das causas prováveis dessa nova postura religiosa adotada pela Igreja. Por certo, a resposta a princípio, pode estar fora do universo ideológico e religioso católico e ter suas raízes nos fenômenos¹ mais hostis da sociedade, fenômenos estes, que por sua vez, se encontram em um processo bastante avançado de diálogo com a própria Religião, e no caso da religião católica, fortemente representada pela RCC. Vale salientar, ainda, que alguns destes fenômenos, historicamente se construíram como totalmente contrários a Religião.

Portanto, na medida em que avanço nas pesquisas percebo de uma forma, eu diria até latente, que na visão de determinadas lideranças católicas a ética das CEBs não serve mais para ser aplicada enquanto pressuposto para o que se pretende a Igreja frente a nova conjuntura social, se fazendo necessário, então, a adoção de uma nova concepção ética que seja capaz de se adequar a nova cultura moral da sociedade, e não o contrário. Ainda no que se refere ao avanço da pesquisa, por mais contraditório que possa parecer, ainda no que concerne ao campo ético, outra questão tem se apresentado de uma forma bastante inusitada, eu diria até, demasiadamente contraditória, e que por sua vez, veio a se constituir no fundamento base para a reflexão proposta nesta comunicação. Ou seja, tal questão é: o mundo globalizado também precisa da ética cristã.

Desta forma, não resisti ao meu próprio apelo de sair do foco principal de pesquisa, mesmo que ligeiramente, para tentar me direcionar, de uma forma breve, para esta nova questão que me surge. Sendo assim, utilizando-me de Émile Durkheim como suporte teórico bem como de outros autores que oferecem uma valiosa contribuição no trato do assunto, procuro desenvolver esta comunicação em dois momentos.

Num primeiro momento, procuro analisar a religião de acordo com sua nova reconfiguração social, porém, sem perder aquilo que historicamente lhe pertence, ou seja, sua determinante participação na construção da sociedade. Num segundo momento, procuro abordar como este momento chamado globalização, cuja ideologia, muitas vezes reflete justamente a perda dos valores morais, pode fazer uso da Ética Cristã em prol dos seus próprios ideais.

¹ Estou entendendo por fenômeno na origem do termo, fenomenologia, a partir da concepção elaborada por Edmund Husserl (1859-1938). Ou seja, enquanto um referencial teórico-metodológico na trajetória investigativa das ciências humanas.

2. A ressignificação da Religião

Não poderia deixar de iniciar essa parte analítica do texto de uma forma, que não seja, através do uso de um suporte teórico que me é bastante caro, no caso, estou me referindo a Émile Durkheim, que por sua vez, já defendia, de uma forma conclusiva nas páginas introdutórias de sua clássica obra, *As formas elementares de vida religiosa*, que a religião é coisa eminentemente social (DURKHEIM, 2008, p.38). Considero, aqui, que para o referido pensador a teoria de religião pressupõe a construção de uma ideia que possa ser naturalmente aplicada no estudo de um fenômeno social, no caso, em suas formas mais elementares.

Neste sentido, segundo Raymond Aron os interesses religiosos não passam da forma simbólica de interesses sociais e morais (ARON, 2008, p.498). De acordo com essa perspectiva, ao trazê-la para o nosso contexto político, que possivelmente não é o mesmo do referido autor², mais que ainda assim conservam a peculiaridade de alguns símbolos. Percebemos que alguns valores que são próprios da cosmogonia da religião, mesmo que estes estejam perdendo, no nosso tempo, como é o caso do termo coletivo, um significativo espaço para o seu oposto, ainda é possível encontrarmos a religião neste mundo secular. Sendo assim, a ideia de Religião ainda é atual, mesmo que ela tenha passado por uma ressignificação.

Deste modo, numa sociedade onde se tem notado o desenvolvimento de novas propostas e reconfigurações religiosas outro passo que pode ser dado na perspectiva desta parte do trabalho, numa tentativa de situarmos com uma maior precisão esta ressignificação da religião, dificilmente se fará sem suscitarmos a importância de incluímos como elemento de análise a própria substancialidade do objeto religião, bem como sua persistência numa sociedade dita secular, pois como afirma Rubem Alves, ao contrário daqueles que imaginavam que a religião era um fenômeno passageiro, em vias de extinção, sua universalidade e sua persistência nos sugerem que ela revela “um aspecto essencial e permanente da humanidade” (ALVES, 2010, p.60).

Talvez seja o caso de pensarmos, como parece sugerir Alberto da Silva Moreira em um de seus artigos, 1) em que consistem os processos de globalização, e 2) qual(is) o papel, função ou lugar das religiões nesses processos (MOREIRA, 2008, p.18). Com certeza é uma questão que merece ser discutida e refletida, principalmente pelas lideranças religiosas. Entretanto, seguindo a proposta de reflexão desta comunicação, me lanço na ideia de que o termo secularização³ necessita, eu diria até, em caráter de urgência, passar também por um processo de ressignificação, já que em termos práticos, o que se percebe

² Raymond Aron (1905-1983). Sociólogo e filósofo francês.

³ Por secularização, adoto neste trabalho a perspectiva de Berger (1985), ou seja, enquanto um processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e dos símbolos religiosos. E no caso, quando se fala em cultura e símbolos, afirma-se, que a secularização é mais que um processo socioestrutural.

hoje, é uma tentativa, de certo modo até desesperada, de querer aproximar a religião da sociedade bem como a sociedade da religião.

A verdade, é que na mesma proporção que a Sociedade se transformou e foi buscando novos elementos que respondessem aos avanços do nosso tempo, a Religião, em seu sentido institucional, por sua vez, também tem se transformado. A Religião, não ficou parada no tempo disposta a enfrentar os riscos de se prender a seus antigos dogmas e tradições, que pouco tem a oferecer numa sociedade que privilegia o aqui e o agora e perder aquilo pelo qual ela tanto tem almejado, ou seja, o controle social e cultural da sociedade. Coube, então, a Religião encontrar alternativas que fossem capazes de satisfazer aos anseios do novo tempo. É claro que se tratando de Religião não podemos deixar de considerar que um “alargamento das suas fronteiras para setores que até bem pouco tempo eram considerados avessos ou impermeáveis ao religioso” (STEIL, 2008, p.11), pode acarretar em um sério risco para a permanência da sua longínqua tradição.

Instaurada essas questões, uma que se apresenta com significativa relevância, é o retorno do sagrado⁴. A expressão religiosa não estar mais vinculada, tão somente, a templos, centro de peregrinações, dogmas, doutrinas ou a orações, pelo contrário, a Religião traz em sua essência toda uma construção simbólica que permite a sociedade com todos os seus elementos estruturais e estruturantes, ou seja, profano, ser compreendido como um possível espaço sagrado, desde que o próprio homem seja capaz de transformar os elementos concretos existentes neste mundo profano em materializações do seu mundo invisível.

Pode-se dizer, portanto, que a religião desempenhou uma parte estratégica no empreendimento humano da construção do mundo. A religião representa o ponto máximo da auto-exteriorização do homem pela infusão, dos seus próprios sentidos sobre a realidade. A religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou por outra, a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo (BERGER, 1985, p.41).

Fica evidente, portanto, a partir das referências citadas que assim como tem sido em toda a história da humanidade, é fato incontestável a presença da religião como elemento imprescindível na construção da própria história. A Religião, hoje, não pode deixar de ser apresentada como parte fundamental de uma sociedade intitulada pós-moderna, até mesmo porque, mais do que uma questão de foro íntimo a Religião é um fator de ação política, e que, portanto, merece ser discutida e analisada dentro desta conjuntura.

3. Por uma Ética Cristã

Do ponto de vista Ocidental, não se pode abordar a temática Ética sem tratar dos seus pressupostos fundantes, no caso, a antiga Grécia e seus principais pensadores. “A

⁴ A fim de uma melhor compreensão desse possível retorno do sagrado, Pe. Cleto Caliman (1998), em sua obra: A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio oferece uma valorosa contribuição nesta perspectiva.

reflexão grega neste campo surgiu como uma pesquisa sobre a natureza do bem moral, na busca de um princípio absoluto da conduta” (VALLS, 1995, p.25). Destaco, porém, dois nomes no debate Ético, Platão (427-347 a.C.), tido como grande sistematizador deste debate, pois nos seus *Diálogos*, Platão parte da premissa que todos os homens almejam como sentido final em suas vidas a *Felicidade*. No entanto, considero citar como principal pressuposto no debate Ético, Aristóteles (384-322 a.C), uma vez que diferentemente de Platão que abordava a Ética por meio de uma especulação retórica, Aristóteles observava a Ética a partir da realidade empírica.

Nasce aí, de fato, uma aventura que tem atravessado o mundo Ocidental. Chamo a atenção para o medievo, período este que, por certo, registrou um dos momentos mais intensos e produtivos desta construção dialogal chamada Ética, principalmente sob a pena dos intelectuais cristãos, visto que, é nesse exato período da nossa história conforme afirma Fernando Bastos de Ávila que se dar a erupção da mensagem bíblico-cristã, que vai conotar nossa civilização como a civilização Ocidental cristã (ÁVILA, 2001, p.30). No entanto, segue aqui uma observação. As considerações postas nesta reflexão se propõem apenas ao plano do nosso contexto social brasileiro.

Nesta perspectiva, da forma como proponho, a problematização dessa reflexão, uma primeira compreensão se faz necessário, estou entendendo por globalização, mesmo diante de suas múltiplas significações e utilizações⁵, a partir da análise de Alberto da Silva Moreira, na qual, entende a Globalização como um processo de transformação social, uma *great transformation*, no final do século XX, para qual um conjunto de processos contribuíram (MOREIRA, 2008, p.19). Inserida no interior deste processo, apontamos também a insurgência da valorização de uma cultura de mercado, surge a partir daí uma cultura local de massa, facilmente maleável e o mais importante, obediente a determinadas ideologias globais.

Dessa maneira, começa a se desenhar, aqui, o fato mais sensível desta comunicação. José Comblin foi partidário da visão que o neoliberalismo oferece às religiões um papel mais ativo na sociedade (COMBLIN, 1996, p.282). Alguns teóricos, porém, vão um pouco mais além afirmando a própria continuidade da religião no mundo globalizado e pós-moderno, sublinhando, **inclusive**⁶, sua contribuição para o processo de globalização (MOREIRA, 2008, p.24). Neste caso, a Ética Cristã pode emergir nesse contexto como um fator de reflexão crítica contra a globalização que, entre outros, incide de uma forma negativa sobre a sociedade e os indivíduos ou de justificação para o próprio processo de globalização.

⁵ Paulo Agostinho Nogueira Baptista, na sua comunicação intitulada: Globalização e as teologias da Libertação e do Pluralismo Religioso, apresentado no VII Simpósio Nacional da ABHR, Belo Horizonte, maio de 2005. Traz, de uma forma significativa e necessária, a problematização em torno do termo globalização, pois se trata de uma categoria que a luz de diversos teóricos pode se chegar a diversas concepções.

⁶ Grifo meu.

No nosso caso, é fato, que coexistem dois modelos de sociedade: uma primitiva e outra moderna. Na primeira, percebe-se uma aproximação dos padrões mínimos aceitáveis para os países ricos. Na segunda, prevalece sua existência em condições de extrema marginalização e pobreza, mas principalmente, submissa a um grupo tido como superior e tais discordâncias são facilmente identificadas na nossa realidade.

O exercício de existência, desses dois universos, completamente distintos em um mundo globalizado implica, necessariamente, num “rompimento” dessas fronteiras. Considerando a lógica de mercado da globalização, apresenta-se, então, a urgência de “confrontar” os desequilíbrios causados pela própria lógica mercadológica. Deste modo, como afirma Francisco Herrero só uma ética capaz de fundamentar uma responsabilidade universal e solidária poderá enfrentar esse imenso desafio (HERRERO, 2006, p.120).

Portanto, a partir do momento em que entendo a Ética Cristã enquanto um modo de pensar e formular a moral, não fica difícil compreender o porquê desta mesma Ética, ser facilmente ajustável a diferentes tipos de moral, no nosso, caso a do mundo globalizado. Desta forma, não seria demasiadamente exagerado dizer que a apropriação da Ética Cristã por uma ideologia do tipo a do mundo globalizado, enquanto aparato de justificação, não seria uma proposta distante.

No entanto, inspirado em José Comblin, que com toda uma maestria que lhe foi peculiar, apontava para a existência de diferentes modalidades de cristianismos. O cristianismo da maioria, o fundamentalista e o pentecostal (COMBLIN, 1998, p. 148). Neste caso, não poderia deixar de fazer também uma indagação, que por sinal já a trago como título desta comunicação, afinal, já que existem distintas modalidades de cristianismo, certamente também devem existir distintas modalidades de Éticas Cristãs. Neste caso, de qual delas o mundo globalizado necessita?

4. Considerações finais

A complexidade do fenômeno religioso se dá a partir do momento em que dois temas aparentemente discordantes entre si, como é o caso da Ética Cristã e da Globalização se tornam passíveis de análises por meio de elementos comuns entre si. E numa tentativa, de corroborar esta ideia, nosso esforço aqui se deu por meio da elaboração de um projeto de proporções micro, e como num passo, este veio a refletir uma construção sociorreligiosa de proporções macro, bom, ao menos foi isso que tentei fazer.

Enfim, nossa reflexão procurou se dar, principalmente, a partir das transformações que tem ocorrido na sociedade e como estas tem afetado diretamente o universo religioso, e neste propósito, o enfoque teórico no velho, e cada vez mais atual Durkheim se fez essencial principalmente “nesta hora em que parece instaurar-se, ambígua mas incontestável, senão uma ‘volta do sagrado’, pelo menos a volta a um certo sagrado. (SANCHES, 2010, p.36).

Referencias

- ALVES, Rubem. O que é religião? São Paulo: Loyola, 2010.
- ARON, Raymond. As Etapas do Pensamento Sociológico. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ÁVILA, Fernando Bastos de. Folhas de outono: ética e valores. São Paulo: Loyola, 2001.
- BERGER, Peter Ludwig. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- COMBLIN, José. Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação. São Paulo: Paulus, 1996.
- _____. O cristianismo no limiar do terceiro milênio. In: CALIMAN, Cleto. (Org.). A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p. 143-160.
- DURKHEIM, Émile. As formas elementares de vida religiosa. São Paulo: Paulus, 2008.
- HERRERO, Francisco Javier. Estudos de ética e filosofia da religião. São Paulo: Loyola, 2006.
- MOREIRA, Alberto da Silva. O futuro da religião no mundo globalizado: painel de um debate. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de. (Orgs.). O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 17-35.
- SANCHIS, Pierre. A contribuição de Émile Durkheim. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). Sociologia da Religião: enfoques teóricos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. p. 36-61.
- STEIL, Carlos Alberto. Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de. (Orgs.). O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 7-16.
- VALLS, Álvaro L. M. O que é ética. São Paulo: ed. Brasiliense, 1994.

IMAGENS REFLETIDAS EM UM ESPELHO DEFORMADO: A ASSIMILAÇÃO X SATANIZAÇÃO DA POMBA-GIRA PELA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS NA CONSTRUÇÃO DA MULHER IURDIANA

Julio César Fonseca*

Resumo: *Esta pesquisa teve como objetivo compreender a interrelação existente entre o processo de sincretização da cosmovisão umbandista empreendido pela IURD, o fenômeno de assimilação X satanização da entidade umbandista conhecida como Pomba-Gira aos rituais e discurso iurdianos e a constituição de um ideal da mulher. Neste sentido, pretendíamos realizar um estudo que abordasse, a um só tempo, o processo de sincretismo religioso realizado pela IURD e o processo de constituição de modelos ideais de conduta. Para tal empreendimento, utilizamos como método de pesquisa a observação participante de cultos da IURD nos quais há referências à Pomba-Gira, análise de discurso de pontos cantados e das obras “O perfil da mulher de Deus” e “Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios”.*

Palavras chaves: *sincretismo religioso, Umbanda., IURD, gênero*

Introdução

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Igreja fundada em 1977 por Edir Bezerra Macedo é atualmente uma das denominações pentecostais de maior visibilidade no campo religioso brasileiro. Tal visibilidade se deve, entre outras coisas, às inúmeras polêmicas nas quais a IURD se viu envolvida nos últimos anos, a intensa participação na política partidária e a rápida expansão que esta denominação alcançou em um período de pouco mais de trinta anos. Quanto a este último aspecto Leonildo Silveira Campos nos fala que:

O sucesso nacional e internacional da IURD é inegável. É uma instituição com pouco mais de trinta anos (fundada em 1977), que atrai, cerca de três milhões de pessoas, em uma estimativa considerada bastante baixa, e movimenta por volta de um bilhão de reais em arrecadação. O sucesso da IURD dentro do campo religioso se deve a sua facilidade em atrair pessoas que percebem os seus lugares de culto como espaços de teatralização, de ritualização e de troca de dinheiro por bens simbólicos. (CAMPOS,2010,p.329).

Tal crescimento, entretanto, foi promovido a partir de um discurso que prega a intolerância em relação às religiões concorrentes, em especial, as religiões de matriz afri-

* Licenciado em História pelas Faculdades Integradas de Pedro Leopoldo.

cana com o Candomblé e a Umbanda. Embora o discurso iurdiano seja intolerante em relação às religiões afro-brasileiras, são essas que fornecem os elementos simbólicos a partir dos quais a IURD constrói sua cosmovisão. Ao referir-se a este fato Ricardo Mariano nos fala que a IURD:

realiza “Sessão Espiritual do descarrego”, “fechamento de corpo”, “corrente da mesa branca”, retira “encostos”, desfaz “mau olhado”, asperge os fiéis com galhos de arruda molhados em bacias de água benta com sal grosso, substitui fitas do Senhor do Bonfim por fitas com dizeres bíblicos, evangeliza em cemitérios durante o Finados, oferece balas e doces aos adeptos no dia de São Cosme e Damião (MARIANO, 2004, p.4).

Esse empréstimo de elementos e práticas rituais presentes nas religiões afro-brasileiras é possível graças aquilo que denominamos em nossa pesquisa como assimilação X satanização de símbolos, objetos e práticas rituais da Umbanda. Podemos dividir tal processo de assimilação X satanização em dois momentos: em um primeiro momento há a exclusão de características potencialmente positivas que um símbolo, objeto ou ritual tem dentro da cosmovisão umbandista. Há, portanto um processo de satanização. Em um segundo momento, a IURD assimila esse mesmo símbolo, objeto ou ritual à sua própria cosmovisão incorporando características novas mais condizentes com a cosmovisão e interesses iurdianos. Neste contexto o banho de descarrego da IURD é sacralizado porque contém “elementos da terra santa” ao passo que o banho de descarrego na Umbanda seria um elemento utilizado pelo demônio, conforme relatado por um pastor em Sessão de Descarrego na qual realizamos observação participante. No caso das entidades conhecidas como Exu e Pomba-Gira, é notória a maneira como a IURD assimila X sataniza estas entidades em seus rituais. Pode-se afirmar que na “Sessão Espiritual do Descarrego”, o ponto alto ocorre no momento em que o pastor “expulsa” uma destas entidades incorporada em algum fiel¹. Para um melhor entendimento da maneira como esse processo de assimilação X satanização das entidades da esquerda umbandista pela IURD é possível, faz-se necessária uma breve abordagem sobre a Umbanda e a maneira como os Exus e Pombas Giras são compreendidos dentro desta religião afro-brasileira.

1. A Umbanda: seu universo mágico religioso e a representação de Exus e Pombas Giras em seus pontos cantados

Falar sobre o universo mágico religioso umbandista significa falar de um mundo habitado por espíritos, rituais mágicos e encantamentos. Esta religião surgida entre fins do século XIX e início do século XX tem no sincretismo religioso sua principal característica sendo os Orixás do Candomblé, geralmente associados aos santos católicos, e a cosmovisão kardecista elementos extremamente importantes na constituição de seu uni-

¹ Durante esta pesquisa, realizamos observação participante em alguns templos da IURD localizados em cidades da região metropolitana de Belo Horizonte.

verso mágico religioso. Conforme Martinez e Brumana; “Derivada em boa medida do Candomblé, com profunda influencia do Espiritismo e do Catolicismo popular, esta religião se organizou oficialmente a partir dos anos 20 deste século por obra de um grupo de médiuns dissidentes do Kardecismo.(BRUMANA E MARTINEZ, 1995, p.62) Em nossa pesquisa optamos por analisar o universo mágico religioso umbandista enfatizando as contribuições do espiritismo kardecista e do candomblé. Começamos pelo primeiro.

O kardecismo tem na noção da existência de um processo de evolução espiritual sua base doutrinária, sendo a terra concebida como um lugar de expiação e purificação espiritual. Segundo Martinez e Brumana,

Esquemáticamente falando, o Espiritismo acredita que Deus criou espíritos imortais com a finalidade de alcançarem a perfeição. Chega-se a esta através de um longo processo evolutivo no qual os espíritos se encarnam como pessoas, desencarnam e voltam a reencarnar, numa complexa via de purificação. Aqueles que já chegaram a um certo nível já não necessitam passar por esta fase humana; estes espíritos; os Guias, continuam progredindo graças ao socorro que prestam aos menos evoluídos. (BRUMANA E MARTINEZ, 1995 p.55).

O universo kardecista é, neste sentido, dividido em diversos planos hierárquicos ocupados por espíritos desencarnados em diferentes níveis de evolução espiritual. Estes planos oscilam entre aqueles ocupados por espíritos de pouca ou muita luz. O primeiro plano é habitado por aqueles que conseguiram alcançar pleno desenvolvimento espiritual, a outra ponta, é ocupada pelos espíritos que não conseguiram alcançar este desenvolvimento devendo, portanto, ser doutrinados ou incentivados a prática da caridade² a fim de que ascendam na hierarquia celestial.

A mediunidade, capacidade de entrar em contato com outros planos espirituais, é também outro elemento importante dentro da cosmovisão kardecista. Durante as sessões, os membros que incorporam o espírito de pessoas desencarnadas conversam com os presentes, dão passes³ e, quando necessário, são doutrinados.

Na Umbanda, a definição entre espíritos de pouca ou muita luz ganha uma nova definição. Os espíritos de luz são denominados como espíritos de direita e os espíritos de pouca luz são definidos como espíritos da esquerda. Enquanto os espíritos da direita são vistos como espíritos essencialmente bons que manipulam a magia somente para praticar a caridade, os espíritos da esquerda são definidos como espíritos de índole duvidosa que podem usar a magia tanto para fazer o bem quanto o mal. É necessário salientar que os espíritos de pouca luz, dentro da cosmovisão umbandista, não representam o mal absoluto, mas sim, seres amorais capazes de utilizar a magia para realizar o bem ou o mal dependendo do desejo do adepto.

² Praticar a caridade significa ajudar as pessoas sem prejudicar a terceiros.

³ Segundo Pierucci o passe é “uma espécie leve de exorcismo”

Chama a atenção, neste contexto, o fato de os umbandistas definirem os espíritos da direita como essencialmente bons enquanto os espíritos da esquerda são considerados como espíritos de amorais. Robert Hertz em artigo clássico sobre a polaridade religiosa ao se referir ao uso da mão direita em rituais religiosos nos diz que:

Na devoção, o homem procura acima de tudo, comunicar-se com os poderes sagrados, de modo a mantê-los, e para trazer a ele os benefícios das ações destes poderes. Apenas a mão direita está apta para estas relações beneficentes, já que participar da natureza das coisas e seres sobre os quais devem agir. Os deuses estão à nossa direita, por isso nos voltamos para a direita a fim de rezar. Um lugar sagrado deve ser penetrado pelo pé direito primeiro. (HERTZ,1980,p.115)

Conforme o mesmo autor, a mão esquerda, ao contrário, será portadora de alta capacidade destrutiva.

Mesmo quando não é traída por sua aparência, a mão esquerda, ao contrario, ainda permanece sendo amaldiçoada. A mão esquerda muito dotada e ágil é sinal de uma natureza contrária à ordem corrente, de uma disposição perversa e diabólica: toda pessoa canhota é um possível feiticeiro, do qual se deve desconfiar justamente. (HERTZ,1980,p.117)

Patrícia Birman (1985) elabora um esquema classificatório dos guias que se aproxima da tese defendida por Hertz. Neste esquema classificatório as entidades do panteão umbandista são separadas em três domínios: o da natureza, ocupado pelos caboclos, o mundo civilizado, ocupado pelas crianças e pretos velhos e o mundo marginal ocupado pelos Exus e Pombas Giras. A partir deste esquema, a autora demonstra a oposição existente entre o mundo civilizado e o mundo marginal, tomando como referência a oposição casa X rua: enquanto as entidades do mundo civilizado reproduzem os valores dominantes na sociedade brasileira, as entidades do mundo marginal subvertem esses valores, fato que denuncia o poder e perigo que elas representam. Conforme a autora;

Não há quem ignore a força e o perigo potencial dos exus. Representam o 'outro lado' da civilização, o lado marginal e ambíguo. O seu domínio, afinal, é o inverso do privado e do familiar. Os Exus nada tem a ver com os valores da casa, da família. Deles, portanto, não se espera lealdade nem afeto. É impossível chamar um Exu de 'pai' ou 'vó' como acontece com os pretos velhos. A sua área de excelência é a rua. (BIRMAN,1985,p.41)

Na Umbanda, a polaridade religiosa será interpretada tendo como referência os ideais cristãos de humildade, compaixão e prática do bem. Pretos-Velhos, e Caboclos são geralmente concebidos como entidades da direita, ou seja, entidades que assimilaram o ideal cristão europeu e que portanto utilizam seus poderes a fim de auxiliar aqueles que vêm ao seu socorro desde que tal auxílio não prejudique a terceiros. Exus e Pombas-Giras, por outro lado, são concebidos como espíritos da esquerda, capazes de fazer tanto o bem quanto o mal quando solicitados. Segundo Pierucci:

Exus e Pombas-Giras pertencem ao lado oculto da umbanda: a quimbanda, o lado reprimido socialmente, que se dedica à magia negra. Em contraste com o lado direito da umbanda, voltado para a prática do bem e da caridade, é comum referir-se à quimbanda

como sendo a 'esquerda', o lado especializado em fazer 'feitiço' quando solicitado. A quimbanda é a vertente da umbanda que pratica feitiçaria pesada e, para tanto, dedica-se quase que ao culto exclusivo dos exus e pombagiras. (PIERUCCI, 2005,p.322)

Uma importante fonte de análise da representação das entidades umbandistas são seus pontos cantados. Percebemos a assimilação da moral cristã, por exemplo, em pontos cantados de pretos velhos como o de Pai Domício; entidade que encarna o ideal de bondade absoluta e que faz a caridade desmanchando trabalhos contra aqueles que vem ao seu auxílio: "Pai Domício é feiticeiro, mas não faz mal a ninguém/ Trabalha com uma vela, com um rosário e sete vinténs..." Tal característica também é verificável no ponto de Pai Joaquim do Congo: "Venho da mais linda cidade/ Sou Joaquim do Congo desmanchando toda a maldade. As Pretas- Velhas, por sua vez, encarnam o ideal de grande mãe sendo que o respeito aos seus conselhos é imprescindível para aqueles que desejam sua proteção: "Uma luz apareceu/ nossa banda clareou/ ela veio da linha das almas/ vovó Jandira chegou/ ela traz mensagem do nosso pai Oxalá/ se quisermos proteção/ teremos que respeitar."

Se Pretos e Pretas-Velhas representam os valores morais cristãos, Pombas-Giras e Exus, representam um universo onde tais valores não existem. Provavelmente devido as suas características amorais, estas entidades são constantemente, em seus pontos cantados, associadas ao Diabo. É comum, por exemplo, a referência ao garfo que essas entidades utilizam para "espetar suas demandas: "Eu sou firmado lá na Calunga/ durmo em cima de catacumba/ minhas demandas eu vou juntando/ e na Calunga eu vou firmando/ e com um garfo espetando" (...) "De garfo na mão/ Lá vem mulher bonita/ bonita e formosa/ muito formosa e cheia de rosas/ lá vem Maria Padilha dos sete cruzeiros da Calunga."

Enquanto a respeitabilidade das entidades da direita é alcançada através da proteção somente daqueles que seguem determinados princípios morais, a respeitabilidade de Exus e Pombas-Giras é alcançada a partir do perigo e força que essas entidades representam: "Quem não gosta de Maria Padilha tem que se arrebentar/ ela é formosa, ela é bonita/ Ó bela vem trabalhar..." (...) "Cuidado com este homem/ quando ele precisar/ ele se chama João Caveira/ ele gosta de demandar."

A relação bem X mal nos pontos de Pomba-Gira adquire um significado diferente daquele difundido pela moral cristã. Bem e mal não são concebidos nesses pontos como duas realidades totalmente distintas, mas sim, como duas faces de uma mesma moeda. A partir desta concepção, meu bem estar pode, muitas vezes, significar o mal estar do outro. Nesta lógica, Pombas-Gira, quando solicitadas, são aquelas entidades capazes de retirar o mal que aflige aos que a ela recorrem, independentemente disto implicar ou não danos a terceiros: "Ela é Maria Padilha/ ela agora vai girar/ e nas sete calungas/ todo mal ela vai levar. / E quem tiver inimigo/ Logo que ela girar é lá que ela vai ficar..." (...) "Eu sou Rainha dos Sete Encruzo/ em cada um tenho morada/ eu quero filho para defender e inimigo para espetar/ Eu sou Rainha das Sete Encruzilhadas/ é lá que faço a minha morada."

Para se compreender esta concepção de bem e mal é necessário levar em conta o fato de a Pomba-Gira atuar principalmente no campo das relações afetivas, ou seja, um campo repleto de conflitos e disputa. Segundo Prandi “Pode-se pedir tudo à Pombagira, como qualquer entidade afro-brasileira, mas sua fama está colada às questões de afeto, amor e sexualidade,” (PRANDI, 1994, p10) Outras características presentes nos pontos cantados de Pomba-Gira são as referências a sua beleza e ao gosto pela festa e pela dança: “ Eu sou Pomba Gira/e estou sempre presente/ sem mim não existe festa/ quem confirma é a minha gente/ estou sempre nas festanças brincando com alguém/ estou sempre nas festanças/ eu saravo minha rainha e meu rei também...” (...) “Eu sou menina da praia/ eu venho das ondas do mar/ o meu garfo é bem firme/ quando começo a espetar toda a minha demanda/ levo para o fundo do mar/ onde fica deitada sereia tubarão do mar.”

Neste último trecho há uma caracterização interessante da Pomba-Gira: se por um lado ela é a bela sereia do mar, por outro ela é o tubarão que representa força. A Pomba-Gira representa um ideal de mulher que não se enquadra aos padrões de submissão presentes, por exemplo, nas Pretas Velhas; seus poderes não advém de um comportamento que se enquadrem nos padrões sociais, mas sim, no domínio que ela tem de dimensões “inconfessas” da nossa realidade social (PRANDI, 1994, p10)

Em seu belíssimo artigo intitulado “Coração de Pomba-Gira” Reginaldo Prandi nos fala que:

Com a Pomba-Gira, assegura-se o acesso às dimensões mais próximas do mundo da natureza, dos instintos, das pulsões sexuais, das aspirações e desejos inconfessos. Ora, as religiões afro-brasileiras são religiões que aceitam o mundo como ele é. Este mundo é considerado o lugar onde todas as realizações pessoais são moralmente desejáveis e possíveis (PRANDI,2013)

2. O universo mágico religioso iurdiano e o ataque à Umbanda: conflito e assimilação a partir da descaracterização de exus e pombas giras

Conforme pudemos verificar, o universo mágico religioso iurdiano, por sua vez, tem na idéia de luta entre bem e mal seu principal pilar de sustentação. Todas as dimensões da realidade social são interpretadas como resultado de uma eterna batalha celestial entre um Deus único e uma legião de demônios, sendo o ser humano o objeto de tal disputa. Edir Macedo em seu controvertido livro “Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?” lança mão do mito cristão da queda de Lúcifer para explicar o nascimento de tal disputa. Inicialmente, o autor caracteriza Lúcifer como um anjo que ocupava um lugar especial dentro da hierarquia celestial:

A bíblia descreve satanás como um anjo caído. Quando foi criado recebeu a unção de querubim da guarda, sendo o chefe de todos os demais anjos. Tinha acesso a presença de Deus. Era chamado filho da manhã; estrela da manhã. A palavra lúcifer significa cheio de luz. Lúcifer era coberto de pedras preciosas e andava no brilho dessas pedras; era

perfeito em sabedoria e formosura e foi ungido para proteger, tendo sido estabelecido no monte santo de Deus (MACEDO,2004,p.21)

Entretanto, a ambição de Lúcifer provocou sua expulsão do céu:

Lúcifer foi assim até que se achou iniquidade nele. Essa iniquidade se deve basicamente ao orgulho, pois ele desejava, no seu coração, ficar acima das estrelas e estabelecer um trono acima do trono de Deus. Desejava, no mínimo, ser semelhante ao Altíssimo; queria assumir o trono de Deus e o seu lugar; por isso foi expulso dos céus juntamente com todos os seus seguidores. (MACEDO,2005,p.23)

Edir Macedo defende em seu livro que, desde então, Satã e seus seguidores tentam desviar o ser humano da presença de Deus e, conseqüentemente, levá-lo a perdição:

Não sabemos há quantos milhões de anos o mundo foi criado, entretanto, a narrativa de Gênesis 1 está de acordo com as mais recentes descobertas da ciência. Interessante é que Deus começou a criar todas as coisas, a bíblia declara que a Terra estava sem forma e vazia e que havia trevas sobre a face do abismo. Isso se deve a um estado caótico do mundo que havia passado por grande convulsão. Foi a rebelião de satanás que causou tão grande cataclismo na Terra, deixando-a sem forma, vazia!Vejam que Deus criou tudo perfeito, porém satanás perverteu a ordem divina provocando o desastre, que Deus começou para criar o homem, de acordo com o livro do Gênesis. Da mesma forma poderíamos avaliar a obra de satanás na vida das pessoas. Deus fez o homem perfeito, porém o diabo, a quem o senhor Jesus associa ao ladrão (João 10.10), rouba, mata e destrói a criatura quando esta sem forças para resistir, não está em harmonia com o seu criador e fatalmente pode ser derrotada. (MACEDO, 2005, p.24)

O universo mágico religioso apresentado por Macedo em seu livro, se aproxima da idéia de oposição entre caos e cosmos presente no imaginário religioso de algumas sociedades tradicionais estudadas por Mircea Eliade em sua obra já tornada clássica *O sagrado e o profano*. Ao analisar o fenômeno religioso nessas sociedades, este autor interpreta a oposição entre caos e cosmos como elementos estruturantes do imaginário do homem religioso e conclui que:

O que caracteriza as sociedades tradicionais é a oposição entre o seu território habitado e o espaço desconhecido e indeterminado que o cerca: o primeiro é o mundo (mais precisamente: o 'nosso mundo') o resto já não é um cosmos, mas uma espécie de outro mundo, um espaço estrangeiro caótico povoado de espectros e demônios, de estranhos (assimilado, aliás, aos demônios e almas dos mortos). (ELIADE,1990,p54)

O discurso iurdiano converte a oposição entre caos e cosmos em luta entre forças do bem e forças do mal. Tomando, portanto, tal luta como seu ponto fixo, a IURD elegerá como principais adversárias as religiões mediúnicas, em especial as de matriz africana. Este processo torna-se possível através da associação entre as entidades presentes no panteão umbandista e os Orixás do candomblé aos demônios presentes no imaginário iurdiano. A IURD tenta, neste sentido, fundir principalmente a cosmovisão umbandista e o pentecostalismo através da idéia de luta contra o diabo. Como veremos no próximo

tópico, a Universal exagera o lado potencialmente perigoso das entidades da esquerda umbandista em detrimento, por exemplo, da capacidade que essas entidades têm, dentro do contexto de determinadas vertentes da Umbanda, de resolver demandas. Tal descaracterização tem como veremos a seguir, a função de legitimar relações de poder assimétricas entre os gêneros masculino e feminino.

3. Expulsa essa Pomba-Gira do seu casamento!⁴ A construção da Mulher de Deus através da assimilação X satanização da Pomba-Gira no imaginário mágico religioso iurdiano.

A concepção maniqueísta que a IURD tem em relação ao sagrado fica mais evidenciada nas famosas “Sessões do Descarrego”⁵ promovidas por esta denominação neopentecostal todas as terças-feiras. Nestes encontros as Pomba-giras da Umbanda são responsabilizadas pela desarmonia no lar e problemas conjugais. Estas entidades são, de forma recorrente, associadas à “amante que entrou na vida das fiéis” e a comportamentos condenáveis na perspectiva da IURD. Tal caracterização se encontra inclusive em obras do próprio Edir Macedo. Segundo o autor de Orixás, caboclos e guias,

Já oramos muitas vezes por pessoas viciadas em tóxicos, bebidas alcoólicas, cigarro ou jogo, e na maioria dos casos, o responsável por tudo é o exu chamado Zé Pelintra ou Malandrinho ou outro desta casta. Prostitutas, homossexuais e lésbicas sempre são possuídos por pombas-giras (marias-molambos, etc) (MACEDO, 2005,p.47)

É a partir dessa perspectiva que a igreja do Bispo Macedo promove a assimilação X satanização da Pomba-Gira, criando um modelo de mulher ideal em contraposição ao modelo de uma mulher do mal. Partimos, portanto, do pressuposto de que a religião é, conforme aponta Clifford Gertz

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma existência de forma geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1989, p.67)

Em seu livro “O perfil da mulher de Deus” Macedo elabora um modelo de conduta feminina no qual sobressai a idéia de que a “mulher do bem” tem como principal traço a submissão ao marido e o cuidado com os filhos e afazeres domésticos. Nas primeiras páginas de seu livro, o autor faz referência ao lugar que a sua suposta leitora ocupa dentro da estrutura social tal como concebida no universo iurdiano. A mulher, nas palavras de Macedo, é “a pedra fundamental na qual se assenta toda a família” (MACEDO,1997,p.7) e

⁴ Frase proferida por pastor da IURD em uma Sessão do Descarrego realizada em fevereiro de 2012.

⁵ Durante o segundo semestre de 2006 e o ano de 2007 realizei observação participante em templos da IURD em Belo Horizonte e região metropolitana de BH.

seu papel social está, portanto, ligado ao âmbito privado onde ela gera e cuida da educação dos filhos. A mulher pode também se transformar em um elo entre o âmbito familiar e a esfera sagrada através da evangelização de seus filhos e marido, como fica evidenciado nos trechos abaixo:

O perfil da mulher de Deus é, sob este prisma, um estudo da maior importância, posto que a mulher exerce o papel de pedra fundamental na qual se assenta toda a família. É através da sua participação que os ensinamentos bíblicos chegam ao marido, aos filhos e a todos quanto a cercam, influenciando muitas vezes até na comunidade em que vive. Se esta pedra fundamental, porém, falseia pode fazer desabar toda a estrutura cristã do lar, tornando-o vulnerável à ação do diabo, pois quanto menos compromissos a mulher tiver com a palavra de Deus, maior e mais aguda se faz a virulência de que os demônios lançam mão para atingi-la (MACEDO,1997,p.7).

A mulher tem desta forma o poder de influenciar as forças sagradas a favor da manutenção da estrutura familiar nuclear dependendo da adoção de determinada conduta e princípios morais; entretanto, este é um “trabalho totalmente anônimo” (MACEDO,1997,p9), não reconhecido socialmente. Assim, dentro da cosmovisão iurdiana, a mulher terá um lugar socialmente secundário, sendo equiparada a alguém que “jamais sobe ao altar” como confirma o próprio Macedo:

Mesmo que jamais tenha subido ao altar, o trabalho da mulher de apoio ao marido, através de oração e jejum, em favor do seu ministério, quer dizer, um trabalho totalmente anônimo, é de vital importância para o desenvolvimento da igreja do senhor Jesus (MACEDO,1997,p.9).

Objetivando a comprovação de suas idéias, o autor faz diversas alusões a passagens bíblicas e, entre elas, podemos destacar as alusões feitas ao mito da expulsão de Adão e Eva do paraíso. Neste caso, o autor caracteriza a mulher como tendo uma “maior capacidade de persuasão” quando comparada ao homem. Será, segundo Macedo, devido a esta capacidade que o diabo, representado pela figura da serpente, escolheu Eva e não Adão para causar a expulsão do Paraíso. Em seu livro o autor inicialmente lança algumas questões a respeito deste mito:

O diabo, lá no Jardim do Éden, não tentou em um primeiro momento Adão, mas à Eva. Por quê? Porque ele tinha conhecimento de que a mulher reunia as forças necessárias para fazer o homem se rebelar contra Deus. Mas afinal de contas, onde está a força de uma mulher? Certamente não está em seus braços, nem no seu olhar (MACEDO,1997,p.13).

Feito isto, o autor cita vários exemplos a fim de comprovar sua tese chegando, ao final, à seguinte conclusão: “Verificamos, assim, que a força da mulher está no poder de persuasão da sua palavra, a qual tem mais força do que a de qualquer homem.” (p.20). Assim, será esta mesma “capacidade de persuasão” que a tornará capaz de levar “o seu marido e toda a sua família para a igreja.” (MACEDO,1997,p.21).

Assim, percebe-se, a partir das idéias defendidas pelo Bispo Edir Macedo, que a mulher tem, dentro da Cosmovisão iurdiana, um papel ambíguo: pode ser fonte tanto de vida e harmonia, quanto de morte e destruição.

Um breve incurso pela História revela que essa visão da mulher já vem de longa data no Ocidente, conforme aponta Delumeau:

Essa ambigüidade fundamental da mulher que dá a vida e anuncia a morte foi sentida ao longo dos séculos, e especialmente expressa pelo culto das deusas-mães. A terra mãe é o ventre nutridor, mas também o reino dos mortos sob o solo ou na água profunda. É cálice de vida e de morte. É como essas urnas cretenses que continham a água, o vinho e o cereal e também as cinzas dos defuntos. (DELUMEAU, 1996, p.312).

Segundo Macedo, a capacidade de persuasão da mulher, conforme pudemos observar anteriormente, é possível devido à vulnerabilidade que esta apresenta diante das investidas de Satã. Entretanto, o esforço em seguir determinados princípios morais neutraliza esse potencial destrutivo e o transforma em um potencial mágico-religioso em conformidade com os desígnios divinos.

A partir desse “diagnóstico”, Macedo traça o “Perfil da Mulher de Deus”. Em um esquema sintético podemos afirmar que a imagem da mulher ideal traçada pelo autor tem como principais características a submissão ao marido e a dedicação à família, sendo a mãe a principal responsável pela “harmonia no lar”:

Quando a Bíblia ensina que ‘A mulher sábia edifica sua casa, mas a insensata, com as próprias mãos a derriba’ (Provérbios 14.1), é porque sobre seus ombros pesa mais a responsabilidade de estabelecer o seu lar. Para onde pender a mulher penderá toda a sua família (MACEDO,1997,p.21).

Após caracterizar o que seria a “mulher ideal”, Macedo passa a definir aquilo que seria sua antítese, ou seja, a “mulher do mal”. Logo no início do capítulo 4 de “O perfil da mulher de Deus”, Macedo caracteriza a Pomba-Gira como um demônio que ao se apossar do corpo de uma mulher “deixa extravasar sua sensualidade”:

As mulheres que deixam extravasar sua sensualidade, quer através do seu comportamento, quer de suas vestimentas, agem desta forma porque têm um espírito demoníaco, chamado pomba-gira. Por acaso não procedem assim as prostitutas quando querem atrair seus clientes? (MACEDO,1997,p.37)

Na transposição/ satanização do “Exu mulher” da umbanda para a IURD é possível perceber a transformação desta entidade em ser que encarna o mal absoluto: “um espírito demoníaco”. Ao contrário do que acontece na Umbanda em que a Pomba-Gira é encarada como entidade amoral, ou seja, entidade capaz de fazer tanto o bem quanto o mal conforme a demanda do cliente; na concepção iurdiana, por outro lado, o mal reside na entidade que ao se apossar do corpo do fiel, domina suas ações e pensamentos.

Escolher a Pomba-Gira como antítese da mulher ideal não é algo aleatório se levarmos em conta o ideal de mulher construído pelo discurso iurdiano: um ideal de mu-

lher caracterizado pela submissão ao marido e dedicada ao âmbito da casa. A Pomba-Gira, por outro lado, é uma entidade dotada de grande poder que infunde temor e respeito entre aqueles que vem recorrer ao seu auxílio. Nesse sentido, a entidade não se enquadra nos papéis tradicionais de mãe e esposa, mulher submissa e monogâmica.

Vale aqui mencionar a divisão que Roberto DaMatta faz sobre a casa e a rua, apontando-as como categorias que nos possibilitam refletir sobre a maneira como a sociedade brasileira compreende a si mesma. Segundo o autor:

A categoria rua indica basicamente o mundo, com seus imprevistos, acidentes e paixões, ao passo que a casa remete a um universo controlado, onde as coisas estão nos seus devidos lugares. Por outro lado, a rua implica o movimento, ação, ao passo que a casa subentende harmonia e calma local de calor (como revela a palavra latina *lar*, utilizada em português para casa) e afeto. (DAMATTA,1997,p.90)

A rua é, segundo esta perspectiva, o lugar da disputa, da sobrevivência, das relações impessoais e dos imprevistos. O universo privado, por outro lado, é aquele onde impera a ordem e onde a hierarquia social pode ser reforçada, no universo iurdiano, âmbito destinado à mulher. Ao homem, por outro lado, seria reservado o púlpito, o altar, no qual o pastor exorciza, submete e humilha a pomba-gira que se apossa do corpo das fiéis.

Em tal contexto, o Exu-Mulher é a entidade que coloca o mundo iurdiano de ponta cabeça não só porque ela é uma entidade feminina que representa grande poder mas, também, porque o seu lugar de atuação é essencialmente a rua, as encruzilhadas e cemitérios, espaços que são definidos na Umbanda como marginais talvez pelo fascínio e temor que despertam nas pessoas.

Referencias

- BIRMAN, Patrícia. O que é Umbanda? Col. Primeiros Passos, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.
- BRUMANA, Fernando G.; MARTINEZ, Elda G. Marginalia Sagrada, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1995.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. IURD: teatro, templo e mercado. Disponível em <http://ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3213secao=329>. Acesso em 20 jan.2013.
- DAMATTA, Roberto. Carnavais, malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1997.
- DELUMEAU, J. História do medo no Ocidente: 1300-1800: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: A essência das religiões. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1990.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro. Ed. Guanabara, 1989.
- HERTZ, Robert. A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. Religião e sociedade, São Paulo, n. 6, p. 99-128, jan.1980.

MACEDO, Edir. Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios? Rio de Janeiro: Ed. Universal Produções, 2004.

MACEDO, Edir. O perfil da mulher de Deus. Rio de Janeiro: Ed. Unipro., 2007.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. Disponível em < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000300010&script=sci_arttext>. Acesso em 30 out. 2012

PIERUCCI, Antonio Flávio. As religiões no Brasil. In. GAARDEN, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry (orgs), O Livro das religiões, São Paulo: Companhia das letras,2005. pág.300-323.

PRANDI, Reginaldo. Coração de Pomba-Gira. Disponível em < <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs3003200806.htm> > Acesso em 20 mai. 2013

PRANDI, Reginaldo. Pomba-Gira dos candomblés e da umbanda e as faces inconfessadas do Brasil. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v.9, nº 26, p. 91-102, out.1994.

S/A, 3333 pontos riscados e cantados, v.1, Rio de Janeiro. Ed. Pallas, 2006.

S/A, 3333 pontos riscados e cantados, v.2, Rio de Janeiro. Ed. Pallas, 2006.

MISSÃO E ESPIRITUALIDADE DO DIÁCONO PERMANENTE

Paulo Antônio Freire*

Resumo: Introdução: Com o presente trabalho, buscou-se identificar e analisar a experiência religiosa dos Diáconos Permanentes no serviço da Palavra, da Liturgia e da Caridade, bem como a atual visão da Igreja e a autocompreensão destes ministros ordenados a respeito da sua missão com relação aos três pólos de sua atuação, no contexto da dupla sacramentalidade vivida junto à Igreja no Brasil. **Objetivos:** Fundamentado nos pressupostos teóricos da fenomenologia, o estudo visou refletir sobre a missão e a espiritualidade do Diácono Permanente na vida da Igreja, considerando as diversas etapas do desenvolvimento humano. **Método:** Realizou-se uma pesquisa bibliográfica utilizando-se de documentos da Igreja, livros e revistas especializadas, além de entrevistas em torno do tema. Na primeira fase (2010/2011), foram entrevistados cinco candidatos ao diaconado permanente, e nas fases seguintes (2011/2012 e 2012/2013), foram ouvidos quinze diáconos permanentes em plena atividade nas respectivas comunidades paroquiais, além de cinco fiéis leigos, o que permitiu colher uma opinião acerca da receptividade do novo ministério. **Conclusão:** Através deste trabalho, concluiu-se que as concepções religiosas dos Diáconos Permanentes são caracterizadas por uma fé adulta, em função da idade e das experiências pastorais, comunitárias e familiares vivenciadas. Identificou-se uma consciência madura e harmônica sobre o serviço à Igreja e os deveres familiares, a receptividade positiva por parte das comunidades, e indícios de maturidade na fé, sobretudo pelas experiências de disponibilidade, caridade e responsabilidade nos âmbitos profissional, familiar e eclesial.

Palavras-chave: Experiência religiosa. Diáconos. Missão. Espiritualidade.

1. Introdução

O diaconado² permanente foi restaurado pelo Concílio Vaticano II, em harmonia de continuidade com toda a Tradição e com os próprios desejos do Concílio de Trento, com o objetivo de manter viva a diaconia na Igreja, cultivando o sacramento do serviço como referência fundamental a todo o Povo de Deus.

Considerado por diversos autores como a mão direita daquele que preside a Igreja local (bispo), o diácono permanente é incumbido de realizar um serviço de animação, reavivamento e organização das comunidades em vista do serviço aos pobres, o que lhe atribui uma experiência significativa para a Igreja em nossos dias.

* Bacharelado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR, email: paulo_ant_freire@hotmail.com

¹ Grafia alternativa ao termo diaconato recomendada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB para acompanhar os correlatos presbiterado e episcopado.

Atualmente 53% das dioceses no Brasil têm diáconos permanentes, sendo que o impulso deste ministério ordenado nos últimos anos vem produzindo frutos prometedores para o trabalho urgente da nova evangelização e constituindo um enriquecimento importante para a missão da Igreja (Documento 157, n. 3 da Declaração Conjunta).

O presente estudo pretendeu investigar e refletir sobre a Missão e a Espiritualidade dos diáconos permanentes na vida da Igreja. Considerando as evidentes diferenças entre as etapas do desenvolvimento humano, a religiosidade e as vivências dos diáconos em suas comunidades, teve-se como foco a identificação e análise de informações levantadas sobre suas experiências no serviço da Palavra, da Liturgia e da Caridade, o tríplice múnus atribuído a este ministério. Buscou-se também fazer uma descrição da atual visão da Igreja sobre o diaconado permanente e da autocompreensão dos diáconos acerca da sua missão, no contexto da dupla sacramentalidade vivida em seu ministério ordenado.

Ao analisar a experiência religiosa dos diáconos permanentes observaram-se as diferentes etapas do próprio desenvolvimento religioso humano, traçadas por Amatuzzi (2001, p. 47), expressas na religiosidade e em suas vivências refletidas na vida pessoal e da Igreja. Com a possibilidade de ordenação de homens em idade madura, mesmo já unidos em matrimônio (SDO, n. 11), os candidatos emergentes ao diaconado permanente são detentores de experiências de vida em comunidade e familiar, e portadores de um grau mais maduro de fé, decorrente da idade. A ordenação do diácono permanente só acontece após 35 anos de vida e com o consentimento da esposa, se candidato casado (Cân 1031 § 2 - CIC), ou após completar 30 anos se celibatário (Cân 236, apêndice CNBB n. 6 - CIC), diferentemente da ordenação presbiteral que pode acontecer aos 25 anos (Cân 1031 - CIC).

A maturidade exigida para a ordenação favorece também uma melhor autocompreensão da tríplice missão do diácono permanente. Sendo o diácono permanente um consagrado na sua família, no trabalho, na comunidade e na sociedade, pressupõe-se uma convivência normal com os seus contemporâneos e conterrâneos, como homem do seu tempo, porém sem nunca contradizer o Evangelho e os ensinamentos da Igreja.

O Concílio Vaticano II explica que o serviço do diácono é o serviço da Igreja sacramentalizado, onde a graça sacramental, conferida através da imposição das mãos, o torna capaz de prestar os serviços da Palavra, do Altar e da Caridade com uma eficácia especial (AG, n. 16).

2. A restauração do diaconado permanente

A restauração do diaconado permanente pelo XXII Concílio Ecumênico, o Vaticano II (1962-1965)², em sintonia com a Tradição Neotestamentária e com a prática da Igreja

² Estes são os textos do Concílio Vaticano II que tratam sobre o diaconado: LG 20; 28; 29; 41; OE 17; CD 15; DV 25; SC 86; AG 15 e 16. O principal texto que trata da possibilidade de sua restauração pela Igreja é LG n. 29.

Primitiva, como grau próprio e permanente da hierarquia, estabeleceu condições teológicas e pastorais favoráveis para que este ministério pudesse desenvolver-se plenamente.

O primeiro acontecimento importante para o diaconado na América Latina foi a ordenação, pelo Papa Paulo VI, dos primeiros diáconos permanentes, entre os quais quatro brasileiros, durante a celebração de encerramento do Congresso Eucarístico de Bogotá, Colômbia, em 1968.

O Papa Paulo VI através de suas Cartas Apostólicas *Sacrum Diaconatus Ordinem* - SDO, de 18 de junho de 1967, e *Ad Pascendum* - AP, de 15 de agosto de 1972, propôs as primeiras orientações acerca da formação e do estatuto jurídico do diaconado permanente, posteriormente retomadas pelo Código de Direito Canônico- CIC, em 1983.

No Magistério da América Latina e do Caribe encontram-se valiosas orientações para o diaconado permanente, após sua restauração. O Documento de Medellín, já em 1968, pede que se viabilize com urgência este ministério ordenado, pois, sendo oriundos das próprias comunidades, os diáconos permanentes, juntamente com os presbíteros e os religiosos, são os mais indicados para animá-las, através da descoberta e da formação de lideranças para assumir responsabilidades na Igreja local (DM, n. 15). Em Puebla, se reconhece o carisma do diácono permanente como eficaz para a realização de uma Igreja servidora e pobre (DP, n. 697). Em Santo Domingo, enfatiza-se a importância do ministério diaconal para o serviço de comunhão e o seu amplo campo de serviço no continente (DSD, n. 76). A V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe (2007), realizada em Aparecida, lembra a presença dos diáconos permanentes como discípulos missionários de Jesus Servidor, ordenados para o serviço da Palavra, da Caridade e da Liturgia (DAp, n. 205).

Os bispos do Brasil tiveram participação efetiva na restauração do diaconado permanente, desde a IV Sessão do Concílio Vaticano II, em 1965, quando analisaram, juntamente com a Comissão Internacional do Diaconado - CID, as suas perspectivas para a Igreja e para o mundo, e aprovaram sua restauração como grau distinto e permanente da hierarquia.

Muitos encontros em âmbito regional ou nacional foram realizados em todo o Brasil, visando consolidar a implantação do diaconado permanente e abrir novas perspectivas pastorais. Reunindo bispos, presbíteros e religiosos, nesses encontros foram tratados temas como a formação e seleção dos candidatos, a atuação dos diáconos nas comunidades, e a relação destes com o bispo e com os presbíteros. Em 1985, a CNBB recebeu as orientações pastorais para os diáconos apresentadas pela Comissão Nacional dos Diáconos – CND e, em 2003, a Congregação para a Educação Católica reconheceu as Diretrizes para o Diaconado Permanente, aprovadas pela Conferência e publicadas como Documento 74.

Com a restauração do diaconado permanente, diversas dioceses brasileiras têm organizado suas escolas diaconais, observadas as diretrizes traçadas pela CNBB³, com a

³ Documento 96, cap. III,4. Escolas Diaconais, pp. 82-94

responsabilidade de formar os candidatos, em todas as dimensões requeridas para esse ministério ordenado, considerando, também, as adaptações regulamentadas pelo Magistério da Igreja em função do seu estado de vida. Nesta formação anterior à ordenação, bem como na sua formação permanente, é recomendada uma atenção especial à experiência que os ministros registram no exercício dos ministérios da Palavra, da Liturgia e da Caridade.

Segundo dados publicados pela CND, a Igreja no Brasil detém cerca de sessenta e seis escolas diaconais com mais de mil e seiscentos candidatos ao diaconado permanente em formação. Informações recentes sinalizam para mais de dois mil e novecentos diáconos permanentes ordenados atuando em diversas comunidades brasileiras.

3. Elementos teológicos do diaconado permanente

O diácono tem seu primeiro perfil traçado na Primeira Carta de São Paulo a Timóteo:

Do mesmo modo, os diáconos devem ser dignos, de uma só palavra, não inclinados ao vinho, sem cobiçar lucros vergonhosos, conservando o mistério da fé com uma consciência limpa. Por isso sejam primeiramente experimentados e, em seguida, se forem irrepreensíveis, exerçam o seu ministério... Os diáconos sejam maridos de uma só mulher, e governem bem a seus filhos e suas próprias casas. Porque os que servirem bem como diáconos, adquirirão para si um lugar honroso e muita confiança na fé que há em Cristo Jesus. (1Tm 3,8-10.12-13).

O ministério apostólico, que perdura até hoje na Igreja, encontra na missão de Cristo seu fundamento e modelo (LG, n. 10), pois o Filho de Deus, que não veio para ser servido, mas para servir (Mt 20,28), testemunhou e ensinou que quem quiser ser o maior seja o servo de todos (Mc 10,42-45).

O Vaticano II retomou a visão bíblica de serviço, situando a hierarquia dentro do Povo de Deus e a seu serviço. O processo de restauração do diaconado permanente se solidificará e encontrará no ministério diaconal sua razão de ser à medida que for capaz de assimilar e testemunhar a diaconia de Cristo (Documento 96, n. 31).

A sacralidade do diaconado permanece implícita no testemunho bíblico, patrístico e litúrgico. O Concílio Vaticano II, nos debates e nos documentos, pressupõe a sacramentalidade do diaconado, porém sobre a natureza sacramental do mesmo, fala com prudência. Os problemas interpretativos surgem dos cânones do Código e dos outros textos publicados, depois do Vaticano II. A reelaboração teológica proposta pela Comissão Teológica Internacional – CTI trata de integrar na diaconia, que compete a todo Povo de Deus, a configuração sacramental que reveste o ministério do diaconado.

Ao exercer seu ministério, o diácono permanente realizará suas funções, marcado por uma graça específica que o configura a Cristo servidor. “A razão do diaconado não

deve ser procurada apenas no exercício de determinadas funções na Igreja, mas na participação especial da diaconia de Cristo, pela força do Espírito, através do sacramento da Ordem” (Documento 96, n. 35).

4. A espiritualidade diaconal

Da identidade teológica do diácono, provém a sua espiritualidade específica, essencialmente de serviço, que tem como modelo o Cristo Servo. A espiritualidade do serviço é uma espiritualidade de toda a Igreja que, à imagem de Maria, é a “serva do Senhor” (Lc 1,28), e para que toda a Igreja possa viver melhor esta espiritualidade de serviço é que o Senhor lhe dá um sinal vivo e pessoal do seu próprio ser de servo (Documento 157, n. 11).

O diácono permanente, como consagrado aos mistérios de Cristo e da Igreja, deve sempre se esforçar para ser agradável a Deus, na prática da vida litúrgica, do amor, da oração e do serviço divino, bem como no exercício da obediência, da caridade e da castidade.

É da caridade pastoral de Jesus que o diácono recebe a força e o modelo do seu agir. Esta é a espiritualidade do diácono, que deve integrar harmonicamente, em cada caso, com a espiritualidade ligada ao seu estado de vida, adquirindo assim conotações diversas conforme vivida por um diácono casado, viúvo ou celibatário (Documento 157, n.12).

A espiritualidade do diácono permanente deve ser vivida na centralidade da Eucaristia, na vivência dos sacramentos e de toda a liturgia. Segundo as diretrizes da CNBB para o diaconado permanente da Igreja no Brasil, além destes pontos centrais, “a espiritualidade diaconal há de ser vivida também na leitura orante da Palavra de Deus, na Liturgia das Horas, na oração pessoal e familiar, na caridade pastoral, na orientação espiritual, na partilha comunitária e na comunhão eclesial” (Documento 96, n. 172).

A vida espiritual integra o homem em sua globalidade e modela a vida a partir da própria situação pessoal, profissional e religiosa, conforme suas experiências e valores próprios. Na vivência do sacramento do Matrimônio e da Ordem, o diácono permanente construirá uma espiritualidade profunda, envolvendo a esposa e os filhos no serviço de Cristo, no anúncio e na construção do Reino (Documento 96, n. 169).

5. Ministério e diaconia na Igreja

A Igreja é chamada a ser comunidade profética menos por aquilo que prega e anuncia em suas palavras e mais pelo que ela é. Conforme a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, ao anunciar, a Igreja não só se preocupa com a vida espiritual das pessoas, mas também irradia luz sobre as sombras que pairam sobre a humanidade, procurando restabelecer a dignidade da pessoa humana (GS, n. 40).

A missão da Igreja reveste-se de caráter universal e, através da ordenação, ela coloca seus ministros em estado de missão. No sentido cristão, o ministério ordenado, insti-

tuído por Cristo, é participação na missão do Salvador, e neste sentido, se trata de um serviço único e insubstituível prestado à comunidade (2Cor 5,20). Neste contexto, “o diácono define-se como sacramento de Cristo Servo e como expressão da Igreja servidora” (Documento 96, n. 28).

Ocupando um lugar privilegiado nessa missão, o diácono permanente desempenha uma função importante na tarefa de tornar a Igreja mais apta para levar ao mundo sua mensagem de verdade e salvação, dadas as suas características de ministro ordenado, casado e com profissão civil, próximo ao bispo e seu presbitério, das famílias, e dos colegas de profissão, como homem de Igreja e profissional que participa ativamente dos acontecimentos do mundo secular (GOEDERT, 2009).

O diácono permanente casado é inserido no cotidiano da vida das pessoas, onde, vendo, convivendo e sentindo na própria pele os dramas de seu povo, tem mais possibilidade de exercer, de forma bem visível, o ministério do serviço. A missão específica de zelar com amor pela caridade de todo o povo é típica da sua vocação, como chamado por Deus, em Jesus Cristo, para, na força e liberdade do Espírito Santo, ser sinal permanente na diaconia da Igreja.

O diaconado faz parte do sacramento da Ordem e os diáconos permanentes exercem seu ministério a partir de uma graça sacramental. É sacramento da caridade em sentido amplo e “expressão do ministério ordenado colocado o mais próximo possível da realidade laical e do protagonismo dos leigos” (Documento 96, n. 51), sem desvalorizar a condição própria do leigo e os ministérios por ele exercidos.

Segundo a Instrução Geral do Missal Romano – IGMR, “depois do presbítero, o diácono, em virtude da sagrada ordenação recebida, ocupa o primeiro lugar entre aqueles que servem na celebração eucarística” (IGMR, n. 94).

Revestido das vestes sacras, exerce seu ministério ao lado do presidente, encarregando-se do cálice e do livro ao altar, proclamando o Evangelho e, por mandado do sacerdote celebrante, pode fazer a homilia (cf. IGMR, n. 66), orientando o povo fiel através de oportunas exortações, enunciando as intenções da oração universal, fazendo o convite à paz após a oração, auxiliando o sacerdote celebrante na distribuição da Comunhão, purificando e recolhendo os vasos sagrados e despedindo o povo após a benção final (IGMR, n. 171 a 184).

O Beato Papa João Paulo II, em seu discurso aos diáconos permanentes italianos, em 16 de março de 1985, alertou que, no seu grau, o diácono personifica Cristo Servo do Pai, participando da tríplice função do sacramento da ordem: é Mestre, enquanto proclama e explica a Palavra de Deus, é Santificador, enquanto administra o sacramento do Batismo, a Eucaristia e os sacramentais, e é Guia na medida em que anima as comunidades ou setores da vida eclesial (BENDINELLI, 2011, anexo 2).

6. Experiência religiosa dos diáconos permanentes

Através de trabalhos de pesquisa realizados, em três etapas, na Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR, dentro do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PIBIC, entre 2010 e 2013, observou-se que os diáconos permanentes, sujeitos de entrevistas realizadas no decorrer do estudo, detêm uma história de vida de profundo significado em sua missão. Com envolvimento significativo nas comunidades onde servem desde a fase anterior ao acesso à escola diaconal, eles realizam bem o seu serviço na vivência da dupla sacramentalidade, do Matrimônio e da Ordem.

Observando as concepções religiosas dos candidatos ao diaconado permanente, notou-se que são caracterizados por uma fé adulta em função da idade e das experiências pastorais, comunitárias e familiares vivenciadas. Evidencia-se, nesta fase, uma consciência madura do ministério almejado quando manifestaram, com convicção, a expectativa alegre e gratificante de mais uma oportunidade de serviço à Igreja, agora numa missão ordenada.

Analisando a experiência religiosa dos diáconos permanentes, ficou evidente a atuação madura dos entrevistados no ministério diaconal, caracterizada pela profunda dedicação e envolvimento com o povo de Deus. Destacou-se, na segunda etapa do estudo, a boa acolhida da comunidade à presença do novo ministro ordenado, com um perfil diferenciado, bem como a importância da família do diácono permanente no exercício de seu *múnus*.

Ao analisar o ministério diaconal, na etapa conclusiva da pesquisa, com enfoque na autocompreensão e no significado dado pelos próprios diáconos permanentes à sua missão, observou-se que eles compreendem seu importante papel na vida da Igreja e da família. Buscam vivenciar seu *múnus* com o espírito de Cristo servidor, principalmente naquelas comunidades localizadas nas periferias das paróquias, onde, só através deles, um ministro ordenado se faz presente regularmente.

Pelas suas vivências religiosas, fica evidente o compromisso dos diáconos permanentes de formar comunidades, no exercício da missão específica de zelar, com amor, pela caridade de todo o povo, como é típico da sua vocação, bem como sua autocompreensão com relação aos três polos de atuação que lhes são atribuídos.

6.1. Experiência religiosa e o significado do ministério do serviço para os candidatos ao diaconado permanente

“Os candidatos ao diaconado devem estar vitalmente inseridos numa comunidade cristã e ter já exercido com louvável empenho as obras de apostolado”, estabelece o Documento 157 (n. 33). Aspectos da maturidade como qualidades humanas, capacidade de relação, maturidade afetiva, educação para a liberdade e para a consciência moral deverão ser tomados em consideração, tendo em conta a idade e formação precedente dos

candidatos, e deverão ser planejados com programas personalizados, ressaltam a Congregação para a Educação Católica e a Congregação para o Clero (Documento 157, n. 70).

Nas entrevistas com candidatos ao diaconado permanente ficou evidente uma maturidade na busca do ministério diaconal. Constatou-se que 80% dos entrevistados apresentam idade superior a 40 anos, portanto com um grau mais maduro de fé (AMATUZZI, 2001), e significativas experiências de vida em comunidade e familiar, sendo a maioria homens casados e com efetiva caminhada de igreja. Um único candidato solteiro, mas também com idade superior a 40 anos, afirmou que teve seu sonho de ser padre frustrado na adolescência, no entanto nunca desistiu de sua vocação e sempre permaneceu atuante na sua comunidade. Todos os candidatos apresentaram um histórico de atuação pastoral de vários anos, em vários campos, com destaque para o ministério da Palavra e palestras em encontros pastorais, nas comunidades.

Um dos candidatos entrevistados, com idade entre 51 e 60 anos, segundo grau completo, casado, disse que participa ativamente de grupos de casais e movimentos em sua paróquia; é filho de uma família numerosa (dez irmãos); tinha vontade de ir para o seminário, mas não foi possível. Casou-se jovem e participou, juntamente com a esposa, do movimento de Cursilhos da Cristandade, de um curso de liderança na Arquidiocese de Curitiba, e dos movimentos de Marianos e de Irmãos. Depois foi convidado, com a esposa, a serem Ministros Extraordinários da Eucaristia e ficaram muito ligados ao trabalho com as famílias, participando de vários retiros e outros encontros. Sempre com a esposa ao seu lado, rezando o terço e atuando no Movimento de Irmãos, mais tarde foram convidados a coordenar a Pastoral Familiar e nunca deixaram de atuar junto aos casais. Atualmente têm feito algumas palestras em retiros, atuam como casal Liturgia nos encontros e estão sempre envolvidos com a parte espiritual também.

Percebeu-se, assim, que as vivências religiosas e de serviço refletem, para os candidatos ao diaconado permanente, o significado das experiências de vida em comunidade e familiar, como homens casados, na sua maioria, e com significativa caminhada de Igreja, atuando em vários campos como fiel leigo.

6.2. Experiência religiosa dos diáconos permanente e a recepção das comunidades

O ministério do diácono permanente é o de ajudar a abrir os olhos da comunidade para enxergar a realidade dos pobres, excluídos, marginalizados e desamparados, buscando suscitar ações permanentes que conduzam à recuperação completa do bem-estar e cidadania, ajudando a construir a solidariedade. O diácono torna-se construtor desta solidariedade na medida em que, pelo seu ministério da caridade, que lhe é peculiar, anima e suscita o serviço na comunidade.

Todos os diáconos permanentes entrevistados, nesta fase da pesquisa, apresentaram um histórico de atuação pastoral de vários anos, confirmando pesquisa anterior,

com destaque agora para o Ministério da Palavra. “Trabalho em várias pastorais, especialmente na pastoral da Liturgia; dou uma força em nove comunidades”, declarou um dos entrevistados. “O diácono permanente está sempre a serviço; aos sábados sempre tem celebrações; fazemos casamentos, batizados, exéquias; estamos 24 horas à disposição da paróquia”, afirmou outro diácono abordado.

Ficou evidente nas entrevistas, tanto por parte dos diáconos, quanto pelos leigos, a importância da participação da família, em especial das esposas, no exercício do ministério diaconal, quando se busca servir a Deus e à comunidade, dentro do sacramento do Matrimônio. Depoimentos de diáconos afirmando que “a esposa acompanha sempre (representa 70% do diaconado)”; “ela dá sempre uma correção”; “marido e mulher estão ligados e voltados para o serviço”; e de leigos das comunidades onde atuam, afirmando que “o fato de serem casados, acredito que é um grande exemplo para toda a Igreja Católica”; “quando o diácono celebra, a família sempre está junto”, atestam a vivência efetiva da dupla sacramentalidade.

Os diáconos permanentes são bem recebidos nas comunidades, face à sua dedicação e seu espírito de serviço, conforme depoimentos de membros das comunidades, que afirmaram: “o diácono foi bem acolhido pela comunidade inteira”; “a comunidade gosta muito dele”; “ele está sempre disposto a atender a todos”; “somos muito gratos por tê-lo aqui na comunidade”; “o diácono é essencial aqui na paróquia”. Normalmente oriundos da própria comunidade, onde já atuavam em pastorais ou movimentos juntamente com suas famílias, antes de sua ordenação, os diáconos permanentes, ao receberem o sacramento da Ordem, passaram assim a marcar sua presença de maneira mais integralizada nas comunidades com calorosa acolhida.

O diaconado permanente ainda é novidade para muitos católicos, porém, tanto na ótica dos fieis leigos, quanto na dos presbíteros atuantes na mesma Paróquia, tem sido muito bem aceito por parte das comunidades, sendo às vezes até confundido com um padre ou frei, sobretudo quando seu ministério é exercido com amor fraterno e caridade. Um dos entrevistados teve seu processo de indicação e ordenação com efetiva participação da comunidade, quando foi o escolhido entre cinquenta nomes de paroquianos indicados pelo pároco.

A exceção desta boa acolhida aos diáconos permanentes acontece, eventualmente, por parte de alguns presbíteros que ainda não assimilaram a diversidade de seus ministérios, “diferentes entre si e complementares um do outro” (TABORDA, 2011, p. 207), fato constatado em depoimento de um dos diáconos entrevistados, incardinado em uma paróquia cujo pároco foi substituído logo após a sua ordenação.

6.3. Experiência religiosa e ministério diaconal

O diácono permanente é chamado a tornar visível em todas as realidades existenciais, e não apenas na perspectiva eclesial, a sacramentalidade do seu ministério pre-

sente na dimensão do Cristo servidor. Na sua maioria, homens casados, os diáconos permanentes realizam o ministério apoiado no sacramento do matrimônio, ganhando o seu serviço à Igreja uma nova dimensão, fruto da graça matrimonial e da graça sacramental do diaconado. No diaconado permanente a família está em primeiro lugar, pois, sem o exercício da caridade familiar, não é possível ao diácono permanente exercer a mesma prática na comunidade.

Um dos diáconos permanentes entrevistados deu o seguinte depoimento: “sou casado há 28 anos, temos dois filhos, e o ministério nos exige bastante. Às vezes minha esposa fica em outra atividade e eu fico aqui. O diaconado é bastante exigente da compreensão da família. Tenho a liberdade de falar com o padre: olha, este final de semana eu preciso de folga para a família. Primeira vocação é o matrimônio, depois é que a gente se dispõe ao diaconado. É preciso estar atento para não exagerar com as atividades na Igreja e se esquecer da Igreja doméstica”.

Outro entrevistado destacou, com relevância, a importância da evangelização em sua missão, ao afirmar que “dentro do ministério diaconal a gente tem a responsabilidade de levar aquele Cristo que a gente viveu, que experienciou, não só servindo no altar, não só fazendo todas as atividades que um diácono faz como no batismo e no casamento, mas no sentido de comunicar as outras pessoas este Cristo, esta sua experiência no Cristo”.

Um terceiro diácono entrevistado destacou a consciência do exercício do múnus diaconal, também citada pelos demais, afirmando que: “exercer esta função para mim é tudo”; “ser diácono é ser um transformador da sociedade”; “na minha vida diaconal tive desafios, momentos de fraqueza. Eles acontecem, mas a gente acaba sempre superando na união matrimonial”; “no diaconado eu busco aquilo que está dentro de mim, na simplicidade e na humildade”.

Pelas vivências religiosas dos diáconos permanentes, fica evidente o compromisso de formar comunidades. Outro diácono afirmou, na entrevista, que sua paróquia atual fica a seis quilômetros de sua residência, mas ele está sempre presente: “ligam-me quando precisam. A gente tem que conciliar a família, a paróquia e também a diocese”. “O povo está sedento, carente de alguém que pare para ouvir, clama por acolhida e por ser ouvido”, declarou outro entrevistado, único diácono incardinado, ao lado de dois presbíteros, em uma paróquia que detém nove comunidades, além da matriz, num bairro com mais de trezentos mil moradores.

A experiência do serviço da Palavra e da Liturgia e, em especial, a prática da diaconia na dupla sacramentalidade, também foram destaques nas entrevistas: “o diácono é como um herói, pois ele tem a família, o trabalho e a comunidade: a Igreja”; “tenho ficado mais na celebração da Palavra; mesmo nas missas, o padre delega ao diácono para fazer as homilias; aprendi muito por ter que atuar sempre diante da assembleia”; “minha esposa compreende minha missão e me dá todo o apoio”.

Conclui-se, através da análise das entrevistas e da observação participante acerca da concepção e das ações dos sujeitos, que os diáconos permanentes detêm uma história de vida de profundo significado em sua missão, com envolvimento significativo nas comunidades onde servem.

7. Considerações finais

Em seu percurso histórico, desde a sua restauração pelo Vaticano II até os dias de hoje, a missão do diácono permanente vem sendo clarificada e aprofundada por documentos e intervenções do Magistério da Igreja, nomeadamente a Comissão Teológica Internacional. Não restam dúvidas que o diaconado é um dom do Espírito Santo que traz a toda a Igreja o carisma da diaconia, especialmente aos ministros ordenados.

O ofício diaconal desenrola-se entre os três polos próprios da missão da Igreja: solidariedade (caridade), Palavra e liturgia. O eixo articulador do ministério diaconal é o serviço, pois reduzido à pregação e à liturgia, mas alheio à caridade, o ministério estaria truncado. Por outro lado, se o diácono dedicasse exclusivamente à ajuda caritativa e à administração, sem anunciar a Palavra de Deus e atuar na eucaristia, sacramento que não pode ser separado do irmão necessitado, também seria insuficiente. O serviço da Palavra dá dimensão cristã do serviço aos pobres, e o diácono permanente tem como função levar a Palavra ao concreto da prática solidária, testemunhando a caridade cristã e encorajando os cristãos a levar a sério o Evangelho. A partir do serviço aos mais pobres, cabe ao diácono o serviço litúrgico, para recordar que “não há eucaristia sem lavapés” e que a celebração eucarística é a celebração da unidade, lugar específico de mostrar a dimensão de serviço própria da Igreja (TABORDA, 2011, p. 202).

Na reflexão relativa ao ministério diaconal, surgem dificuldades como a articulação das atividades pastorais com a profissão e a vida familiar, permeada por exigências próprias de um testemunho de autenticidade na família e no trabalho. As distâncias a vencer de modo continuado entre o lugar de residência e comunidades onde exerce o ministério, o financiamento das atividades no exercício do ministério e na gestão do tempo, e o exercício concreto da corresponsabilidade ministerial própria do presbítero e do diácono, também são aspectos relevantes a serem considerados.

A participação ativa na programação conjunta da ação pastoral paroquial na formação permanente, assim como o desconhecimento do povo de Deus sobre a sua identidade e missão, são exemplos de desafios enfrentados pelos diáconos em seu tríplice múnus. Olhar as dificuldades como oportunidades e os desafios de uma intervenção pastoral nos ambientes profissionais, sociais, culturais onde se insere, consciente de ser enviado a anunciar o Evangelho, são motivações evidentes no exercício do diaconado permanente.

Na perspectiva da sacramentalidade, o diácono permanente é convocado a ser testemunho vivo de uma dimensão do ministério de Cristo, pertencente a todos os batizados. Na comunidade cristã, a disponibilidade do diácono permanente constitui a

expressão prática da configuração sacramental com o Cristo-Servo, recebida através do sacramento da Ordem. A formação recebida, além de garantir preparação teológica e pastoral para o exercício do ministério, facilita progressiva conformação de toda a sua existência com Cristo, que ama e serve a todos. Esta é uma meta e um apelo permanente para o ministério e a vida do diácono permanente. A partir dessa perspectiva, poder-se-ia pensar que o ministério diaconal deveria ser incrementado em todas as dioceses, e a Igreja particular, sem a presença de diáconos permanentes para o exercício desse ministério específico, seria uma Igreja pobre, carente dessa vocação destinada a destacar a representação de Cristo enquanto Servo.

Referências

- AMATUZZI, Mauro Martins. **Esboço de teoria do desenvolvimento religioso**. In: PAIVA, Geraldo J. de (Org.). **Entre necessidade e desejo**. São Paulo, SP: Loyola, 2001.p. 25-51.
- BENDINELLI, Júlio César. **Diaconia da Palavra – O ministério e a missão do diácono permanente**. São Paulo: Paulus, 2011.
- Bíblia de Jerusalém**. Edição em língua portuguesa. 5ª. impressão. São Paulo: Paulus, 2008.
- Código de Direito Canônico** (*Codex Iuri Canonici*). Promulgado por João Paulo II, Papa. 11ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2010. Citado como CIC.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **“Ad Gentes (1965)”. Compêndio Vaticano II: Constituições, decretos, declarações**. 4ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1969. Citado como AG.
- _____. **“Dei Verbum (1965)”. Compêndio Vaticano II: Constituições, decretos, declarações**. 4ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1969. Citada como DV.
- _____. **“Gaudium et Spes (1965)”. Compêndio Vaticano II: Constituições, decretos, declarações**. 4ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1969. Citada como GS.
- _____. **“Lumen Gentium (1964)”. Compêndio Vaticano II: Constituições, decretos, declarações**. 4ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1969. Citada como LG.
- _____. **“Orientalium Ecclesiarum (1964)”. Compêndio Vaticano II: Constituições, decretos, declarações**. 4ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1969. Citado como OE.
- _____. **“Sacrosanctum Concilium (1963)”. Compêndio Vaticano II: Constituições, decretos, declarações**. 4ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1969. Citada como SC.
- _____. **“Christus Dominus (1965)”. Compêndio Vaticano II: Constituições, decretos, declarações**. 4ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1969. Citado como CD.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Diretrizes para o Diaconado Permanente da Igreja no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2012. Citado como Documento 96.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **Documento de Aparecida**. São Paulo: Paulinas, 2007. Citado como DAp.
- _____. **Conclusões da Conferência de Medellín**. In: Documentos do CELAM. São Paulo: Paulus, 2005, p. 71-224. Citado como DM.

_____. **Conclusões da Conferência de Puebla.** In: Documentos do CELAM. São Paulo: Paulus, 2005, p. 225-584. Citado como DP.

_____. **Conclusões da Conferência de Santo Domingo.** In: Documentos do CELAM. São Paulo: Paulus, 2005, p. 585-782. Citado como DSD.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. **Normas fundamentais para a formação dos diáconos permanentes.** São Paulo: Paulinas, 1998. Citado como Documento 157.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. **Diretório do ministério e da vida dos diáconos permanentes.** São Paulo: Paulinas, 1998. Citado como Documento 157.

GOEDERT, V. M. **O Diaconato Permanente e o Mistério de Cristo.** In: Revista Encontros Teológicos no. 54. Florianópolis, SC: ITESC, 2009. P. 11-46.

INSTRUÇÃO GERAL DO MISSAL ROMANO. Brasília, DF: Edições CNBB, 2008. Citado como IGMR.

PAULO VI PAPA. **Carta apostólica *Ad Pascendum*,** Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. **Carta apostólica *Sacrum Diaconatus Ordinem*.** Carta apostólica *motu proprio* com normas para o restabelecimento do diaconado permanente na Igreja Latina. Petrópolis: Vozes, 1967. Citada como SDO.

TABORDA, Francisco. **A Igreja e seus ministros: uma teologia do ministério ordenado.** São Paulo: Paulus, 2011.

A ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE E O SEU PROTAGONISMO LEIGO PRÉ-CONCÍLIO VATICANO II

Paulo Vinícius Faria Pereira*

Resumo: Carlos Fragoso Filho afirma que o Concílio Vaticano II, mesmo com suas transformações de avanço para a Igreja, deixou a Igreja-local de Belo Horizonte num “estado de perplexidade que paralisou, em parte, o vigor de sua ação pastoral”. Diante disso, procuro entender esse posicionamento do autor, através de uma pesquisa histórica, bibliográfica e por meio de documentos da época, tomando como referência a ação do primeiro (arce)bispo D. Antônio dos Santos Cabral e a ação pastoral do Arcebispo D. João Resende Costa no período pré-Vaticano II. Segundo fontes primárias, antes do Concílio, Belo Horizonte se desenvolvia pastoralmente. Primeiro com Dom Cabral e, posteriormente, com Dom João Resende Costa, que empenharam na formação litúrgica e bíblica dos leigos, onde passaram a ter participação ativa e consciente. Na “reciclagem” do clero, dando uma boa formação, esta tinha uma metodologia que era questionada, por ser “avançada”, em consequência disso, o clero de Belo Horizonte, foi mais receptivo às mudanças posteriores. Além do exemplo do clero e dos leigos, Belo Horizonte surpreende pelos seus meios de comunicação de massa, onde esses meios são usados a favor da Igreja e não contra ela. Primeiramente, com o “O Horizonte” e mais tarde, com o “O Diário”. Dom Cabral verá no Vaticano II aquilo que ele iniciou e desejava para a Igreja.

Palavras-chave: Concílio Vaticano II, Leigos, Arquidiocese de Belo Horizonte.

Introdução

Carlos Fragoso Filho (1994) afirmou que o Concílio Vaticano II, mesmo com suas transformações de avanço para a Igreja, deixou a Igreja-local de Belo Horizonte num “estado de perplexidade que paralisou, em parte, o vigor de sua ação pastoral”. Diante disso, procurei entender esse posicionamento para depois contrapô-lo, baseando em pesquisas que afirmavam que a ação pastoral iniciada com Dom Cabral em 1922 deixou a Arquidiocese de Belo Horizonte num estado mais receptivo às mudanças que viriam com o Concílio Vaticano II.

O presente trabalho não tem a pretensão de ser conclusivo, mas, ser o início de uma pesquisa historiográfica mais elaborada, com a intenção de enriquecer as fontes para futuras investigações sobre o tema, que são prejudicadas devido à escassez de obras a respeito. Tomo como referência, fundamentalmente, a obra de João Camillo de Oliveira

*Graduando em Ciências Sociais e Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais [FAPEMIG].

Torres¹, descrevendo a história da Arquidiocese, em comemoração aos 50 anos de sua criação, *A Igreja de Deus em Belo Horizonte* e a tese de doutorado de José Henrique Cristiano Matos, *Um estudo histórico sobre o catolicismo militante em Minas, entre 1922 e 1936*.

1. Aspectos históricos

Inicialmente, a cidade de Belo Horizonte pertencia ao Arcebispado de Mariana, comportando apenas quatro paróquias, sendo duas no centro (Boa Viagem e São José) e duas na periferia (São Sebastião e Santa Efigênia). Após a criação de Belo Horizonte, como nova capital do estado de Minas Gerais, em 1897, e devido ao seu desenvolvimento político e econômico, o Arcebispo de Mariana, Dom Silvério Gomes Pimenta² decide tornar a cidade um novo bispado³. Assim, em 11 de fevereiro de 1921, o Papa Bento XV, através da bula *Pastoralis sollicitudo*, erige na “garganta aberta pelo Rio das Velhas no maciço montanhoso de Minas, [...] onde se acaba a Serra e começa o Campo” (TORRES, 1972, p. 25), a diocese de Belo Horizonte.

Assume, como bispo, Dom Antonio dos Santos Cabral⁴, que se encontrava como bispo de Natal, chegando a Belo Horizonte no dia 30 de abril de 1922. Para

dignamente recepcioná-lo, movimentou-se o mundo católico de Belo Horizonte. A flor do laicato, sempre presente e atuante, colaborou com eficiência na elaboração do bem organizado programa de recepção. Uma luzida comissão foi a Sabará para cumprimentar S. Exa. Enquanto na estação local, o povo e autoridades se preparavam com música e fogos para as boas vindas. (SILVEIRA, 1983, p.46).

Daí nasce os primeiros indícios de um protagonismo leigo, pois a cidade contava com uma população, particularmente, interiorana vinda de regiões vizinhas para habitá-la, isto é, nas quais a religiosidade popular⁵ é mais acentuada. Segundo TORRES, “Dom

¹Sobre o pensamento católico militante de João Camilo, cf. CALDEIRA, R. Coppe. “O CATOLICISMO MILITANTE EM MINAS GERAIS: o pensamento histórico-teológico de João Camillo de Oliveira Torres”. Projeto de pesquisa Fundação de Incentivo à Pesquisa da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (FIP – PUC - Minas), 2010.

² Dom Silvério Gomes Pimenta (nascido em Congonhas do Campo, Minas Gerais, no dia 12 de janeiro de 1840; ordenado sacerdote em 20 de julho de 1862; consagrado bispo em 31 de agosto de 1890; elevado a arcebispo em 1º de maio de 1906, falece em Mariana no dia 30 de agosto de 1922).

³ É possível observar no sítio <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dmari.html>, que da Arquidiocese de Mariana, foram erguidas muitas outras dioceses, devido ao tamanho geográfico e demográfico que comportava, sendo que até 2012, tem por sufragâneas, apenas Caratinga, Governador Valadares e Itabira – Fabriciano.

⁴ Dom Antonio dos Santos Cabral (nascido em Propriá, Sergipe, no dia 08 de outubro de 1884; nomeado sacerdote em 1º de novembro de 1907; consagrado bispo em 14 de abril de 1918; elevado a arcebispo em 1º de fevereiro de 1924; falece em Belo Horizonte no dia 15 de novembro de 1967).

⁵A religião tinha um papel de destaque cada vez maior na vida política e social de Minas, principalmente, após 1909. De maneira geral, a vida social das cidades pequenas girava em torno da igreja. (Cf. WIRTH, John D. O fiel da balança – Minas Gerais na federação Brasileira (1889-1937), São Paulo: Editora Paz e Terra, 1982, p.207).

Cabral encontrou terra fértil, campo propício para seu dinamismo e zelo apostólicos, e esses predicados logo se evidenciaram, [em poucos anos], transformando de maneira sensível o ambiente religioso da capital” (1972, p. 46).

Em 1º de dezembro de 1924, através da bula *Ad munus nobis ab pastorum principe*, do Papa Pio XI, a diocese é elevada à arquidiocese, tendo por sufragânea, a Diocese de Aterrado (Luz)⁶. Com tal promoção, seu atual bispo recebe o pálio⁷ e também é elevado a arcebispo.

Após anos de pastoreio, é tomado pela velhice (TORRES, 1972, p.58) e incapaz de exercer sozinho o cargo, assumem, sucessivamente,

Dom Hugo Bressane de Araújo⁸ (1951), como Arcebispo Coadjutor com direito à sucessão, foi promovido a 8 de setembro de 1952 para a Arquidiocese de Belo Horizonte [...]. A permanência de S. Exa. Em Belo Horizonte foi pouco mais de 2 anos, visto haver sido transferido como Arcebispo-Bispo para a nova Diocese de Marília no Estado de São Paulo”; “Enfermado o Sr. Arcebispo [D. Cabral]. Dom Geraldo Moraes Penido⁹ (bispo auxiliar – 1956) arcou com as responsabilidades do governo arquidiocesano até a vinda de D. João Resende Costa¹⁰”, contribuindo muito para Dom Cabral e para a Igreja, revitalizando as atividades já existentes e, por fim, assume Dom João Resende Costa (1957). (SILVEIRA, 1983, pp.48-49).

Dom Antonio dos Santos Cabral, que se encontrava incapaz de exercer suas atividades deixa a arquidiocese num estado de regência. Assume como Arcebispo *sede plena* Dom João Resende Costa, que, juntamente com Dom Serafim Fernandes de Araújo¹¹, nomeado como auxiliar em 1959, desempenham o zelo apostólico.

Nessa situação se encontra a Igreja de Belo Horizonte no seu período pré-conciliar.

⁶Atualmente, Luz, Oliveira, Sete Lagoas e Divinópolis (cf. <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dbelo.html>)

⁷ O Pálio, símbolo de estima, dignidade e plenitude de poderes, concedido pelo Santo Padre aos Arcebispos e, algumas vezes, por especial deferência a Bispos (SILVEIRA, 1983, p.47).

⁸ Dom Hugo Bressane de Araújo (nascido em Machado, Minas Gerais, no dia 4 de setembro de 1898; ordenado sacerdote no dia 11 de fevereiro de 1923; consagrado bispo em 19 de setembro de 1935, falece em Marília, São Paulo, no dia 9 de junho de 1988).

⁹ Dom Geraldo Maria de Moraes Penido (nascido em Rio Manso, Minas Gerais, no dia 6 de setembro de 1918; ordenado sacerdote no dia 4 de abril de 1942; consagrado bispo em 10 de março de 1956, falece em Aparecida, Minas Gerais no dia 15 de novembro de 2002).

¹⁰ Dom João Resende Costa, SDB (nascido em Borda da Mata, Minas Gerais, no dia 19 de outubro de 1910; ordenado sacerdote no dia 28 de julho 1935; consagrado bispo em 24 de maio de 1953; elevado a arcebispo em 15 de novembro de 1967, falece em Belo Horizonte no dia 21 de julho de 2007).

¹¹ Dom Serafim Fernandes de Araújo (nascido em Minas Novas, Minas Gerais, no dia 13 de agosto de 1924; ordenado sacerdote em 12 de março de 1949; consagrado bispo em 7 de maio de 1959; elevado a arcebispo em 22 de novembro de 1982; proclamado cardeal em 21 de fevereiro de 1998; atualmente é vivo, sendo cardeal-presbítero de São Luís Maria Grignon de Montfort).

2. Aspectos pastorais dos (Arce)bispos

Após um ano de governo episcopal, Dom Cabral cria um Conselho de Imprensa, de onde se criaria um jornal que fosse católico, primeiramente, surge “O Horizonte” (1923-1934), um “jornalzinho” com a intenção doutrinária, focado em debater doutrinas contrárias ao catolicismo, como os protestantes, comunistas e maçons¹². Em 1935, nasce o jornal “O Diário” (1935-1972),

um jornal tecnicamente realizado feito por profissionais, que tivesse as mesmas seções que os demais, e cuja linha católica se patentearia no seu conteúdo e, não na apresentação. [...] embora o povo sempre falasse “Diário Católico”, - [a intenção] era de fazer “jornal como os outros”, mas de orientação católica, visível apenas na parte doutrinária e, por assim dizer, invisível, nas omissões – de certos anúncios, de certas notícias... (TORRES, 1972, p.155-156)

Em torno do grupo editorial d’O Diário que a mentalidade de um laicato atuante ganha expressividade. Essa equipe, constituída por leigos, passa a ser a catequizadora e propagadora da Documentação Católica¹³, tanto para leigos como para clérigos. A ação pastoral de Dom Antonio dos Santos Cabral, se resume

Com o seu contagiante entusiasmo e rara capacidade de iniciativa, realizou obras de vulto: o Seminário Coração Eucarístico de Jesus; a Pontifícia Universidade Católica [a princípio, apenas Universidade Católica]; organização do II Congresso Eucarístico Nacional; instituição da Boa Viagem: construção do Palácio Cristo Rei; fundação de [O Horizonte e] “O Diário” e esse majestoso conjunto de edifícios que serviu ao Seminário, hoje utilizado pela Universidade Católica, são algumas das muitas de sua dinâmica administração. Quando Pio XI lançou os fundamentos da Ação Católica, de tal maneira integrou-se à sua organização que chegou a ser conhecido no Brasil e fora dele como pioneiro desse movimento. (SILVEIRA, 1983, p.47)

Dom João Resende Costa, tem destaque nas suas obras, a criação de várias paróquias, inauguração de vários templos, ordenação de novos sacerdotes, criação de novas comunidades religiosas masculinas e femininas, oficialização da Universidade Católica (atual PUC Minas), criação de sua sede e campus e fundação do Instituto Central de Filosofia e Teologia (atual Instituto de Filosofia e Teologia Dom João Resende Costa).

Dom Serafim Fernandes de Araújo assume o posto de Reitor da Universidade Católica de Minas Gerais. A ele foi “confiada toda a organização administrativa da Arquidiocese participando de toda a sua ação pastoral” (SILVEIRA, 1983, p.52).

¹² Para compreender essa mentalidade antimodernista, cf. CALDEIRA, R. Coppe. Os Baluartes da Tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II. Curitiba: Editora CRV, 2011. Onde trata em seu 4º capítulo sobre a formação de um catolicismo antimoderno no Brasil.

¹³ Seção do Jornal O Diário, focada em transmitir as notícias da Igreja. Essa seção era comum na página 6 do 1º caderno, alternando, raramente, entre as páginas 4 e 5.

3. Protagonismo leigo

Dom Cabral na sua Carta Magna de 1891, afirma que a Pátria (Brasil) pertence, por direito, ao Cristo-Rei. Diante disso, o leigo é o “bom soldado de Cristo” que deve trabalhar nessa milícia de devolver o país a Ele, como lembra Matos

embora se mantenha, durante longos anos, numa concepção de neo-cristandade, é justo reconhecermos que Dom Cabral lançou as bases de um laicato atuante e comprometido eclesialmente. Com o tempo esses leigos ultrapassarão uma visão eclesiocêntrica, preparando um fecundo diálogo entre fé e realidade concreta. (MATOS, 1990, p.VII)

Segundo João Camillo, Belo Horizonte, estava se desenvolvendo pastoralmente, tendo destaque a presença de “um clero de boa formação, razoavelmente aberto, mas combinando certos avanços de uns com o equilíbrio geral, demonstrando na maioria das vezes, uma razoável prudência, no sentido exato e espiritual do termo”. (TORRES, 1972, p.121)

Não se sobrepôs as objurgatórias das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, sobre os leigos. Foram ignoradas as proibições de Dom Manuel Monteiro da Vide¹⁴: “nenhuma pessoa secular (ainda que seja douta, e de letras) se intrometa a disputar em público, ou particular sobre os mistérios de nossa Santa Fé e Religião Cristã” (TORRES, 1972, p.122). A participação dos leigos era ativa e consciente, “ora os leigos são convocados a participar da Igreja [...] Não raro vemos leigos discutindo teologia com aplausos de padres e bispos...” (Ibidem, p.88).

3.1. Atuação política

Como “bons soldados de Cristo”, era visível a tentativa de aproximar, novamente, a Igreja com o Estado. WIRTH apresenta a segunda e terceira geração de mineiros, que resgatavam seus valores católicos, perdidos por seus pais na primeira geração (1982, p.207). Eram comum, declarações de leigos atuantes na política falando sobre a importância de união entre os dois poderes. De um modo geral,

os governadores de Minas, muitos deles razoavelmente católicos, mantiveram boas relações com a autoridade eclesiástica. Muita gente chegava a achar meio medieval aquela sempre normal presença do arcebispo ao lado do chefe do poder civil. (TORRES, 1972, p.175)

Essa realidade também chamava a atenção fora do estado. Padre Álvaro Negromonte, em entrevista ao jornal “A Imprensa” da Paraíba, afirma,

os estadistas mineiros sabem que dirigem um povo profundamente católico. E não se divorciam do povo que dirigem. Não se separam o Estado da Nação. Procuram o amparo

¹⁴ Dom Manuel Monteiro da Vide (nascido em Montforte, no Alentejo, Portugal no dia 19 de março de 1643; ordenado sacerdote em 30 de agosto de 1671; consagrado bispo em 21 de dezembro de 1701; elevado a arcebispo em 22 de maio de 1702, falece no dia 07 de setembro de 1722 em Salvador, Bahia).

da religião – o único sustentáculo de um povo que não quer cair nos abismos da anarquia. (MATOS, 1990, p.50)

3.2. *Movimentos leigos*

Como lembra Torres, o catolicismo belo-horizontino manteve viva a tradição das irmandades coloniais, atuando na sociedade através de grupos de leigos (1972, p.133). A cidade via nos seus movimentos vivacidade, eficiência e variedade. Mesmo que alguns grupos fracassassem, em sua maioria, se desenvolviam bem.

As organizações, conhecidas como corporativas, eram a Ação Católica e os Vicentinos. Sendo que, os vicentinos, chegaram à cidade com a instituição dela como nova capital do estado. Entre os movimentos de feição tradicional, que são aqueles que possuem características de vivência religiosa de caráter antigo, estão as ordens terceiras (de São Francisco, Nossa Senhora do Carmo e São Domingo), Congregações Marianas, Filhas de Maria e o Apostolado da Oração.

Antes do Concílio, já se viam em Belo Horizonte muitos exemplos de iniciativas litúrgicas e outras bastantes ousadas, mas estritamente ortodoxas; depois, se ouve alguns casos, não muito numerosos, de radicalismo, em geral, a maioria procurou atualizar-se sem cair em exageros criticáveis. Podemos dizer que a situação geral não se apresentou, nunca muito confusa e com sinais anormais de desorientação. Como conseqüência, o clero de Belo Horizonte, embora denotando, nas mais das vezes, sincera fidelidade à tradição, tem se mostrado, muito aberto à renovação. (TORRES, 1972, p.121)

3.3. *A Ação Católica*

Foi através do pontificado de Pio XI (1922-1939) que os leigos passaram a ser vistos através da Ação Católica, era um “movimento de participação de leigos organizados no apostolado hierárquico da Igreja, fora e acima dos partidos, para estabelecer o reino universal de Jesus Cristo”. (FREITAS, 1997, p.58 *apud* ISNARD, 1967, p.832).

A Ação Católica de Pio XI teve grande fervor no Brasil, principalmente, em Belo Horizonte sob a orientação de Dom Cabral. A Ação Católica de Belo Horizonte, “não era apenas um grupo de jovens ou pessoas maduras que discutiam vivamente sobre o Corpo Místico [...], mas o centro de uma renovação geral da sociedade” (MATOS, 1990, p.203). A participação

ativa dos leigos no apostolado hierárquico da Igreja, mediante os quadros da AC, foi sua grande paixão [de D. Cabral] e “menina dos olhos” ao longo de todo o seu governo episcopal à frente da Diocese de Belo Horizonte. Por sua iniciativa, a reflexão sobre a AC constituiu o tema colateral de todas as teses propostas no 2º Congresso Eucarístico Nacional. (MATOS, 1990, p. 203).

3.4. *O Congresso Eucarístico Nacional*

Em 1936, o Congresso Eucarístico movimentou toda a cidade de Belo Horizonte. Desde os atos mais simples como decoração das casas até os mais solenes, era efetiva a participação da população. Torres diz que mesmo aqueles que não tiveram grande participação lembram do evento com saudade (1972, p.62). No Congresso,

o governador ia como tal, e colocado em um lugar apropriado. Algo de escandalizar os velhos republicanos históricos, mas, Minas voltava ao sistema de íntima união entre o Estado e a Igreja, quase em termos de sistema do padroado. Nunca talvez, na história moderna, depois da separação a união de fato se fez tão viva e tão vive e tão conscientemente. (TORRES, 1972, p. 62).

A programação doutrinária teve dois temas: Eucaristia e Ação Católica. Para Dom Cabral, esses dois temas, “se estreitam tão indissolavelmente, que seria louca tentativa criar e vitalizar esta sem a seiva divina que promana do Ministério Eucarístico” (MATOS, 1990, p.203). “Sua finalidade era propagar a verdade católica, [buscando nos dois eixos temáticos], o remédio para as necessidades do presente e o fortalecimento em Cristo da Nação Brasileira” (Ibidem, p.298).

O Congresso Eucarístico mudou a vida religiosa dos leigos, pois através dele, muitos foram “influenciados pelas práticas e métodos da Ação Católica”. (TORRES, 1972, p.68). Foi um período de “fundação” d’O Diário; surgiram movimentos que deram origem a Faculdade Santa Maria, que passaria a pertencer a Universidade Católica. Também teve como frutos, a reafirmação do catolicismo, como indispensável força social; ênfase na vida sacramental, principalmente, pela participação ativa da Eucaristia; inspirados e motivados para as questões sociais modernas e o amadurecimento de um católico militante capaz de defender a fé em qualquer lugar. (MATOS, 1990, p.310)

3. Considerações finais

Em carta pastoral aos diocesanos, em 1922, Dom Cabral alude aos leigos:

Católicos praticantes, doutos e devotados experimentam em seus corações as sagradas ardências do zelo que arrebatava os sinceros amigos de Jesus Cristo e sua Igreja. (...) Neste particular Belo Horizonte atrai os olhares de todo o Brasil. Seu voluntariado de apóstolos leigos, constituído do que do mais elevado, moral e intelectualmente, abriga em suas fileiras arregimentadas, notáveis mestres das Escolas Superiores de Minas, jovens alunos das Academias, membros respeitáveis do Comércio, distintos funcionários públicos, briosos militares, elementos das mais distintas classes sociais. Bem haja, pois, a falange denodada de exemplares católicos que, sob o estandarte da nossa Fé Católica empreende e triunfa. (MATOS, 1990, p.435)

Após longos anos de arcebispado, Dom Cabral, por estar com idade avançada e doente, ficou impossibilitado de participar do Concílio Ecumênico Vaticano II, porém, estiveram Dom João Resende Costa e Dom Serafim Fernandes de Araújo, representando Dom Cabral e a Igreja de Belo Horizonte.

Não chegou a ver as sessões conciliares, morreu em 1967, logo após o término do Concílio (1965). Se por intuição ou caráter profético, Dom Antonio dos Santos Cabral, antecipou na Igreja de Belo Horizonte o Espírito Conciliar que iria surgir.

Carlos Fragoso Filho disse que o Concílio Vaticano II

recentemente celebrado em Roma, estabeleceu mudanças substanciais em toda a Igreja e a sua implantação no Brasil acontecia sob as orientações da CNBB. Nesse clima de transformações, de divisões ideológicas, de agravamento das questões sociais, as mudanças levaram a Igreja de Belo Horizonte a um estado de perplexidade que paralisou, em parte, o vigor da sua ação pastoral. (1994, p.35)

O que paralisou o vigor pastoral da tanto da Arquidiocese de Belo Horizonte como a Igreja no Brasil, foi o Golpe Militar de março de 1964 (ocorrido ainda em período conciliar), que levou a implantação de um regime autoritário no país, desmobilizando a intensa atuação sócia e política da Igreja. Para Freitas, esse regime de âmbito nacional

[...] encaixado no jogo de forças e interesses internacionais, mudou bruscamente o panorama político-social da nação, instaurando o arbítrio e a repressão, o que repercutiu inevitavelmente nos rumos da Igreja no Brasil. Com o cerceamento de muito das novas práticas pastorais e sociais, levou a Igreja a posições audazes de denúncia e profecia. Efetivamente, o golpe impões “uma ruptura, ou, pelo menos, um retraimento a muitos desses movimentos” [Alberto Antoniazzi]. (FREITAS, 1997, p.16)

Os leigos da Ação Católica foram perseguidos, presos, exilados e até mortos. Com o fim da Ação Católica perderam seu espaço de comunhão e participação na organização da Igreja.

Diante disso, percebe-se na fala de Carlos Fragoso, um ressentimento histórico a uma análise crítica dos fatos que sucederam o Concílio na Arquidiocese de Belo Horizonte. Pois, como afirma Neto, “Nunca, nenhum concílio tem destinado tão vultuosa herança, como o Vaticano II. E os leigos sabem que para eles a herança foi quase total” (1971, p.49).

Referências

- FILHO, Carlos Fragoso. Alguns aspectos da cidade e da Arquidiocese de Belo Horizonte, In: ANTONIAZZI, Alberto; CALIMAN, Cleto. **A Presença da Igreja na cidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- FREITAS, Maria Carmelita de. **Uma opção renovadora: a Igreja no Brasil e o planejamento pastoral** : estudo genético-interpretativo. São Paulo: Loyola, 1997. 471 p.
- MATOS, Henrique Cristiano José. **“Bonus Miles Christi”**. Um estudo histórico sobre o catolicismo militante em Minas, entre 1922 e 1936. Belo Horizonte: O Lutador, 1990.
- NETTO, Rino José Diomiro Laghi. **Os ponteiros da Igreja marcam a <<hora dos leigos>>**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1971, 116p.
- RUPERT, Arlindo. **A Igreja no Brasil – expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)**. vol.3. Santa Maria: Editora Pallotti, 1988. p.360.
- SILVEIRA, Vicente. **Expansão da Igreja Católica em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1983.
- TORRES, João Camillo de Oliveira. **A Igreja de Deus em Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Éden, 1972.
- WIRTH, John D. **O Fiel da Balança – Minas Gerais na Federação Brasileira (1889-1937)**, São Paulo: Editora Paz e Terra, 1982, p. 207-208.

O CRISTIANISMO NA SALA DE AULA - O LUGAR DA FÉ E DA RAZÃO NO FIM DA (META)FÍSICA

Sebastião Lindoberg da Silva Campos*

Resumo: *O modelo adotado pelo sistema educacional do município do Rio de Janeiro, no que concerne à educação religiosa, impõe uma séria e crítica reflexão acerca do lugar da religião em sala de aula. O “Momento Regensburg”, como ficou conhecido o discurso do papa Bento XVI em 2006 naquela universidade alemã, colocou em evidência o debate acerca do lugar que fé e razão ocupam no cenário contemporâneo. Consciente dos desafios impostos à fé pelo racionalismo/empirismo moderno, Ratzinger reflete sobre a necessidade do diálogo mútuo que deve haver entre a razão (conquista cartesiana/galileana) e a fé (manifestação ontológica), salientando que esta, longe de constituir alienação humana, é produto da severa análise racional. Com ênfase, sobretudo, no papel do cristianismo, o teólogo alemão o distancia do campo mítico e do religioso para colocá-lo dentro do próprio processo racionalista filosófico. O pensamento de Ratzinger ganha contornos mais fortes ao nortear o caminho que o Ensino Religioso católico deve seguir no constante diálogo com as disciplinas escolares. Configura-se saída para a dialética paradoxal, na qual fé e razão se encontram, vislumbrar no pensamento de Ratzinger o substrato do fundamento do Ensino Religioso católico, pois isto permite compreender que a fé, aderida graças ao exame crítico da razão, é acolhida na liberdade do ato de crer, mostrando que não há dicotomia entre fé e razão, mas ambas se completam na formação íntegra do homem.*

Palavras-chaves: *Racionalismo. Fé. Ensino Religioso. Joseph Ratzinger.*

1. Uma questão pertinente

A separação entre fé e razão – esta entendida como uma síntese entre platonismo (cartesianismo) e empirismo (Cf. RATZINGER, 2007) – não é um ineditismo contemporâneo, os debates que se travaram ao longo dos séculos testemunham a evolução das contendas que envolvem essas duas possibilidades do agir humano. Porém, já no período posterior ao Iluminismo, convencionou-se distinguir razão e ciência. Longe de constituir uma querela que encontra no campo religioso o maior adversário, ciência e razão protagonizaram discussões calorosas no passado. O Cardeal Schönborn (2007, p. 317) lembra que “a principal preocupação de Newton havia sido refutar a Teoria de René Descartes (1596-1650) sobre os movimentos planetários, a qual rejeitou, como sendo uma teoria materialista”. Todavia, se nos primórdios da ciência empirista, o debate tinha por foco o

* Pós-graduado (lato sensu) em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Faculdade de São Bento-RJ. Professor Ensino Religioso Católico da Secretaria Municipal de Educação-RJ. Contato: lindoberg_pe@hotmail.com

racionalismo iluminista, com o tempo, razão e ciência tinham por espoco comum pôr em xeque a validade da religião, transcendendo o questionamento da possibilidade desta ser detentora da Verdade. O problema ganha contornos mais fortes com o advento do espírito positivista, sobretudo aquele que encontra em Auguste Comte seu arauto. Para o pensador francês a humanidade caminhava numa marcha progressiva que obrigatoriamente passava por três estágios, classificados por ele de teológico, metafísico e positivo. Comparando os dois primeiros a uma “infância da humanidade”, afirmava que o último seria o ápice evolutivo da humanidade no qual a ciência seria a única base possível do conhecimento.

O resultado contemporâneo da divisão razão/ciência *vs.* fé parece ser, desde os primeiros séculos pós-Iluminismo, o que Schönborn (2007, p. 320) chama de deus-das-lacunas. Ele explica:

onde quer que se invoque Deus, para preencher as lacunas no conhecimento físico, o seu lugar é diminuído com toda descoberta capaz de explicar um pedaço do antes inexplicável. Quando o papel de Deus é visto como sendo o de um agente extrínseco, que atua sobre a natureza a partir do exterior para explicar fenômenos específicos, esses espaços de sobrevivência do Criador tornam-se, cada vez mais diminuídos, à medida que as ciências naturais avançam, explicando fenômenos por meio de seu modo particular de explanação. E a cada vez que estes espaços de sobrevivência diminuem, muitos, na comunidade científica, quedam-se mais seguros da vitória quanto ao fato de que a “*Hipótese de Deus*” irá, um dia, tornar-se completamente desnecessária.

As consequências que derivam deste fenômeno, embora sejam diversas, a que mais importa aqui devido seu caráter, é o utilitarismo de Deus. Desta linha de pensamento, que logrou êxito e arrebatou seguidores nos últimos tempos, Sartre foi a figura que melhor sintetizou esta forma de pensar. Em *O Existencialismo é um Humanismo* ele rejeita o que nomeia de radicalismo francês por este afirmar que “Deus é uma hipótese inútil e custosa” (SARTRE, 2012, p. 31), porém sua perspectiva de Deus em nada difere do radicalismo o qual condenou, e se difere torna-se mais pernicioso pois afirma que

o existencialista, ao contrário, vê como extremamente incômodo o fato de Deus não existir, pois com ele desaparece toda possibilidade de encontrar valores em um céu inteligível; não é mais possível existir bem algum *a priori*, uma vez que não existe mais uma consciência infinita e perfeita para concebê-lo, não está escrito em lugar algum que o bem existe, que é preciso ser honesto, que não se deve mentir, pois estamos exatamente em um plano onde há somente homens. (*Ibid.*, p.32)

Ora, Sartre deixa evidente o caráter utilitarista do conceito de Deus, sua discussão deixa de lado todo o diálogo, ou querela como preferem alguns, entre a ciência do pós-Iluminismo e a fé, reduzindo esta à mera esfera moral.

A questão não se resume, entretanto, ao campo utilitarista, a morte de Deus asseverada por Nietzsche, no livro *A gaia ciência*, é apenas uma constatação de um fenômeno gerado no seio da modernidade e que alcança seu ápice na explicação científica do mun-

do que refuta, em toda e qualquer hipótese, o campo metafísico. O ceticismo do filósofo escocês David Hume propõe mais um questionamento acerca da “criação” planejada levada adiante pela ciência empírica, entendida somente como teleologia extrínseca, ausente das “leis da natureza”. Hume (*apud* SCHÖNBORN, 2007, p. 320) questiona se “as leis da natureza são realmente explicações, ou são elas meras regularidades de ocorrências passadas a partir das quais não temos nenhum fundamento sólido para inferir qualquer tipo de causação?”; suspendendo toda e qualquer hipótese de explicação metafísica ou não, levando a um ceticismo extremo. O questionamento de Hume torna-se peça-chave para o entendimento do papel que a questão metafísica de Deus alcançou nos últimos tempos nas diversas esferas do saber quando confrontado com a objetividade científica. Sobretudo quando se fala do seu lugar na sala de aula, sabendo-se que esta se tornou território estritamente científico, corporeizado nas diversas disciplinas metodológicas, e que rejeita toda e qualquer forma de pensamento contrário ou que não se pautem na metodologia empírica.

Do outro lado do ceticismo humiano, Nietzsche põe em xeque a busca do cientificismo em ser o único instrumento capaz de gerar o conhecimento objetivo da realidade e questiona:

mas isso não quer dizer, examinando mais precisamente, que a convicção pode obter admissão na ciência apenas quando *deixa de ser* convicção? A disciplina do espírito científico não começa quando ele não mais se permite convicções? (NIETZSCHE, 2012, §344)

O filósofo de Röcken questiona o próprio fundamento da ciência, a mesma ciência que rejeita a “hipótese de Deus” justamente por ela ser uma hipótese, convicção. Diante do questionamento proposto só resta a inequívoca conclusão: Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos”. (*Id., ibid.*, §344)

Essa questão ganha contornos mais nítidos sobremaneira na discussão da constituição de um Estado que atenda as demandas particulares das mais variadas formas de pensar. A inclusão da disciplina de Ensino Religioso, com especial atenção ao modelo confessional adotado pelo Sistema Público de Ensino do Rio de Janeiro, leva à reflexão contemporânea acerca do lugar que fé e razão ocupam na atual sociedade. Longe de constituírem paradoxos inconciliáveis, fé e razão, no pensamento de Joseph Ratzinger, são vias que se comunicam e dialogam mutuamente.

2. Fé e razão, o cristianismo na era moderna

Nietzsche de maneira maestra demonstra como se caracterizou o momento histórico no qual a metafísica (sob a figura de Deus), que até então acompanhara a filosofia, perde seu espaço, e sua validade universal é posta em xeque.

Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então pos-

suíra sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? (...) A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? (NIETZSCHE, 2012, §125)

Como entender essa constatação, sobretudo, no mundo dos saberes escolares? Qual relação mantém com o ensino? Ora, longe de reduzir a amplitude do pensamento do filósofo aos termos aqui propostos, sabe-se que a morte de Deus anunciada pelo filósofo de Röcken é uma metáfora de um evento histórico que exclui a discussão, quiçá a possibilidade, acerca de Deus nas vias públicas. Se por um lado o anseio do fim de Deus era um desejo humano na busca da superação de sua própria condição limitada, por outro constitui a afirmação de sua própria impotencialidade como mesmo assevera Nietzsche:

A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? (...) Como Conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? (...) Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? (*Id., ibid.*, §125)

Distante de entender tais indagações como apologética ao fim de uma metafísica transcendente, é preciso olhar tais questionamentos como a síntese inequívoca do momento histórico que vislumbra na ciência empirista a única via verdadeira de conhecimento. Todavia, se à ciência empirista nascente cabia a tarefa do desvendar da verdade, sua atuação em nada diferiu de uma alienação delirante. Ao homem legou-se o segundo lugar na investigação filosófica. E justamente esse ponto torna-se reflexão necessária na dialética contemporânea acerca dos elementos constitutivos do Estado. Diante do relativismo que permeia todas as esferas do saber na contemporaneidade, qual contribuição o cristianismo pode oferecer à sociedade, se esta, diante de um iluminismo kantiano, questiona a validade de toda e qualquer religião?

Para Ratzinger a crise moderna baseia-se na pretensão da verdade. Desta forma deve-se entender, primeiramente, que o olhar cético que se lança sobre o cristianismo é mais incisivo que sobre qualquer outra religião devido ao seu caráter racionalista. Entretanto, não se deve cair no erro de compreender a inserção do cristianismo no racionalismo filosófico como tentativa de validação da aderência à fé como processo racional, isto é, operada segundo os processos aceitos pela razão humana, nem como simples desvencilhamento do campo mítico comum às outras religiões. Tal processo dá-se pela origem filosófica no qual o cristianismo foi berçado, em outras palavras “na aproximação entre a fé bíblica e a indagação grega” (BENTO XVI, 2007, §19).

Compreender, portanto, a gênese do cristianismo longe do campo político não se deve apenas por mera questão pessoal. Ratzinger explica que entender a referida questão não se configura numa perspectiva nova, ou até mesmo inovadora, do conceito de Deus, “não se reza a um deus que só existe no pensamento. Mas quando o deus que o pensamento descobre se encontra no interior de uma religião com deus que fala e age, então conciliam-se pensamento e fé” (RATZINGER, 2009, p. 14).

Perceber, em toda sua essência e profundidade, a ação “do deus que fala e age” na contemporaneidade parece, em princípio, tarefa hercúlea dada a cristalização do pensamento do homem moderno acreditar que a existência de (ou fé em) Deus só é possível, assim como afirmara Kant, na razão prática. Entretanto, a insistência de Ratzinger em afirmar que a fé não se contrapõe à razão não se deve ao legado kantiano da primazia da razão, como bem lembrou o teólogo alemão no seu discurso em Regensburg; tal pensamento remonta aos primórdios do cristianismo. Citando o diálogo entre o imperador Manuel II (1350-1425) com seu interlocutor persa, o teólogo alemão remonta o discurso cujo teor consistia em afirmar que agir contra a razão é agir contrário a Deus; só para citar, Anselmo de Cantuária, no século XI busca um fundamento para a fé cristã não apenas baseado nas sagradas escrituras, mas sobretudo na razão. Essa lembrança trazida à tona na contemporaneidade por Ratzinger quando da ocasião de seu discurso na referida universidade alemã (já imbuído do ministério petrino) chama à atenção sobremaneira sob dois aspectos. O primeiro, e de maior urgência de compreensão, refere-se a salvaguardar o encontro entre filosofia crítica da razão e fé da valorização moderna dada à razão, sobretudo a partir de Kant como instância máxima reguladora da ação antropológica. A ação do teólogo alemão é imprescindível para não permitir que a fé religiosa seja produto volátil às mudanças ocorridas na história do pensamento humano.

O segundo aspecto a ser salientado é explicado pelo próprio teólogo:

Segundo Agostinho e a tradição bíblica (...) o cristianismo não se baseia nas imagens e ideias míticas, cuja justificação se encontra, afinal, em sua utilidade política, mas faz referência a esse aspecto divino que a análise racional da realidade pode perceber. (...) Assim, pois, a fé cristã não se baseia na poesia nem na política, essas duas grandes fontes da religião, baseia-se no conhecimento. (...) No cristianismo, o racionalismo se tornou religião e não é mais seu adversário. (RATZINGER, 2009, p. 13)

Dada a conjuntura do pensamento contemporâneo, pautado na relativização, senão equivalência de conceitos religiosos e pertencentes ao campo apenas mítico, compreender a preparação interna do cristianismo no racionalismo filosófico é superar a própria condição da acessibilidade ao conhecimento pleno. Em outras palavras significa não cair no utilitarismo que o pensamento moderno tenta impor a todos os saberes humanos, baseado num cientificismo empirista que agrilhoa o homem.

Por efeito dos métodos históricos modernos até mesmo o arcabouço racionalista pós-kantiano é posto numa rede de ceticismo e relativismo extremos. E este ponto não se reduz à crítica feita ao Iluminismo pelo seu desejo de racionalismo universal que tentou impor à cultura histórica. Toda a busca pela verdade, busca que delineou a história do pensamento humano, foi posta em xeque, isto é, tudo se transformou em pretensão da verdade. Daí deriva-se que mais que qualquer outra religião, o cristianismo sofreu abalos sistemáticos devido sua própria ligação com a filosofia.

Sem passar incólume às críticas feitas ao pensamento cristão, Ratzinger bem salienta e lembra que, na caminhada atual, fé e razão sofrem o mesmo ataque. Contudo,

cabe aqui um questionamento salutar: a qual razão ele se refere? Ora, seu olhar analítico repousa no racionalismo que se reduz em si mesmo, aquele que se fecha ao diálogo mútuo; à razão que agrilhoou-se em si mesma, reduzindo-se a mera mensuração empírica; à verdade que só existe naquilo que se pode ser comprovado, controlado; à ciência positivista que acredita ser a responsável pelo veredicto final; ao positivismo que encontra em Comte seu arauto e proclama o fim da metafísica: só o homem, só para ele e a partir dele que se desenvolve toda e qualquer investigação filosófica.

Volta-se aqui à urgente denúncia de Nietzsche no aforismo “*o homem louco*”, citado anteriormente. Não se deve passar incólume à grande denúncia nietzschiana acerca da morte de Deus. É preciso, sobremaneira, entender que se o fim da metafísica representava para o homem o esclarecimento (*aufklärung*) que Kant tanto buscava, em Nietzsche há o alerta de que tal tarefa se tornou demasiado acima da capacidade antropológica. Não apenas porque não se alcançou o sonho positivista, mas porque a metafísica transcendente, longe de constituir objeto de alienação, além de inata ao homem, é fruto de processo racional, assim exemplifica João Paulo II:

A FÉ E RAZÃO (*fides et ratio*) constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade.(...) Tanto no Oriente como no Ocidente, é possível entrever um caminho que, ao longo dos séculos, levou a humanidade a encontrar-se progressivamente com a verdade e a confrontar-se com ela. É um caminho que se realizou – nem podia ser de outro modo – no âmbito da autocoscência pessoal: quanto mais o homem conhece a realidade e o mundo, tanto mais conhece a si mesmo na sua unicidade, ao mesmo tempo que nele se torna cada vez mais premente a questão e o sentido das coisas e da sua própria existência. (JOÃO PAULO II, 2010, §1)

O desejo positivista que tanto buscou superar a metafísica, como se esta constituísse uma alienação humana, não logrou o êxito necessário, e seu insucesso é analisado por Ratzinger (2007, §45 e 46) de forma concisa:

só o tipo de certeza que deriva da sinergia entre matemática e experiência nos permite falar de cientificidade. Tudo o que pretende ser ciência deve confrontar-se com este critério. (...) Entretanto, para nossas reflexões, é ainda importante o fato da própria natureza do método excluir o problema de Deus, apresentando-o como problema acientífico ou pré-científico. Mas, aqui estamos perante uma redução do espaço da ciência e da razão. (...)

E conclui:

Se a ciência, no seu conjunto, é apenas isto, desse modo, o próprio homem sofre uma redução. Porque nesse caso as questões propriamente humanas, isto é, “de onde venho” e “para onde vou”, as questões da religião e do *ethos* não podem ter lugar no espaço da razão comum, tal como descreve uma “ciência” assim entendida, devendo ser transferidas para o âmbito do subjetivo. (*Id., ibid.*, §48)

O problema apresentado pelas teorias científicas não reside na teoria em si, pelo contrário, Ratzinger salienta os benefícios que a ciência trouxe ao homem, todavia, de-

nuncia que a teoria que exclui toda e qualquer possibilidade de convivência e diálogo por ela se declarar autossuficiente em si mesma, interrompe as vias de apoio mútuo e de novas descobertas e perpetua o *pathos* da razão. Também o filósofo de Röcken reflete acerca do problema exposto, entretanto sob outra perspectiva, talvez oposta à de Ratzinger; coloca no banco dos réus a “crença” incondicional no papel redentor do qual a ciência se revestira. Assim Nietzsche expõe a problemática:

Na ciência as convicções não têm direito de cidadania, é o que se diz com boas razões: apenas quando elas decidem rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora, pode lhes ser concedida a entrada e até mesmo um certo valor no reino do conhecimento – embora ainda com a restrição de que permaneçam sob vigilância policial, a vigilância da suspeita. (NIETZSCHE, 2012, §344)

Para a ciência investigativa, portanto, só teria lugar no campo do conhecimento toda a teoria que pudesse ser de fato mensurável, controlada, observada etc. Todavia, natural é que nasça a suspeita no investigador imparcial sobre como se define os parâmetros que julgue se determinada convicção é ou não válida para a ciência. Não indiferente a esta indagação, também o filósofo questiona: “mas isso não quer dizer, examinando, mais precisamente, que a convicção pode obter admissão na ciência apenas quando *deixa de ser* convicção? A disciplina do espírito científico não começa quando ele não mais se permite convicções?” (*Id. Ibid.*, §344)

Uma conclusão para tantos questionamentos parece apenas se dá no campo do diálogo mútuo, no qual fé e ciência dialoguem. Na sua análise, ele conclui:

É assim, provavelmente; resta apenas perguntar se, *para que possa começar tal disciplina*, não é preciso haver já uma convicção, e aliás tão imperiosa e absoluta, que sacrifica a si mesma todas as demais convicções. Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos”. (*Id., ibid.*, §344)

Ampliando a reflexão, Ratzinger afirma que a ciência não é capaz de gerar um *ethos* por si só. Na investigação humana é preciso compreender que à ciência cabe apenas o conhecimento de uma parcela do fenômeno antropológico. Ele afirma: “a mim me parece óbvio que a ciência como tal não é capaz de produzir um etos, ou seja, uma consciência ética renovada não surgirá como fruto de debates científicos” (RATZINGER, 2007, p. 63).

Não se deve, entretanto, concluir que o teólogo alemão encontre-se na contra-mão do processo científico, pelo contrário, reconhecendo a importância do avanço técnico-científico e do campo constituinte político, ele alerta para os caminhos perigosos que o utilitarismo, no qual esses avanços caíram, guia o homem.

Na realidade, a teoria da evolução também tenta dar uma nova fundamentação ao *éthos* do ponto de vista da evolução ao pretender se transformar em uma *philosophia universalis*. Mas esse *éthos* relacionado com a evolução, que encontra inevitavelmente seu conceito-chave no modelo da seleção, isto é, na luta pela sobrevivência, na vitória do mais forte, na adaptação com sucesso, pode oferecer pouco consolo. Embora se tente

enfeitá-lo de diversas formas, continua sendo um éthos cruel. (...) Tudo isto é pouco apropriado para uma ética da paz universal, do amor prático ao próximo da necessária abnegação de cada um. (RATZINGER, 2009, p. 21)

Essas palavras finais do teólogo alemão são as palavras-chaves para entender seu posicionamento como homem da fé e refutar possíveis equívocos relacionados a seu pensamento no que concerne a um retorno único e exclusivo da fé. O que ele propõe pode ser seguido em dois pontos: o primeiro seria uma crítica ao modo (limitado) como a razão está sendo usada na sociedade moderna, ele alerta para a consequência no plano humano dessa limitação. Afinal de contas, a modernidade começa com o objetivo de afirmar o sujeito e termina com a sua mais radical negação. O segundo ponto o próprio Ratzinger, citando Karl Hübner, define:

o que importa é uma “libertação da obcecação histórica de que a fé já não teria nada a dizer ao ser humano atual pelo simples fato de ela contradizer a ideia humanista da razão, do Iluminismo e da liberdade”. Nesse sentido eu falaria da necessidade de uma correlacionalidade 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, 2007, p. 89)

3. Considerações finais

O pensamento de Ratzinger, sobretudo o seu delineamento proposto em Regensburg, constitui peça-chave imprescindível à conjugação do Ensino Religioso confessional, modelo adotado pelo Sistema Público de Ensino do Rio de Janeiro, não apenas por ter implicações práticas, mas porque convida o homem a sair do estado de inércia e do senso comum – instrumentos perniciosos à fundamentação dos elementos constitutivos de um Estado. Mergulhar nas ideias do teólogo alemão significa excluir a impossibilidade de diálogo mútuo entre os saberes humanos. Estes, longe de serem faculdades estanques, isto é, pertencentes apenas ao campo da observação, mensuração ou racionalismo extremo, constituem-se na medida que dialogam com todas as esferas do conhecimento humano, sobretudo com aquele tido como instrumento do irracionalismo humano.

Ele alerta, com propriedade, para as patologias contemporâneas da razão (terrorismo), não isentando as religiões (fundamentalismo), no entanto convida razão e tradições religiosas a caminharem conjuntamente na construção de uma sociedade desejada. Ao assumir esse desafio se entende a profundidade de um ensino religioso amplo, que foge à mera instrução dogmática, mas preza pela ação racionalista, ampliando, como propõe o teólogo, o uso da razão, não permitindo que esta se feche em si mesma. A razão que não se abre para o diálogo e delimita o campo de atuação de seus interlocutores configura-se numa razão contrária ao seu princípio de universalidade; rejeitar ou negar o contributo histórico e cultural que o cristianismo legou ao Ocidente, em nome do fim de uma metafísica chamada de alienante diante de um esclarecimento racional é rejeitar a própria civilização em si, quiçá, repetir os mesmos erros os quais, injustamente, são im-

postos às religiões. A crença messiânica na ciência não é menos perigosa que a *hybris* da religião, e sua cura passa obrigatoriamente pelo alargamento do uso da razão.

A fé, para Ratzinger, não constitui um agente passivo, a aderência à fé requer primeiramente compromisso e ação, só através da ação engajada e compromissada que o homem manifesta sua fé. “A fé, precisamente porque é um ato da liberdade, exige também assumir a responsabilidade social daquilo que se acredita” (BENTO XVI, 2011, §10). Se para ele a fé é aderida graças ao exame crítico da razão, ela não se configura como processo alienante, mas tampouco é fruto exclusivo da razão como se esta fosse uma instituição máxima como a Razão Transcendental de Kant; disto conclui-se que a fé comunga do campo do conhecimento humano, não sendo, como se assevera contemporaneamente, um substrato do irracional, e aqui se toca no pensamento de Santo Tomás de Aquino, para quem “a fé é um ato do conhecimento, um pensar consentido, versado sobre o conhecimento de Deus” (SAVIAN FILHO, 2008, p.52). Com isso pode Ratzinger afirmar (2011, §10), com propriedade, que “de fato, em nossos dias mais do que no passado, a fé vê-se sujeita a uma série de interrogativos, que provêm de uma diversa mentalidade que, particularmente hoje, reduz o âmbito das certezas racionais aos das conquistas científicas e tecnológicas”, mas salienta que “não é possível haver nenhum conflito entre fé e ciência autêntica, porque ambas tendem, embora por caminhos diferentes para a verdade”.

Referências

- BENTO XVI, Papa. *Carta apostólica “Porta fidei”*. 1ªed. São Paulo: Paulinas, 2011.
- _____. *Fé, razão e universidade: Recordações e reflexões*. In: COMMUNIO: Revista Internacional de Teologia e Cultura/ Instituição COMMUNIO do Brasil. Vol XXVI, Nº2 (Edição 95), páginas 177-188: maio/set. 2007. Rio de Janeiro: COMMUNIO, 2007.
- D’ARCAIS, Paolo Flores. RATZINGER, Joseph (BENTO XVI). *Deus existe?*. [tradutora Sandra Martha Dolinsky]. - São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2009.
- HABERMAS, Jürgen. RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Org. e Prefácio de Flora Schuller; Trad. Alfred J. Keller. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica “Fides et Ratio”*. 13ªed. São Paulo:Paulinas, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*; tradução Paulo César de Souza. - 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Apresentação e notas, Arlette Elkaïm-Sartre; tradução de João Batista Kreuch. 2ªed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- SAVIAN FILHO, Juvenal. *A escolástica de Tomás de Aquino*. In: Arquivos história viva cristianismo/ José Chrispiano, Bruno Fiuza [(organizadores)]. 4ªed. Páginas 50-55. São Paulo: Duetto Editorial, 2008.
- SCHÖNBORN, Christoph. *Ciência Racional, Fé Racional*. In: COMMUNIO: Revista Internacional de Teologia e Cultura/ Instituição COMMUNIO do Brasil. Vol XXVI, Nº2 (Edição 95), páginas 317-328: maio/set. 2007. Rio de Janeiro: COMMUNIO, 2007.

SANTA CRUZ DO BARRO PRETO: HISTÓRIA E MEMÓRIAS DE UMA COMUNIDADE CATÓLICA

Tamara Lins Antunes Quirino*

Resumo: O trabalho proposto tem como temática de estudo a Comunidade Santa Cruz, localizada no bairro Barro Preto, cidade de Mariana – MG. Ele é parte de uma pesquisa sobre as comunidades da Paróquia Sagrado Coração de Jesus, cidade de Mariana, que celebra seus vinte e cinco anos de fundação este ano. Esta pesquisa está sob a orientação da Prof. Dra. Virgínia Buarque (Profa. Depto. História/UFOP). Esta Comunidade foi criada por volta da década de 1940. Segundo contam hoje os moradores, naquela ocasião tornara-se usual escutar, nas imediações, assovios e ruídos amedrontadores, o que motivou D. Maria Eulália (mais conhecida como D. Zica) e D. Antônia (D. Antoninha) a colocarem uma cruz de madeira no local. Este cruzeiro era espaço de encontro religioso e social: era o local da reza do terço, o lugar de conversar e contar e história e das “brigas de galo” promovidas no bairro. Na década de 60, a comunidade se uniu e iniciou a construção da capela, com o apoio do então arcebispo de Mariana, D. Oscar de Oliveira. Esta capela foi demolida e reconstruída na década de 90, mostrando bastante atuante até os dias de hoje. O principal objetivo do trabalho proposto consiste, portanto, em analisar as transformações que ocorrerem no seio dessa Comunidade e as releituras promovidas por ela diante das mudanças sociais e religiosas vivenciadas pela cidade de Mariana, pela Paróquia Sagrado Coração de Jesus e pelos próprios integrantes da Santa Cruz do Barro Preto.

Palavras chaves: História. Memórial. Comunidade.

Introdução

O trabalho aqui apresentado é parte de uma pesquisa maior, que culminou na publicação do livro “Memoriais da fé – As comunidades da Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Mariana (séculos XVIII – XXI)”, cujo objetivo é retratar a história da Paróquia Sagrado Coração de Jesus, situada em grande parte na cidade de Mariana/MG, que celebrou seus vinte e cinco anos de fundação em junho deste ano. A pesquisa aborda a constituição das quinze comunidades, fundadas entre os séculos XVIII e XXI, e suas releituras da vivência da fé ao longo do tempo. O trabalho que segue é um desdobramento do capítulo “Santa Cruz”, presente no livro citado, com coautoria da Prof. Dra. Virgínia Buarque.

* Graduada de História pela Universidade Federal de Ouro Preto. E-mail: tamaraquirino@gmail.com.

Devido à escassez de documentação das comunidades contemporâneas (fundadas nos séc. XX e XXI), trabalhou-se com as narrativas e as memórias dos integrantes das comunidades. Logo, trabalha-se aqui com o conceito de *memorial*, que permeia todo o trabalho descrito acima.

O conceito de memorial é aqui entendido, a partir do que nos é apresentado pela teóloga Anne Fontin, como a sistematização de uma experiência vivida baseada em dois aspectos: o primeiro é a incorporação de dimensões críticas, fazendo com que a memória não seja apenas uma recordação em sentidos pré-estabelecidos; e o segundo é o entrelaçamento do passado, presente e futuro, que não privilegia apenas aquilo que passou, mas projeta no indivíduo uma dimensão de expectativa quanto ao futuro. Assim, o memorial empela com uma visão proselitista da experiência religiosa, mostrando que aquilo que não existe mais e aquilo que poderá existir não podem ser transpostos no tempo presente. O memorial em sua essência é criador e criativo, proporcionando ainda novas criações; ele é ainda de caráter comunitário por excelência. (cf. BUARQUE, 2013, p. 33-34).

1. História da Comunidade

A comunidade em questão, a Comunidade Santa Cruz, foi criada por volta do ano de 1940 pelos seus moradores; no Barro Preto (Mariana/MG). Os integrantes da Comunidade relatam que se ouviam ruídos que amedrontava os moradores, motivando D. Maria Eulália (conhecida na comunidade por como D. Zica) e D. Antônia (D. Antoninha) a colocarem uma cruz de madeira no local: “[...] Antes era só a linha, às vezes sentia no ouvido um assovio fininho... [...] Então combinamos de fazer uma cruz. No início, era só uma cruz. Começamos a rezar lá, e os assovios sumiram”. (Depoimento de D. Antoninha. In: FERREIRA e FERREIRA, 2009, p. 43).

Já no século XVIII, na América Portuguesa, colocavam-se cruzes nas pontes, nos caminhos, em frente a capelas e em pontos altos das vilas e arraiais:

Cruzes à porta das casas, nos caminhos, nos altos de morros, nas guardas das pontes, em toda a parte, erguiam-se para espantar o demônio, que tinha razões de sobra para sentir-se à vontade em Minas, se não fora o empecilho frequente do símbolo da redenção. E todas as lendas demoníacas europeias andavam assustando os aventureiros, que ainda encontravam na nova terra sacis e curupiras, contra os quais era necessário reforçar sua proteção. A igreja dava-lhes a segurança contra o demônio, ao qual muitas vezes se associavam com a firme intenção de lográ-lo. (ROCHA, 2010, p. 66).

A devoção à Santa Cruz no Brasil foi incentivada pelos franciscanos, que possuem devoção especial à paixão de Cristo, e pelos jesuítas, que se empenharam em trazer à América Portuguesa relíquias do Madeiro Sagrado, como descrito no seguinte relato do fim do século XVI:

Concluiu-se o mostuário das relíquias que foi colocado na capela, onde os irmãos assistem diariamente à missa. Estabeleceu, com efeito o Padre Visitador que, no dia da inven-

ção da Santa Cruz, em que são expostos na nossa igreja o santo lenho e as outras relíquias, fossem elas trasladadas em solene procissão, através dos corredores do colégio, ornamentados com tapetes, variedade de quadros e de flores, as relíquias de todos os santos, e colocadas com a maior pompa no mostuário, separadamente, em cofres ricamente elaborados. (Ânua da província [jesuítica] do Brasil, 27 de dezembro de 1584. *Apud*: LIMA, 2010, p. 43-44).

Essa devoção foi divulgada, ao longo do século XVIII às terras de Minas, incluindo a região onde hoje se situa a cidade de Mariana. A propagação de tal devoção pode ser atribuída aos sacerdotes seculares formados em seminários dirigidos pelos jesuítas. No bispado de Mariana foram fundadas freguesias de Santa Cruz da Chapada, Santa Cruz de Fortaleza de Minas, Santa Cruz do Escalvado e Santa Cruz do Salto. (cf. BARBOSA, 1971, p.124-125; 193-194; 424; TRINDADE, 1945, p. 99; 268.), onde o nome é indício da devoção.

Se durante o período Colonial se percebe uma associação entre a devoção a Santa Cruz e o medo do mal, a capacidade da cruz de espantar os espíritos e assombrações, doenças e malfeitores, tal interpretação, a princípio, estava ainda vigente no pensamento da população que habitava a redondeza do Barro Preto. No entanto, o cruzeiro levantado recebeu outras significações: tornou-se lugar de encontro religioso e social. Era o lugar da oração, bem como o lugar de contar histórias, conversar e até mesmo o local onde se ocorriam as famosas “brigas de galo do bairro”. D. Zica foi percebendo a necessidade de se construir um local para o culto religioso, proposta que foi acolhida pelos moradores:

Lembro muito bem que aqui era uma praça de cascalho, tanto aqui a praça quanto a avenida, tudo cascalho. [...] nessa época, eles reuniam[-se] aqui; na época, o Jânio Quadros não tinha banido a briga de galo, essas coisas, aí o pessoal reunia aqui pra trazer o galo pra briga, inclusive meu pai era um desses, trazia o galo debaixo do braço pra briga. Então, essa Comunidade, nessa união, a D. Zica, ela era muito religiosa, ela era enfermeira aqui na Comunidade, aplicava injeção na gente [...] e aí ela via a necessidade de construir a capela. (Depoimento de Marco Antônio Silva, *Apud*: BUARQUE e QUIRINO, 2013, p. 208-209).

Na década de 1960 iniciaram a construção da capela no local da cruz, contando com a aprovação do arcebispo D. Oscar de Oliveira, e da participação dos moradores, que se reuniam aos fins de semana para edificar o templo. No ano de 1990, a capela foi demolida para a construção de uma maior, uma vez que a comunidade se expandiu e o templo construído não comportava mais o número de participantes. Nessa segunda construção, também houve grande participação da comunidade e da paróquia, uma vez que a Paróquia Sagrado Coração de Jesus já estava constituída.

2. Festa à Santa Cruz – como a memória se atualiza no presente

Um período marcante na vida da comunidade é o mês da festa da Santa Cruz que, na Comunidade do Barro Preto, já foi celebrada no mês de maio, e hoje é celebrada no mês de setembro.

A celebração em maio caracterizava-se, conforme os relatos da própria Comunidade, como uma festa campal, muito alegre e contagiante: havia barraquinha, canjica, amendoim torrado, quentão, banda e participação de pessoas de todos os bairros de Mariana. Um ponto alto da festa era o pau de sebo que instigava a curiosidade e o desejo pelo prêmio. As ruas eram enfeitadas com bandeirinhas, cuja preparação já era uma diversão para as crianças: o cordão era posto de uma extremidade à outra da rua, passa-se a cola e colavam-se as bandeiras, que elas mesmas tinham ajudado a cortar. Eram também enfeitadas as cruzes dos bairros. Tratava-se de um costume enraizado no passado colonial: “Por esta ocasião, todos os devotos enfeitavam suas cruzes com papel crepom, papel de seda e flores. Estas cruzes ficavam em porteiras, currais, galinheiros, nas portas das casas, na beira das estradas, nas pontes etc.” (CARVALHO, 2005, p. 3). Nesses festejos, havia a reza do Ofício da Santa Cruz, coroação de Maria feita pelas crianças, e a participação da banda XV de Novembro, que muito agradava os participantes (Depoimento de Sandra das Graças Silva. *Apud*: BUARQUE e QUIRINO, 2013, p. 214).

A celebração da Santa Cruz no dia 3 de maio remete a uma tradição bastante antiga, associada à visão tida pelo imperador Constantino, no ano de 312, quando esse monarca romano do Ocidente partia para uma batalha contra o imperador do Oriente, Maxêncio. Após a aparição, seguida pela vitória, Constantino converteu-se ao cristianismo e cessou a perseguição aos cristãos, que vinha sendo praticada por mais de três séculos. Em agradecimento a Deus, Helena, mãe de Constantino, teria ido a Jerusalém, no ano 320, no intuito de encontrar a verdadeira cruz de Cristo. Uma vez escavado o suposto local da crucificação, teriam sido encontradas três cruzes; o bispo da cidade, Macário, no esforço de descobrir em qual delas Jesus havia sido morto, levou uma mulher gravemente doente para nelas tocar; aproximando-se da terceira, ela obtivera cura imediata. Com isso, Helena mandou construir no local uma magnífica basílica, colocando um pedaço do madeiro sagrado num relicário de prata e enviando a parte restante, juntamente com os cravos, a seu filho Constantino, que os depositou na Igreja de Santa Cruz de Jerusalém, construída na cidade de Roma. Esse imperador promulgou, a seguir, uma lei impedindo que fosse aplicada a pena de crucificação (PARSCH, 1954, p. 347).

A partir do século VII, o dia 3 de maio foi introduzido na liturgia oficial da Igreja, com a celebração da festa da *Inventio Sanctae Verae Crucis* (Invenção da Santa Cruz), uma vez que nessa data relíquias da Cruz, que haviam sido capturadas pelos persas, foram devolvidas à Igreja do Santo Sepulcro pelo imperador bizantino Flávio Heráclito Augusto.

No Brasil Colônia, a festa do dia 03 de maio tinha caráter oficial:

[...] um primeiro levantamento do calendário da vida colonial revela, no que se refere ao tempo destinado ao trabalho, desde a fixação dos dias santos de guarda e santificados por Urbano VIII (papa de 1623 a 1644), deviam ser respeitados o Natal, a Circuncisão, a Ressurreição e suas oitavas, a Ascensão, o Espírito Santo e suas oitavas, o Corpo de Deus, a **invenção da Santa Cruz**, a Purificação, a Anunciação, a Assunção, a Natividade, a Conceição de Nossa Senhora, São Miguel, Santo Antônio, São Pedro e São Paulo e os onze

apóstolos, Santo Estevão, Santo Inocente, São Lourenço, São Silvestre, São José, Sant'Ana, todos os santos e Coração de Jesus (TINHORÃO, 2000. p. 8-9. Grifos nossos.)

No ano de 2008, ocorreu a mudança da celebração da Festa de Santa Cruz na Comunidade do Barro Preto, do dia 03 de maio para o dia 14 de setembro. Essa mudança é a associação da festa da Comunidade à celebração litúrgica da Exaltação da Santa Cruz.

A data de 14 de setembro é associada à sagração de duas igrejas de Jerusalém, que, construídas por Helena, mãe de Constantino, foram dedicadas à Paixão de Cristo: uma delas situa-se sobre o monte do Gólgota e, por isso, é chamada de Basílica do *Martyrium* ou *Ad Crucem*; a outra encontra-se no lugar em que teria ocorrido o sepultamento e ressurreição de Cristo, sendo denominada Basílica *Anástasis*, ou seja, da Ressurreição (ela também é conhecida como Basílica do Santo Sepulcro). Ambas foram sagradas no ano de 335 (PARSCH, 1954, p. 237-238): em 13 de setembro ocorreu a dedicação dessas igrejas e, no dia seguinte, 14 de setembro, relíquias da Cruz foram postas em exposição, para que os fiéis pudessem orar e venerá-las, como descrito em relato do século IV:

Os dias que se chamam *enceniarum* comemoram a consagração a Deus da Igreja santificada que fica no Gólgota e chamam *Martyrium* e também a da augusta igreja situada na *Anástasis*, isto é, no lugar onde o Senhor ressuscitou após a Paixão, e que foi consagrada a Deus no mesmo dia. Celebram-se, portanto, com suma honra as Encênias dessas igrejas santas, visto que, na mesma data de sua consagração, foi encontrada a Cruz do Senhor [...] E, nesses dias das Encênias, a ornamentação de todas as igrejas é a mesma da Páscoa e da Epifania. (ETÉRIA, 2004, p. 121-123).

Essa festa rapidamente difundiu-se de Jerusalém para as demais igrejas do Oriente cristão, dentre as quais Constantinopla e Antioquia. Em Roma, foi introduzida em meados do século VII, quando bispos de origem oriental começaram a serem eleitos sumos pontífices. Com o papa Sérgio (687-701), principiou o costume de apresentação das relíquias da Cruz levadas a Roma aos fiéis, piedade ainda mais acrescida pela recuperação, há pouco ocorrida, de outro de seu fragmento pelo imperador de Constantinopla, Flávio Heráclito Augusto: em 630, ele entregou ao papa Zacarias as relíquias da Santa Cruz que haviam sido capturadas pelo rei persa Coroes II, quando de sua invasão a Jerusalém, em 614 (ETÉRIA, 2004, p. 238).

No decorrer do Concílio Vaticano II, as festas do dia 3 de maio e 14 de setembro foram unificadas pela Igreja nesta segunda data, mas tal fusão ainda não fora implementada na Comunidade do Barro Preto até os últimos anos do século XX. Todavia, segundo alguns moradores, quando a mudança das datas da festa veio a ser promovida, “foi acabando a festa, a gente não faz mais não” (Depoimento de Odete do Sacramento Campelo. *Apud*: BUARQUE e QUIRINO, 2013, p. 218). Mas outros integrantes da Comunidade consideram que, anteriormente, “não tinha muito esse caráter espiritual que nós temos hoje. Nós temos o tríduo, então a visão muda um pouquinho, a gente tá mais dentro da igreja, a gente reza mais, a gente sabe mais o sentido dessa exaltação da Santa Cruz” (Depoimento de Ana Maria da Paixão Rocha. *Apud*: BUARQUE e QUIRINO, 2013, p. 218). Na atualidade,

são realizados o tríduo e a festa, e mantém-se também a canjica, mas as atividades são promovidas no espaço da Capela e não mais na rua. No discurso dos moradores, volta e meia ecoa certo saudosismo nas menções às celebrações de maio, em contrapartida à festa de setembro: “Saudade tem, e muita...” (Depoimento de Vilma Veisack. *Apud*: BUARQUE e QUIRINO, 2013, p. 218).

Como forma de ressignificação da ausência dos costumes da festa de maio, a comunidade celebrou, durante um período, a festa em um cruzeiro em frente à casa de D. Toninha, uma das responsáveis da criação da comunidade. Com o seu falecimento, porém, as celebrações retornaram ao interior da capela. Outro ato adotado pela comunidade – e que perdura até hoje – é a confecção de cruces de madeira, bordadas em fuxico, distribuídas aos moradores do bairro no mês de maio, e redecoradas no mês de setembro. Esta última iniciativa é a forma que a comunidade encontrou atualmente, de recordar a festa do mês de maio:

E agora, tem mais ou menos uns três anos que a gente adotou essa prática também de enfeitar cruz pra doação, [...] toda casa aqui tem uma cruzinha que em maio a gente enfeita e em setembro também a gente renova esses enfeites. Então agora eu penso assim, que nós não temos uma festa de Santa Cruz, nós temos duas porque em maio é lembrada no dia 3. (Depoimento de Ana Maria da Paixão Rocha. *Apud*: BUARQUE e QUIRINO, 2013, p. 219).

Percebe-se que a mudança da Festa de Santa Cruz de maio para setembro causou descontentamento na maior parte da Comunidade. Mesmo sem maiores conflitos com as autoridades eclesiais, a opinião que prevalece no seio da comunidade é divergente da postura adotada pela Igreja, mesmo assim, prevalece uma unidade entre clero e assembleia.

Há o esforço de encontrar novas maneiras de viver esta devoção, observada (além da distribuição das cruces), na atuação dos membros da Comunidade nas pastorais e movimentos. Uma característica que se destaca na história da Comunidade, desde seus primórdios, é a articulação entre espiritualidade e comprometimento social, sobretudo, uma atenção com os mais carentes:

Por exemplo, a gente tinha um problema com a construção [referindo-se a construção da capela no período de 1990-1993], com pedreiro, mas se a gente tinha o problema com doente, que tudo vinha, todos vinham porque a gente era uma referência na Comunidade. Ah, fulano não tá bem. Então a gente largava tudo e ia atrás de médico, e por incrível que pareça, a gente conseguia medico de graça, conseguia levar os doentes para o hospital, a gente conseguia tudo, medicamento, a gente conseguia tudo, não nós, Deus mesmo é que agia em nós e chegava mais pessoas para poder assumir e ajudar. (Depoimento de Vilma Veisack. *Apud*: BUARQUE e QUIRINO, 2013, p. 223-224).

Solidificando mais a ligação entre vivência de fé e comprometimento social, a comunidade foi inserida, a partir do ano de 1994, na espiritualidade da CEBs. Seus frutos foram o surgimento de uma associação de bairros, onde, em seu início, era composto por

integrantes da comunidade religiosa, que se articulavam para promover o melhor para todo o bairro. No seio da comunidade surgiu também o Clube de Mães “Sonhos de Dona Lídia”, idealizado por aquela que deu o nome ao projeto, tendo como objetivo a promoção de atividades artesanais com crianças e idosos.

A integração entre vivência da fé e compromisso social gerou certa consonância na articulação das pastorais, que se estruturam ao longo do tempo. Atualmente, na Comunidade do Barro Preto destacam-se os trabalhos da Catequese infantil, a Infância e Adolescência Missionária (IAM), a Iniciação Cristã (batismo e eucaristia, inclusive de adultos), a Pastoral da Comunicação, a Pastoral Sócio-Transformadora (Depoimento de Sandra das Graças Silva. *Apud*: BUARQUE e QUIRINO, 2013, p. 225). Os grupos dos Vicentinos e da Legião de Maria atuam desde o início da vida da Comunidade, ainda fazendo cada um seu trabalho. As maiores dificuldades descritas são o espaço físico já deficitário, diante do grande número de fiéis que frequentam a Capela; o número insuficiente de agentes de pastoral, com sobrecarga daqueles que atuam; o pesado fluxo de trânsito em frente ao templo, dificultando o fechamento do largo para celebrações.

Conclusão

Um aspecto fundamental na narrativa das memórias dos moradores do Barro Preto é a ênfase conferida à contribuição deixada por cada um que por ali passou, leigo, religiosa ou sacerdote, compartilhando um pouco de si para que a Comunidade pudesse formar sua própria história, plena de fé, com muitas alegrias, embora também com algumas perdas. Pode-se afirmar que a Comunidade caminha em processo de ressignificação de seus costumes, ainda presentes na memória de seus integrantes. O saudosismo do passado, no entanto não os fecha em si mesmos, ao contrário, desperta nos participantes uma postura de dinamismo na vida da comunidade, e os congrega às outras comunidades pertencentes à Paróquia Sagrado Coração de Jesus.

Referências

BARBOSA, Waldemar de Almeida. Dicionário histórico-geográfico de Minas Gerais. Belo Horizonte: Promoção da Família Editora, 1971.

BUARQUE, Virgínia. Memoriais da fé – As comunidades da Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Mariana (séculos XVIII – XXI). Mariana: Editora Dom Viçoso, 2013.

CARVALHO, Meynardo Rocha de. O culto à Santa Cruz em Minas do Ouro: religiosidade popular no Bispado de Mariana 1745/1830. ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História – Londrina, 2005. Disponível em: <<http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S23.1434.pdf>>. Acesso em 20 de mar, 2013.

ETÉRIA. Itinerarium. In: BECKHÄUSER, Alberto. Peregrinação de Etéria: Liturgia e catequese em Jerusalém no século IV. Petrópolis: Vozes, 2004.

FERREIRA, Lorene Dutra Moreira e; FERREIRA, Luiz Roque. Festas religiosas: uma manifestação cultural de Mariana. Ouro Preto: ETFOP, 2009

LIMA, Elda Cassia de. A correspondência jesuítica na construção de um Novo Mundo: evangelizar, classificar, informar (1553-1596). Dissertação (Mestrado em História). Goiânia: Universidade Federal de Goiás/Programa de Pós Graduação em História, 2010.

PARSCH, Pius. Le Guide dans L'Année Liturgique, t. III. Mulhose: Ed. Salvator, 1954.

ROCHA, Ronaldo Henrique Giovanini. À sombra da Igreja: as edificações religiosas e o espaço urbano nas Minas Setecentistas. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Belo Horizonte: PUC-MG, 2010.

TINHORÃO, José Ramos. As festas no Brasil colonial. São Paulo: Editora 34, 2000.

TRINDADE, Raimundo. Instituições de Igrejas do Bispado de Mariana. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.

Referência dos Depoimentos

Depoimento da senhora Ana Maria da Paixão Rocha, em entrevista realizada no dia 6 de janeiro de 2013, na Igreja de Santa Cruz do Barro Preto, Mariana – MG, a Tamara Lins Antunes Quirino e Julliano Mendes.

Depoimento do senhor Marco Antônio Silva, em entrevista realizada no dia 6 de janeiro de 2013, na Igreja de Santa Cruz do Barro Preto, Mariana – MG, a Tamara Lins Antunes Quirino e Julliano Mendes.

Depoimento da senhora Odete do Sacramento Campelo, em entrevista realizada no dia 6 de janeiro de 2013, na Igreja de Santa Cruz do Barro Preto, Mariana – MG, a Tamara Lins Antunes Quirino e Julliano Mendes.

Depoimento da senhora Sandra das Graças Silva, em março de 2013, na Igreja de Santa Cruz do Barro Preto, Mariana – MG, a Tamara Lins Antunes Quirino e Virgínia Buarque.

Depoimento da senhora Vilma Veisack, em entrevista realizada no dia 6 de janeiro de 2013, na Igreja de Santa Cruz do Barro Preto, Mariana – MG, a Tamara Lins Antunes Quirino e Julliano Mendes.

ENTRE A FÉ E O PROTESTO: MILITÂNCIA POLÍTICA E RELIGIOSIDADE AFRO NA CIDADE DE BELÉM

Wanderlan Gonçalves do Amaral*

Resumo: Este trabalho pretende discutir a relação estabelecida entre o Movimento Negro e o Candomblé na cidade de Belém do Pará a partir do estudo de caso realizado com a comunidade de terreiro Ilé Ìyá Omi Ásé Ofá Karé, a única casa de candomblé que mantém vínculo de atuação política com a militância negra local, CEDENPA – Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará (BRITO, 2012). A identidade de seus membros é construída a partir de três eixos fundamentais o ser negro, o ser baiano e o ser candomblecista. A tradição religiosa foi herdada de seus ancestrais fundadores, todos soteropolitanos e negros, o que levou este grupo a reconhecer no Candomblé, nagô da Bahia, um “fiel depositário” da herança civilizacional africana no Brasil (OLIVEIRA, 2012). Neste contexto a identidade é uma construção política, uma forma de cooptar capital simbólico na disputa por poder dentro do campo religioso e social (HALL, 1984) afro-paraense. Em função dessa proximidade ideológica, a comunidade estabelece parcerias com instituições nacionais reconhecidas pelo apoio à pesquisa e o desenvolvimento de políticas públicas de ação afirmativa voltada para a população afrodescendente, a exemplo da Fundação Cultural Palmares, MINC e PETROBRAS. Para os membros deste candomblé, ser negro está intimamente ligado a ser afro-religioso, para eles o candomblé tem cor, ele é uma religião negra e portanto uma religião étnica.

Palavras-chave: Movimento Negro. Candomblé. Política. Identidade. Militância.

Introdução

A história das religiões de matriz africana no Pará e na Amazônia reflete um panorama bastante diversificado do restante do país. Aqui desenvolveu-se um modelo de religião afro subjetivamente diferente dos demais cultos que estabeleceram-se no restante do Brasil, especificamente na costa atlântica do território brasileiro.

Nesta extensa faixa litorânea, especificamente entre alguns estados da região nordeste, como Bahia, Sergipe e Pernambuco, subindo até a região sudeste rumo ao Rio de Janeiro, enfim, alcançando a região sul pela cidade de Porto Alegre, desenvolveu-se o candomblé, religião afro brasileira resultado do amálgama da cultura dos vários povos africanos trazidos para este território nacional como escravos.

*Graduando em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará, bolsista de Iniciação Científica do CNPQ. vocwando.bsb@ig.com.br]

O candomblé estrutura-se no século XIX, especificamente na cidade de Salvador, cidade esta que concentra um número bastante expressivo de afro descendentes. Sua organização dá-se a partir da concentração de negros livres a sombra da Igreja da Barroquinha no centro histórico de Salvador templo católico frequentado por negros de origem ioruba.

No Pará o culto de matriz africana que se destacou foi o Tambor de Mina, tradição religiosa de origem maranhense oriunda das tradições Jeje, da Casa das Minas, e Nagô, da Casa de Nagô, ambas da cidade de São Luís. Esta forma de culto afro desenvolveu-se apenas nesta região do país chamando muito a atenção dos estudiosos das religiões afro brasileiras para suas características e modelo tradicional.

O Candomblé chega a Belém na década de 1950 com Pai Astianax que foi à Salvador para ser “feito no santo”, mas é no final da década de 70 que o Culto aos Orixás começa a estruturar-se em Belém. Por ser a mais recente das matrizes de culto estabelecida nesta cidade, o candomblé ainda é um campo de pesquisa pouco explorado (CAMPELO, 2001; PERDIGÃO, 2011).

Neste trabalho discuto as relações de poder que o candomblé estabeleceu em Belém através da política e religiosamente a partir da militância dos sacerdotes de um dos candomblés mais tradicional desta cidade, que descende de um terreiro baiano. Seus sacerdotes procuram manter uma estrutura religiosa e social a partir da casa *mater* na Bahia, por isso este candomblé se destaca dentro do cenário afro religioso local por seu perfil político, social e étnico.

1. Religiosidade Afro e militância política

O *Ilé Ìyá Omi Ásé Ofá Karé¹* é uma casa de culto os òrìsàs que descende de uma das casas matrizes desta religião na cidade de Salvador, o Terreiro do Gantois. É a única casa de candomblé na cidade de Belém que mantém vínculo de atuação política com a militância negra local, CEDENPA – Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará (BRITO, 2012). A identidade de seus membros é construída a partir de três eixos fundamentais o ser negro, o ser baiano e o ser candomblecista. A tradição religiosa foi herdada de seus ancestrais fundadores, todos soteropolitanos e negros, o que levou este grupo a reconhecer no Candomblé, nagô da Bahia, um “fiel depositário” da herança civilizacional africana no Brasil (OLIVEIRA, 2012).

Neste contexto a identidade é uma construção política, uma forma de cooptar capital simbólico na disputa por poder dentro do campo religioso e social (HALL, 1984) afro-paraense. Em função dessa proximidade ideológica, a comunidade estabelece parcerias com instituições nacionais reconhecidas pelo apoio à pesquisa e o desenvolvimen-

¹ Casa da mãe das águas e da força das armas de Òsùn e Òsòðssì. Todas as palavras nativas estarão grafadas em ioruba, língua litúrgica do candomblé Keto.

to de políticas públicas de ação afirmativa voltada para a população afrodescendente, a exemplo da Fundação Cultural Palmares, MINC e PETROBRAS. Para os membros deste candomblé, ser negro esta intimamente ligado a ser afro-religioso, para eles o candomblé tem cor, ele é uma religião negra e portanto uma religião étnica.

1.1 O Movimento Negro

Como podemos observar as lideranças e os membros do *Ofá Karé* exercem socialmente um papel preponderante dentro do movimento negro local, tendo na religião o principal referencial para as atividades desenvolvidas e as mudanças buscadas quanto ao respeito e a cidadania do povo negro e sua cultura. A religião neste contexto é um forte elemento de identidade negra. E isso faz este candomblé ser reconhecido como um forte representante do movimento negro em Belém, não sendo isso característico aos outros candomblés da nação *Keto*² em nossa cidade.

O sacerdote da casa, *Bàbá*³ Edson Catendê, negro, baiano e químico de petróleo da PETROBRAS, faz parte da coordenação do CEDENPA, e junto com ele o *Bàbá Egbé*⁴, Amilton Gonçalves de Sá Barreto, dividem-se entre o Movimento Negro, a COPPIR, GEAM (Grupo de Estudos Afro Amazônico – Universidade Federal do Pará) e o Movimento Mocambo. Todos estes grupos são braços de extensão do Movimento Negro em Belém, e sobre esta relação observamos o que a professora Rosalira dos Santos Oliveira nos chama a atenção:

O discurso da negritude e do resgate das raízes ancestrais tem um impacto direto sobre o comportamento da militância contribuindo para a produção de um novo *script* para o negro brasileiro... Principalmente na adesão às religiões afro-brasileiras... Na verdade, a pertença (ou ao menos a proximidade) às religiões afro-brasileiras passa a ser vista como um sinal de maior negritude, o que equivale a dizer uma maior consciência de sua “diferença” em relação á sociedade nacional. (OLIVEIRA, 2012, p.1)

O pai de santo responsável pela casa nos contou que a militância belenense via com reservas as religiões de matriz africana, afirmando que o negro poderia estar em qualquer religião sem necessariamente identificar-se com as religiões de matriz africana. Ele nos disse que gradativamente através de espetáculos teatrais que falavam da realidade religiosa afro-brasileira, e de oficinas de percussão afro que ele coordenava, conseguiu aos poucos mostrar mais claramente, ou melhor, abrir mais o horizonte do movimento negro local para o Candomblé e conseqüentemente para as outras modalidades de cultos de matriz africana.

Todo esse processo dá-se no final da década de 70, portanto no auge da rearticulação do Movimento Negro no país, onde o Candomblé passa a ser visto como um

² Tradição religioso africana de origem ioruba.

³ Pai.

⁴ Pai da comunidade.

espaço de identificação da ancestralidade africana conservada na espiritualidade afro-brasileira, “neste contexto, as comunidades religiosas afrodescendentes são encorpadas nas narrativas políticas dos movimentos negros pelo país” (OLIVEIRA, 2012, p.1).

É no bojo dessa retomada de participação política do movimento negro nacional, que Edson Catendê vai envolvendo-se aos poucos com o Candomblé. Ele relatou que foi através do seu trabalho, que basicamente compreendia a cultura negra, e depois a partir da religião tradicional dos negros africanos que vieram para o Brasil, que o movimento em Belém passou a reconhecer no Candomblé, e nas outras religiões oriundas da mesma matriz um forte elo de ligação com suas raízes africanas e nacionais, reforçando sempre o discurso da resistência, ancestralidade e fé.

A religião afro brasileira é importante por varias razões: ela contribui para unificar a “etnia”; desempenha papel revolucionário ao opor seus próprios valores aos da religião dos brancos; permite ao negro reatar com seu passado, uma vez que soube preservar seus mitos e seus heróis; é uma das principais fontes de inspiração para projetos políticos do movimento negro. (CAPONE, 2004. 314).

O *Bàbá Egbé* do *Ôfá Karé*, Profº. Amilton Gonçalves de Sá Barreto, dirige a mais de vinte anos na Secretária de Educação do Estado do Pará, a Coordenadoria de Educação para a Promoção e Igualdade Racial – COPPIR, onde desenvolve um importante trabalho político e social na promoção dos direitos humanos com ênfase nos de afrodescendentes, junto com ele outros filhos(as) da casa articulam na SEDUC ações que regulam e garantem a aplicação da lei 10.639/2003 nas escolas da rede estadual de ensino, promovendo mesas redondas, seminários e simpósios, em âmbito municipal e estadual com alunos e professores, além de movimentos sociais.

O *Ôfá Karê* não participa de forma intensiva nas atividades da COPPIR, sua participação resume-se ao atividade lúdica do Grupo *Bambarê*: Arte e Cultura Negra, braço artístico cênico do terreiro, e dos coquetéis afro, encontros de divulgação da cultura africana nas escolas, sendo a comunidade de terreiro a fornecedora dos alimentos consumidos durante o evento todos originários da culinária baiana.

Pai Amilton através da COPPIR esta sempre em constante contato com as secretarias municipais de educação estabelecendo parcerias que garantam uma visibilidade maior da história e cultura africana nas escolas. Amilton é o braço direito de pai Edson Catendê na elaboração de projetos que canalizam recursos para a AFAIA e suas atividades, ele é a parte técnica da hierarquia, pois cuida da captação dos recursos.

É através da AFAIA que o *Ôfá Karê* participa das atividades desenvolvidas pela COPPIR, principalmente nas atividades do Dia Nacional da Consciência Negra, no qual em parceria com o Instituto de Artes do Pará – IAP, desenvolve oficinas de percussão afro, estamparia, cine clube, que culminam com os coquetéis afro onde as tradições culturais do povo negro são apresentadas principalmente através da culinária e dos ritmos musicais, seguidos de exposições, performances e shows de músicos do terreiro.

O terreiro também mantém relações acadêmicas com o Grupo de Estudos Afro Amazônico – GEAN – da Universidade Federal do Pará. Com esta parceria trabalha a captação de recursos para as suas atividades sócias culturais através de editais públicos de fomento a cultura e cidadania do povo afro brasileiro, junto com o CEDENPA, colaboram com o curso de especialização em cultura africana para os professores da rede pública estadual e municipal oferecido pela Universidade Federal do Pará.

1.2. AFAIA

A Associação dos Filhos e Amigos do *Ilé Ìyá Omi Asé Òfá Karé* – AFAIA, surge junto com o *terreiro* em 1987 com o objetivo de fortalecer a resistência religiosa e lutar contra todas as formas de preconceito e discriminação racial é um instrumento de participação social deste *terreiro*. Desenvolve ações como projetos, oficinas de dança, música e teatro, voltadas para a arte, cultura e cidadania, socializando politicamente a comunidade.

Esta ligada ao movimento negro em Belém mantendo parcerias com o CEDENPA, e na esfera nacional com a Fundação Palmares através de projetos que visam a cidadania e a independência de pessoas desassistidas pelo poder público, especialmente a população negra e afro religiosa encaixando-a em projetos financiados pelo Governo Federal que auxiliam a associação em favor dos direitos humanos para todos principalmente para os negros.

Dentre os projetos que a AFAIA executa destaca o “*Ìyá Onu*” Mulheres Propagadoras de *Àsê*, cujo objetivo é contribuir para a redução da violência doméstica e maior cidadania das mulheres, especialmente das mulheres negras e afro religiosas. Porém a dois anos esta iniciativa esta parada por falta de verba, pois nos últimos editais lançados pelo MINC através da Fundação Cultural Palmares os projetos propostos pela associação não foram aprovados.

Todos esses cursos estão ligados a proposta da associação de promover a cultura afro religiosa brasileira ajudando o povo de terreiro a ocupar seu lugar na sociedade racista. A dança, o teatro e a culinária são projetos estratégicos de fortalecimento da identidade negra e todo seu universo:

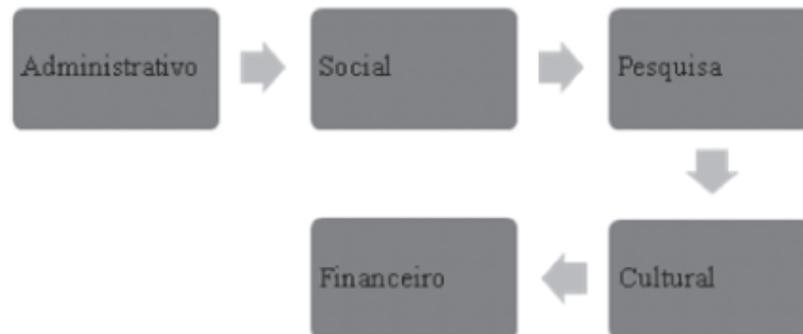
A Associação dos Filhos e Amigos *Ilê Ìyá Omi Axé Ofa Kare* (AFAIA), foi fundada junto com o terreiro, desde então vem desenvolvendo atividades voltadas para a inclusão social da população negra e Afro-Religiosos, divulgando o candomblé não só como religião mais também como resistência cultural. Ampliou seus sócios e atua em parceria com organizações não governamentais e organizações governamentais, caracterizando-se por ser uma associação sem fins econômicos e partidárias (ONG), tornou-se uma referência na área metropolitana no que concerne aos processos organizativos dos afro-religiosos. (CAMPELO, 2010.p.6.)

Neste sentido é bem claro o papel político da identidade, ou seja, a identidade negra aqui assumida não é para legitimar a tradição afro religiosa dos membros deste

⁵ Energia vital emanada pela natureza e pelas divindades.

candomblé, antes é uma forma de posicionamento político diante dos outros grupos sociais majoritários, e também de grande visibilidade entre os afro religiosos locais, pois ter projetos em parceria com o MINC e a Fundação Cultural Palmares, é mostrar que o Governo Federal é parceiro desta comunidade, reconhecendo-a como um polo de divulgação da herança africana no país.

A estrutura da AFAIA divide-se em cinco núcleos, e um Conselho Fiscal:



É a partir desta organização que ela mantém-se como o braço político do terreiro. Friso que, os responsáveis por cada um desses núcleos são pessoas muito próximas do pai de santo da casa, e embora sejam escolhidas em assembleia geral através do voto direto, sua indicação é feita pelo sacerdote.

1.3. ITA LEMI SINAVURU

O *Ofá Kare* possui um *afoxé* o *Ita Lemi Sinavuru*, nome construído com palavras em *tupi guarani*, *yorubá* e *bantu*, que traduzidas para o português significam “pedra forte de felicidade”. Criado em janeiro de 2003 por Pai Edson Catendê e a *Mametu Nangetu*, sacerdotisa de um candomblé Angola da cidade, o *Mansu Nangetu*. O *Afoxé* tem como patronos *Òsòdì*⁶ e *Nàná*⁷ divindades a quem estão consagrados respectivamente os referidos sacerdotes, com os seguintes objetivos:

- Difundir as tradições culturais dos afro religiosos durante o carnaval e em outros eventos que promovam a cultura e cidadania.
- Combater o preconceito e a intolerância religiosa.
- Aproximar as religiões de matriz africana, indígena e cabocla para juntas fortalecerem a luta contra a intolerância religiosa.

⁶ Divindade das matas e da caça.

⁷ Divindade ancestral de origem Jeje.

Como sabemos, os *afoxés* surgem na Salvador do século XIX, como cordões carnavalescos das comunidades tradicionais de terreiros, também conhecidos como “candomblé de rua”, apresentam-se cantando em dialeto *ioruba* canções que em geral estavam ligadas ao universo do *òrìsà òsùn*⁸, cadenciadas pelo ritmo dedicado a esta divindade o *ijexá*⁹, sob a percussão de atabaques com duas extremidades chamados de *ilu*¹⁰, que são percutidos com as mãos. (LOPES, 2005. p. 3). No cerne da discussão do movimento negro nos anos 80, os blocos afros retomam sua participação no carnaval baiano buscando afirmar sua negritude e sua ancestralidade africana, exaltando o povo negro e sua cultura, denunciando o preconceito, discriminação, pobreza, violência e esquecimento vividos no dia a dia dessas pessoas. Portanto, o *Ita Lemi* passa a ser um instrumento de luta social pela cidadania do povo negro:

O Afoxé *Itá Lemi Sinavuru* é um grupo que reúne o lúdico, o religioso e militância política. Este tipo de afoxé não é novidade em algumas capitais brasileiras, como por exemplo Salvador e Rio de Janeiro, mas em Belém e na região amazônica é o único grupo que tem essa perspectiva. Tal situação decorre da maneira como o Candomblé foi introduzido na região. (CAMPELO, 2010. p.2)

O *afoxé* surge dentro do bojo das transformações que o governo popular do Partido dos Trabalhadores trouxe para cidade durante seu governo. Na ocasião um dos sacerdotes da casa de *mametu Nangetu*, era presidente da Fundação Cultural de Belém, a FUMBEL. A parceria com o *Mansu Nangetu*, favoreceu ao referido ao bloco uma posição de destaque dentro do cenário cultural da cidade, primeiro pela política de igualdade racial desenvolvida pelo governo municipal da época, e em segundo pelo cargo de alta patente ocupado pelo membro da comunidade do *Mansu Nangetu*. Ele dará ao *Ita Lemi* a função de abrir oficialmente a programação carnavalesca da cidade.

A parceria com o a comunidade do *Mansu Nangetu* durou pouco, quatro anos apenas, logo se afastaram, porém a função de abrir as comemorações carnavalescas é do *Ita Lemi* até hoje, mas no carnaval de 2011 foi ameaçada, quando a mesma pessoa que lhe garantiu esta participação, tentou tirá-la deles. Possivelmente por motivos pessoais, tendo em vista que o bloco afastou-se de seus parceiros de fundação.

Seus temas sempre aludem a problemáticas sociais principalmente aquelas ligadas ao negro. O tema é trabalhado a partir dos valores afro religiosos, e repassados a sociedade em forma de ritmos musicais que denunciam as injustiças sociais levando as pessoas a reflexão sobre tais fatos.

⁸ Senhora das águas doces, dona da beleza e da riqueza.

⁹ Povo tradicional da África, ritmo percutido para a dança de Osùn.

¹⁰ Tambores verticais com duas extremidades.

ANO	TEMA
2003	<i>Nanà e Osòòsì: Ita lemi</i> pela paz e tolerância no mundo.
2004	<i>Òsòòsì</i> na Terra dos Tupinambás: Nossas florestas.
2005	<i>Sàngò</i> e os 25 anos CEDENPA: Justiça já!
2006	<i>Òsányìn</i> e os Caboclos: Sustentabilidade.
2007	Oyá, Iansã, Mulher Guerreira e Virtuosa.
2008	<i>Esù</i> : O okoto da evolução, quebrando as barreiras do preconceito.
2009	<i>Òsàlà</i> é quem cria e preserva o universo: Homenagem [aos 100 anos da Umbanda.
2010	<i>Osùn</i> a deusa do Ébano e da Fertilidade.
2011	<i>Omolu</i> , terra para meus pés firmeza, e na minha cabeça novas idéias.
2012	<i>Ibeji, Nvunji, Erês e Curumins</i> : A esperança criança de um mundo [possível cheio de risos e felicidade.

FONTE: Estes dados foram obtidos em pesquisa de campo, Janeiro de 2012.

O *Ita Lemi Sinavuru* é um instrumento de identidade cultural da comunidade do *terreiro* pesquisado, isto é muito explícito na indumentária dos músicos, nos instrumentos percussivos, atabaques, cabaças, agogôs, xeque-xeque, tímbal, dentre outros. O grupo é constituído na maioria por negros, militantes e afro religiosos membros do *Ofá Karé* e de um terreiro de Tambor de Mina.

Em relação os temas propostos, observamos que eles transitam dentro de varias temáticas sociais da atualidade, em 2010 o tema exaltava a beleza do povo negro e a fertilidade das águas doces domínio de *Osùn*,¹¹ este tema foi refletido a partir da preservação e cuidado responsável que cada membro da comunidade deve ter em relação á água (*omim*) elemento primordial no culto aos *Òrìsàs*¹². Além de realçar a beleza da cor e das tradições do povo negro.

Em 2012 o tema proposto homenageava *Ogùn*, senhor da guerra e patrono das lutas do povo negro, na letra vemos claramente o chamamento para a consciência de que é preciso manter forte o ideal de liberdade, igualdade e respeito inspirados por Zumbi, nos dias atuais. Como vimos, “as cantigas, nem sempre são as dos rituais do Candomblé, porém elas remetem, quase que invariavelmente, à religião, aos Orixás, seus signos e elementos” CAMPELO, 2010.p7.

¹¹ Senhora das águas doces, dona da beleza e da riqueza.

¹² Divindades Iorubanas.

Como os blocos de Salvador o *Ita lemi Sinavuru* desenvolve um “projeto estético-político de recuperação e valorização da cultura de origem africana e de desenvolvimento comunitário” (LOPES, 2005. p. 4)

1.4. *Bambarê*: Arte e Cultura Negra

O Grupo de Performance Cênica “*Bambarê*: Arte e Cultura Negra” pertence a comunidade do *Ofá Karé*, surge na década de 80, com o objetivo de divulgar a cultura negra através das artes cênicas. Seus espetáculos trabalham a cultura afro brasileira em todos os seus aspectos.

O grupo é constituído por membros e amigos do terreiro, além de pessoas ligadas ao CEDEMPA, já tendo participado de vários festivais de teatro na cidade. Nesses mais de vinte anos de cena ganhou por duas vezes consecutivas o Prêmio Nacional de Expressões Culturais Afro Brasileiras pela Fundação Cultural Palmares 2010 e 2011. A primeira premiação veio com o espetáculo “*Èmí – A Concepção Iorubana do Universo*”, uma produção de 1994. *Èmí*, na língua ioruba, significa vida, o grupo mostrou através deste trabalho como o universo foi criado, a partir da cosmologia do povo ioruba, que esta baseada na integração de todos os seres vivos com o seu meio cultural e natural.

O segundo trabalho foi, “*O Griot e os Espíritos da Terra*”, obra que contextualizou a relação entre o homem contemporâneo e seus ancestrais através dos conhecimentos doutrinários dos *Griots*, sábios anciões africanos portadores e precursores da milenar sabedoria africana transmitida de geração a geração através eles.

O grupo é dirigido pelo *bàbàlòrìsà*¹³ da casa e seus espetáculos geralmente são frutos de projetos desenvolvidos e captados por editais e leis de fomento a cultura, como a lei Tó Teixeira. Todos os espetáculos apresentados por este grupo são de autoria de Edson Catendê que se inspira na cultura afro brasileira e seus dilemas para criar as narrativas apresentadas na cena.

Como o afoxé, suas atividades são direcionadas aos afro religiosos, e a cultura negra, seu corpo de atores é bastante rotativo, aglutina membros da comunidade e alunos da Escola da Teatro e Dança da UFPA, essa rotatividade favorece a formação de novos atores e conseqüentemente a promoção social do grupo.

Conclusão

Como podemos observar até aqui, a identidade negra é um elemento convergente em todos estes trabalhos socioculturais da referida associação, logo a dinâmica da vida da *egbé Ofá Karé* esta plenamente ligada ao ser negro, e no viver a tradição religiosa legada

¹³ Pai de *òrìsà*, mesmo que “pai de santo”.

por seus ancestrais, que reconhece o Candomblé, em particular àqueles vinculados à tradição nagô na Bahia, como um “fiel depositário” da herança civilizacional africana no Brasil. (OLIVEIRA, 2012, p.3).

Neste contexto a identidade é uma construção política, uma forma de cooptar o simbólico na disputa por espaço e prestígio no campo religioso e social (HALL, 1984). Observando sempre que aqui a identidade não pressupõe cultura objetivamente falando, as vezes elas até se complementam, mas podem ser antagônicas e até contraditórias dependendo do contexto onde elas são evocadas.

Quando observamos o campo afro religioso na cidade de Belém nitidamente percebemos este candomblé como o único que mantém um estrito laço com o movimento negro local, embora as outras casas apoiem esta causa, elas preferem ficar na retaguarda como reforço fraterno, porém nunca como agentes diretos.

Para muitos deles ser afro religioso é uma coisa, ser militante político de um movimento social é outra. Uma é missão, outra é “politicagem”, alguns defendem que cultuam a ancestralidade africana, mas não são africanos. Não concordam com a exposição que alguns pais e mães de santo, principalmente os que estão ligados ao movimento negro, fazem da religião, lembram que o candomblé é uma religião de segredos e seus fundamentos devem ser preservados, falam isso em relação a ao aparato estético e simbólico (cordões rituais, joias, abadas, cantos e rezas) que pais e mães de santo ligadas aos movimentos sociais expõe constantemente.

Assim, observo que ser negro não significa ser afro religioso e vice versa, pois estas identidades podem ou não funcionar dependendo de que forma a situação vivenciada pelo sujeito venha exigir seu posicionamento.

Resgatar usos e costumes, ritos, rezas e cânticos africanos através dos candomblés de Salvador é para o terreiro pesquisado neste trabalho afirmação de sua tradição e identidade, através das quais ele se afirma como genuinamente baiano, e única casa de culto aos orixás em Belém que é dirigida por uma hierarquia baiana em comunhão com uma das mais tradicionais casa de santo da cidade de Salvador.

O sujeito pós-moderno é plural (HALL, 1984), possui varias identidades que podem ser acionadas como forma de autoafirmação diante de situações decisivas. Para os membros deste candomblé com ênfase na hierarquia, ser negro esta intimamente ligado com a religião afro, identificar-se como negro para as lideranças e membros do referido terreiro faz parte de um conjunto de ideias, que para eles representam a essência do que são, é construída a partir das convenções que fazem do presente, ou seja, a luta e militância como forma de garantir seus direitos, com ênfase nos que estão ligados ao candomblé e as outras matrizes africanas, reconhecendo a religião como guardiã da cultura e valores africanos como forma de garantir politicamente uma posição de destaque na sociedade belenense, paraense e brasileira.

Referências

- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*, 2ª. Edição. São Paulo: Pioneira, 1985.
- BRITO, Selma de Sousa. *Trajetórias Religiosas e Projetos de Vida: Engajamento Político, Social e Cultural Entre Sacerdotes de Candomblé na Cidade de Belém – PA*. Belém: UFPA, 2012. (Dissertação de Mestrado).
- BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CAMPELO, Marilu. *Os Candomblés de Belém: O Povo-de-Santo Reconta sua História*. Belém: Capes, 2001.
- FERRETTI, Sergio Figueiredo. *Querebetan de Zomadônu*. São Luís: EDUFMA. 1985.
- FIGUEIREDO, Napoleão & VERGOLINO, Anaíza. “Alguns Elementos Novos Para o Estudo do Batuque de Belém”. In: *Simpósio sobre a Biota Amazônica*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Pesquisa, 1966.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. *Identidades Culturais na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984
- LUCA, Taissa Tavernard. *Devaneios da Memória: A História dos Cultos Afro-Brasileiros em Belém do Pará na Versão do Povo-de-Santo*. Belém: UFPA, 1999. (Trabalho de Conclusão do Curso de História)
- _____. *Revisitando o Tambor das Flores: A Federação Espírita e Umbandista do Estado do Pará como a Guardiã de uma Tradição*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2003. (Dissertação de Mestrado).
- OLIVEIRA, Rosalira dos Santos. *Em Nome da Ancestralidade: militantes negros e adesão às religiões afro-brasileiras*. 25º Congresso SOTER. BH, 2012.

BARROCO, CONTRARREFORMA E PRÁTICA VOTIVA: OS EX-VOTOS PINTADOS E A INCITAÇÃO DA FÉ NAS MINAS (SÉCULO XVIII E XIX)

Wesley Fernandes Rodrigues*

Resumo: *Nossa comunicação tem como objetivo discutir a relação entre prática votiva e a ação doutrinária da Igreja católica nas Minas durante o século XVIII e grande parte do XIX. Ao analisarmos a prática votiva por meio dos ex-votos pintados gostaríamos de pensar como tais objetos ajudaram a cristalizar na mentalidade das gentes mineiras o imaginário tridentino da fé católica. Ao considerarmos que a produção dos ex-votos pintados estava inserida no universo artístico das Minas nos séculos XVIII e XIX, podemos dizer que os pintores de ex-votos também estavam a serviço do sagrado. Em comparação com as obras artísticas encomendadas por irmandades, por exemplo, os ex-votos talvez sejam um documento mais evidente da assimilação dos preceitos religiosos católicos por não dependerem de um intermediário formalmente instituído. Dessa maneira, os ex-votos, a partir do momento que comungavam da cultura barroca e estavam abrigados nos templos, portanto, de certa forma, faziam parte desse theatrum sacrum, também serviam como meios para a incitação e afirmação da fé católica.*

Palavras-chave: *Barroco. Prática votiva. Contrarreforma.*

Introdução: aspectos do Barroco

O estudo sobre o universo religioso em Minas no século XVIII e XIX, como ressalta Luiz Carlos Villalta (VILLALTA, 2007), deve considerar a forte influência da Reforma Católica e da Contrarreforma. Considerando que o movimento de renovação da espiritualidade tanto dos fiéis quanto do seu corpo clerical se estende na longa duração, a ocupação e o desenvolvimento do território das Minas se deram sob a égide da Igreja contrarreformista¹. Somente no século XIX a Igreja convocará um novo concílio ecumênico, o Vaticano I (1869-1870), e adotará novas medidas visando reformar o catolicismo. Até esta data a cristandade manteve-se, portanto, sob a égide tridentina.

Muitas das medidas tomadas pela Igreja, no contexto tridentino, foram baseadas na chamada “pedagogia do medo”, que se efetivava, dentre outras maneiras, por meio das devassas, da Inquisição, dos Tribunais Eclesiásticos e das Visitações Episcopais. Essas práticas, se por um lado geravam comportamentos “adequados”, por outro criavam tam-

* Mestre em História pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: wesley_fernandes@yahoo.com.br

¹ A discussão efetivada nesse texto parte das reflexões desenvolvidas pelo autor em sua dissertação de mestrado. (RODRIGUES, 2012).

bém resistências, como demonstram trabalhos como os de Laura de Mello e Souza (SOUZA, 1987), Luis Mott (MOTT, 1993), entre diversos outros. Portanto, no complexo universo social das Minas, e do Brasil em geral, onde se mesclavam influências das culturas de matrizes africana, indígena e europeia, o espaço para práticas “heterodoxas”, do ponto de vista da Igreja, e para a criação de interpretações particulares do que era imposto aos fiéis era significativo.

Todavia, nem todas as ações da Igreja para reformar a espiritualidade dos devotos e do próprio clero foram baseadas no medo. Jean Delumeau ressalta que as principais características da “Reforma católica” foram baseadas na:

Multiplicação das novas congregações religiosas, reforma das antigas, melhoria do episcopado e clero paroquial, principalmente graças aos seminários, santidade evidente de várias grandes figuras do catolicismo da época – Santa Teresa d’Ávila, São João da Cruz, São Vicente de Paulo etc. – vitória da estética barroca em muitas igrejas construídas ou reconstruídas, grande admiração pela literatura de espiritualidade [...] (DELUMEAU, 2000, p. 253-254).

Portanto, algumas ações passavam pela melhor formação dos clérigos, como demonstra a criação do Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte em 1745, em Mariana, ou pelo incentivo a publicação de obras de caráter doutrinário e que tiveram certa circulação em Minas, como as hagiografias que reafirmavam e valorizavam o papel dos santos. Tais ações, paralelas às medidas de repressão citadas acima, tinham o intuito de consolidar a religião católica entre os habitantes do Brasil. Com a proibição da instalação das ordens regulares nas Minas, a Igreja se fez presente por meio “das irmandades leigas, e dos párocos funcionários do Estado, além de todo o conjunto doutrinário católico que povoava o imaginário de homens e mulheres de todas as idades e condições sociais.” (PAIVA, 1996, p. 99)

A Igreja, no contexto tridentino, para expandir e consolidar a fé católica, tanto na Europa como nas possessões europeias na América, se serviu da cultura barroca. Com a ocupação do território das Minas, a população estabelecida aqui passou “a deparar-se, no seu dia a dia, com as mais variadas expressões barrocas nas artes, nas ideias e no comportamento.” (PAIVA, p. 100) Entendemos o Barroco não somente como um estilo artístico, mas como uma cultura e, como tal, presente nos mais diversos campos da atividade humana. Nossa concepção do Barroco é em grande medida tributária de um importante estudo para essa temática, a saber, *A cultura do Barroco*, de José Antonio Maravall.

De acordo com Marraval, o Barroco (MARAVALL, 1997.), como fenômeno europeu que foi, desenvolveu-se na Europa a partir do final do século XVI, mas foi no século XVII que encontrou sua formulação plena. Contudo, nas possessões ultramarinas dos países ibéricos o Barroco terá maior longevidade e, no caso das Minas, encontrou-se em pleno auge ainda no primeiro quartel do século XIX. Dessa maneira, a datação histórica de tal fenômeno varia de acordo com o espaço abordado. Como ressalta o autor:

O Barroco deixou de ser, para nós, um conceito de estilo que possa repetir-se e que de fato se supõe que se tenha repetido em múltiplas fases da história humana; tornou-se, em franca contradição com o que foi dito anteriormente, um mero conceito de época.

Nossa investigação acaba por nos apresentar o Barroco como uma época definida na história de alguns países europeus, países cuja situação histórica, em certo momento, independentemente das diferenças mantém estreita relação. Consequentemente, a cultura de uma época barroca pode ser encontrada também, e com certeza foi, em países americanos sobre os quais repercutiram as condições culturais europeias desse tempo. (MARAVALL, 1997, p. 41.)

Portanto, o Barroco, para nós, mais do que um estilo artístico, é uma cultura por atingir os mais variados campos da vida humana, ulteriores às artes plásticas, como a literatura, o teatro, a música e, no que mais nos interessa nesse estudo, a religiosidade do homem moderno. Ainda de acordo com Maravall, todas as esferas da cultura são coincidentes na situação histórica que engendrou o Barroco. São coincidentes não no sentido de que necessariamente possuem semelhanças entre si, mas:

dado, que se desenvolvem em uma mesma situação, sob a ação de iguais condições, respondendo às mesmas necessidades vitais, sofrendo uma inegável influência modificadora por parte dos outros fatores, cada uma delas é assim alterada, em dependência, pois, do conjunto da época, à qual hão de se referir as mudanças observadas. Nesses termos, pode-se atribuir o caráter definidor da época – neste caso, seu caráter barroco – à teologia, à pintura, à arte bélica, à física, à economia, à política etc. etc. (MARAVALL, 1997, p. 45.)

A partir desse ponto de vista, a prática votiva dentro dessa situação histórica específica na qual se configura o Barroco, cumpriu um novo papel, o de veículo de expansão da fé católica no contexto da Contrarreforma.

Outro autor que nos ajudar a compreender o fenômeno barroco é Giulio Carlo Argan, no livro *Imagem e persuasão* (ARGAN, 2004.). Considerando o homem europeu, Argan ressalta que o Barroco é fruto da crise da razão natural do fim do século XVI, por isso não concebe que os fenômenos estejam ordenados por uma revelação, pela palavra divina, princípio estruturador do Renascimento. Agora não há um princípio unificador dos fenômenos, o consenso dos significados destes revelam apenas pontos de acordo entre homens em determinados tempo e lugar, que comungam certa realidade histórica. De acordo com Argan, o homem do século XVII busca apreender seu comportamento na vida em sociedade. Por isso a razão que rege a cultura barroca é mais uma razão “social”. Destarte os fenômenos sociais, do comportamento humano, são mais importantes que os fenômenos da natureza. A revolução científica e a crise religiosa do século XVI são as causas da desconstrução da estrutura que guiava o racionalismo renascentista, o que possibilitou a multiplicidade e a diversidade ilimitada dos fenômenos.

Argan compreende que o século XVII é um período entre dois racionalismos o do Renascimento e o do Iluminismo. Portanto, vários dos problemas que terão seu desenvolvimento posterior já haviam sido postos no seiscentos, contudo, o século XVIII irá ser o século da crítica, mas crítica de problemas postos pela fenomenologia do século anterior. Assim o “século XVII é o primeiro daquela fase que se chamará civilização da imagem, a civilização moderna” (ARGAN, 2004, p. 51.), na medida em que afirma o valor autônomo da imagem.

A Reforma condenou o uso da imagem como mediação entre os homens e Deus, ou melhor, entre a palavra divina e os homens, pois condenava qualquer tipo de intermediário. Se os reformadores não admitiam o uso da arte como forma sensível do dogma, a Igreja contrarreformista acreditava que o problema não era se a imagem era verdadeira ou falsa, mas se era útil ou danosa, pois é possível utilizar a arte tanto para finalidades boas quanto indecorosas. E uma das finalidades da arte no século XVII foi a de demonstrar a autoridade tanto laica quanto religiosa, posto que se queria influenciar a conduta dos homens, persuadir a esta ou aquela escolha; “a imagem não age nem sobre a decisão, mas atua sobre as intenções: não fornece esquemas ou modelos, mas solicitações.” (ARGAN, 2004, p. 58.)

A arte serve também ao projeto de evangelização dos povos pagãos nos continentes desconhecidos e, nesse sentido, é animada pelo espírito propagandístico, propaganda que procura persuadir à devoção. De fato, toda a arte seiscentista é movida por um espírito de propaganda, que visa, em último grau, à demonstração da autoridade. Esse espírito propagandístico da arte barroca possibilitou, no caso da Igreja, a veiculação dos pressupostos tridentinos e a reafirmação de sua autoridade em um momento religioso europeu concorrencial. Como destaca Weisbach, em *El arte de la Contrarreforma* (WEISBACH, 1948.), a Igreja se utilizou da arte barroca para divulgar os princípios contrarreformistas. “Portanto, várias representações e símbolos surgiram com o objetivo de dirigir a sensibilidade espiritual e coletiva.” (CAMPOS, 1986, p. 35.) Assim, a arte patrocinada pela Igreja, principalmente a presente em seus templos, possuía um importante apelo retórico e doutrinário.

Dessa forma, a importância das representações imagéticas em uma sociedade com uma população, na sua maioria, iletrada, é significativa e tem tanta relevância quanto as ações catequéticas diretas empreendidas pela Igreja, como as pregações realizadas por missionários. Portanto, o templo religioso barroco assume grande papel na medida em que tal espaço passou a ser edificado como um “*theatrum sacrum* preparado para dar conhecimento dos súditos as verdade da Fé [...]” (PAES, 2006, p. 79-80.)

1. Barroco, Contrarreforma e prática votiva

No contexto da Contrarreforma, a Igreja reafirmou o papel das imagens como meios importantes na propagação da fé católica. Na América portuguesa produziram-se as *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia* como forma de adaptar as determinações do Concílio de Trento à colônia. Com relação ao papel das imagens nos templos, o título XX destaca:

Manda o Sagrado Concílio Tridentino, que nas Igrejas se ponham as Imagens de Cristo Senhor nosso, de sua sagrada Cruz, da Virgem Maria Nossa Senhora, e dos outros Santos que estiverem canonizados, ou Beatificados, e se pintem retábulos, ou se ponham figuras dos mistérios, que obrou Cristo, nosso Senhor em nossa Redenção, por quanto com elas se confirma o povo fiel em os trazer à memória muitas vezes, e se lembram dos benefícios e mercês, que sua mão recebeu, e continuamente recebe, e se incita também vendo as *Imagens dos Santos, e seus milagres, a dar graças a Deus nosso Senhor, e aos imitar*².

Portanto, a presença das sagradas imagens nas igrejas e capelas tinha um forte apelo pedagógico e sua presença era imprescindível. Contudo, uma das preocupações era com a maneira como os mistérios sagrados deveriam ser representados. Havia uma atenção, maximizada a partir de Trento, com a *decência do culto*, ou seja, com “a ‘boa aparência’ dos lugares sagrados, a ‘perfeita representação dos santos católicos [...]’ (ARAÚJO, 2010, p. 41), etc. Atestando tal preocupação, o mesmo Título XX das *Constituições* ressalta:

E mandamos ao nosso Meirinho, sob pena de ser suspenso a nosso arbítrio, que onde quer achar uns painéis, a que chamam ricos feitos, e que estão muito mal pintados alguns Santos, os leve ante nosso Vigário Geral, que procederá nesta matéria como lhe parecer justo, e conveniente, não permitindo se vendam painéis, que em lugar de exercitar a devoção provoquem o riso.³

A partir de tal orientação da Igreja, é importante pensar como deveriam ser encaradas as representações de Cristo, da Virgem e dos santos presentes nos ex-votos (Imagem 1), expostos nas igrejas e capelas mineiras. Tais representações, ao que tudo indica, não devem ter sido consideradas *indecorosas*, pois não encontramos nenhuma referência sobre tal aspecto nas Visitas Pastorais realizadas nas Minas, como a realizada por D. frei de Guadalupe (1672-1740), em 1727 (CAMPOS, 2000, p. 364-380), ou mesmo em outros documentos de natureza diversa. Temos que destacar que os ex-votos eram depositados nas igrejas e capelas, portanto, ficariam expostos às repreensões do corpo clerical da Igreja, principalmente as dos visitantes, caso fossem considerados inadequados. Mais do que simplesmente pensar os ex-votos pintados no contexto da cultura barroca nas Minas dos séculos XVIII E XIX, cabe pensar a prática votiva na sua amplitude, tendo em conta não somente a exteriorização de tal religiosidade, mas também o seu conteúdo, no caso a crença no milagre.



IMAGEM 1: ex-voto do assistente das Minas Gerais do Ouro Preto Manoel Gonsalves dedicado a Santo Antônio, 1797, pintura sobre madeira, Museu de Arte Sacra, São João Del Rei. Acervo fotográfico: Adalgisa Arantes Campos. **Legenda:** “Milagre que fez Santo Antônio [DAIVDA] a Manoel Gonsalves do assistente das Minas Gerais do Ouro Preto estando enfermo com uma grande malina e pela sua intercessão lhe deu saúde perfeita no ano de 1797”.

² CONSTITUIÇÕES primeiras do arcebispado da Bahia. Por Dom Sebastião Monteyro da Vide, 1707. Coimbra: no Real Collégio das Artes da Comp. de Jesus, 1720. Livro 2, Título XX – Das santas imagens. Grifo nosso.

³ CONSTITUIÇÕES primeiras do arcebispado da Bahia. Op. Cit. Livro 2, Título XX – Das santas imagens.

A religiosidade nas Minas é caracterizada, muitas vezes, como *exteriorista*, por ter sido baseada, em grande medida, pelo culto aos santos e aos mortos, pelas procissões e romarias (CAMPOS, 1986, p. 44.) e que, por carecer de conteúdo, se afastaria de uma religiosa nos moldes apregoados por Trento. Como ressalta Sérgio da Mata:

[...] a tese de “exteriorismo” não se sustenta porque toma por pressuposto a idéia de que determinadas práticas religiosas são marcadas pela escassez e mesmo ausência de conteúdo. Maffesoli escreveu nos últimos anos verdadeiros libelos contra esta desconfiança generalizada em relação ao signo, ao “exterior”, como se este constituísse uma dimensão de segunda classe em tudo o que diz respeito à vida social. “Não parece mais pertinente manter uma dicotomia radical entre a forma e o fundo”. Pois “a forma é formadora” – ela é dotada de “caráter ontológico”. (MATA, 2002, p.84).

Há alguns pontos que devem ser ressaltados desse aspecto acerca da religiosidade em Minas. Quando caracterizada como *exteriorista*, a religiosidade nessa parte do Brasil é tomada como singular, ou seja, tem-se como pressuposto de que a religião católica aqui seria, neste ponto, diferente da ensejada em outras partes do país ou mesmo da Europa católica. Entretanto, tal característica é constitutiva da religiosidade divulgada pela Igreja tridentina, mas ao invés de caracterizá-la com um qualificativo pejorativo, como *exteriorista*, cabe descrevê-la mais apropriadamente como *ritualista* (MATA, 2002, p.84.). Dessa maneira, no que tange nosso objeto de estudo, a prática votiva, é importante analisar os ritos que envolviam tal religiosidade, como a confecção dos ex-votos, mas perceber que tal prática não se restringia a estes aspectos “exteriores”. Ressaltamos que a prática votiva não se restringia aos ex-votos. A confecção destes objetos era apenas um dos momentos dessa religiosidade e considerá-los apartados do conjunto é reduzir a complexidade dessa religiosidade.

Consideramos a prática votiva um importante objeto de estudo para se questionar a eficácia da ação pedagógica da Igreja no âmbito da produção de objetos e práticas não “controladas” diretamente, sem a mediação, por exemplo, de um clérigo. Na produção artística patrocinada pelas instituições religiosas, como as irmandades, ordens e/ou pelos órgãos administrativos, os ideais da religião católica deveriam ser reproduzidos. Assim, por exemplo, as pinturas dos forros e das ilhargas das igrejas “traziam embutidas as mensagens da moral cristã que se deve seguir.” (ARAÚJO, 2010, p. 227). Contudo, no caso dos ex-votos pintados, por exemplo, em que proporção eles reproduziam tais concepções? Produziam, talvez, uma nova interpretação divergente da que era “imposta”? Nosso argumento considera que a prática votiva se aproximava muito mais do discurso da Igreja do que o contrário, na medida em que ela exprimia, e exprime, a efetivação do culto santoral, incentivado pela retórica tridentina, no cotidiano das populações católicas do passado e de hoje.

É importante sublinhar que o culto aos santos, por meio da crença no milagre, é um dos ritos mais importantes da Igreja católica, principalmente no contexto da Contrarreforma. Embasado na doutrina da comunhão dos santos, o culto santoral foi um dos principais recursos utilizados pela Igreja tridentina para catequizar e internalizar a ética católica nos povos dos quatro cantos do planeta. Ao analisarmos a prática votiva por

meio dos ex-votos pintados, cabe pensar como tais objetos ajudaram a cristalizar na mentalidade das gentes mineiras o imaginário tridentino da fé católica.

Em primeiro lugar temos que considerar que, em muitos casos, não era o próprio fiel quem transformava a narrativa do milagre no ex-voto pintado, ainda que tal alternativa seja factível. Havia por detrás do ex-voto pictórico um artífice que transformava em quadro a estória contada pelo fiel que foi alvo do milagre. Concordamos com Jeaneth Xavier Araújo que salienta que:

[...] artistas e oficiais mecânico puseram-se a serviço do sagrado, em uma espécie de “economia da salvação”, contribuindo, assim, com a representação iconográfica desse imaginário católico. Atendendo às prerrogativas do Estado e da Igreja, pintores escultores e entalhadores uniram-se para traduzir em imagens esse sentimento religioso e devocional, hoje, denominado por Barroco (ARAÚJO, 2010, p. 227.).

Ao considerarmos que a produção dos ex-votos pintados estava inserida no universo artístico das Minas nos séculos XVIII e XIX, podemos dizer que os pintores de ex-votos também estavam a serviço do sagrado. Em comparação com as obras artísticas encomendadas por irmandades, por exemplo, os ex-votos talvez sejam um documento mais evidente da assimilação dos preceitos religiosos católicos, por não dependerem de um intermediário formalmente instituído. Dessa maneira, os ex-votos, a partir do momento que comungavam da cultura barroca e estavam abrigados nos templos, portanto, de certa forma, faziam parte desse *theatrum sacrum*, também serviam como meios para a incitação e afirmação da fé católica.

Conclusão

Podemos concluir, portanto, que o pintor de ex-votos compartilhava da mesma cultura que o devoto que encomendava a pintura votiva, a cultura barroca. Desse modo, ele reproduzia os padrões de representação dos milagres em que a comunidade na qual estava inserido já estava familiarizada. Como ressalta Umberto Eco, “uma cultura, ao definir seus objetos, remete a códigos de reconhecimento que indicam traços pertinentes e caracterizantes do conteúdo” (ECO, 1980, p. 169-190). Ou seja, os ex-votos veiculavam códigos de representação em que a comunidade de fiéis podia interpretá-los. Nesse sentido, para que pudessem ser “lidos” os ex-votos deveriam veicular os esquemas de representação reconhecíveis pelos “leitores”. Por último, cabe fazer a ressalva de que a nossa leitura é apenas uma das leituras possíveis acerca da prática votiva.

Referências

- ARAÚJO, Jeaneth Xavier de. *Os artífices do sagrado e a arte religiosa nas Minas setecentistas: trabalho e vida cotidiana*. 2010. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
- ARENAS, José Fernandez. *Teoría y Metodología de la Historia del Arte*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1986.
- ARGAN, Giulio Carlo. *Imagem e persuasão: ensaios sobre o barroco*. Organização de Bruno Contardi. Tradução de Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

- ÁVILA, Affonso. *O lúdico e as projeções do mundo barroco*. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- BAZIN, Germain. *Barroco e rococó*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. *História da História da Arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. A Visão Barroca de Mundo em D. Frei de Guadalupe (1672-1740): seu testamento e pastoral. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 21, p. 364-380, 2000.
- _____. *Introdução ao barroco mineiro: cultura barroca e manifestações do rococó em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Crisálida, 2006.
- _____. *A vivência da morte na capitania das minas*. 1986. Dissertação (mestrado) Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Filosofia.
- CHECA CREMADES, Fernando; MORAN TURINA, Jose Miguel. *El barroco*. Madrid: ISTMO, 1985.
- BAZIN, Germain. *Barroco e rococó*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- CONSTITUIÇÕES *primeiras do arcebispado da Bahia*. *Op. Cit.* Livro 2, Título XX – Das santas imagens.
- CONSTITUIÇÕES *primeiras do arcebispado da Bahia*. Por Dom Sebastião Monteyro da Vide, 1707. Coimbra: no Real Collégio das Artes da Comp. de Jesus, 1720.
- DELUMEAU, Jean; MELCHIOR-BONNET, Sabine. *De religiões e de homens*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- ECO, Umberto. *Tratado geral de semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- HAUSER, Arnold. *Historia social da arte e da cultura*. Lisboa: 1954.
- MARAVALL, Jose António. *A cultura do barroco: análise de uma estrutura histórica*. São Paulo: EDUSP, 1997.
- MATA, Sérgio da. *Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII-XIX*. Berlin: WVB, 2002.
- MOTT, Luiz. *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.
- PAES, Maria Paula Dias Couto. *A sociedade do corpo místico: a formação do Império e a fundação da América Portuguesa*. 2006. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
- RODRIGUES, Wesley Fernandes. *A história em ponto pequeno: prática votiva e culto santoral nas Minas (Sécs. XVIII e XIX)*. 2012. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
- PAIVA, Eduardo França. *O universo cultural e o Barroco em Minas Gerais (Brasil) através dos testamentos setecentistas*. Braga: Instituto Português do Património Arquitectónico, 1996.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- HAUSER, Arnold. *Historia social da arte e da cultura*. Lisboa: 1954.
- VILLALTA, Luiz Carlos. Introdução. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos. *As Minas setecentistas*. Vol. 2. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007.
- WEISBACH, Werner. *El arte de la Contrarreforma*. Madrid: Espasa-Calpe, 1948.
- WOLFFLIN, Heinrich. *Conceitos fundamentais da historia da arte: o problema da evolução dos estilos na arte mais recente*. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

POLÍTICAS PÚBLICAS E LIBERDADE DE CULTO: ESTUDO DE CASO

Ricardo José Sanca*

Glauciane Souza*

Resumo: *A Laicidade do Estado é um tema que têm levantado discussões tanto no meio acadêmico, quanto nos movimentos da sociedade civil. No Brasil, a laicidade ainda é um conceito de interpretação ambígua, a Constituição brasileira assegura o livre exercício de crença e liberdade de consciência, no entanto, não assegura este direito por meio de Políticas Públicas. A proposta desta pesquisa é analisar o caso de um grupo de estudantes universitários, adeptos da Igreja Adventista do Sétimo Dia, que estão enfrentando dificuldades decorrentes da inexistência de Políticas Públicas institucionais de amparo à liberdade de culto. Durante o estudo utilizou-se o método qualitativo, constituído por dois estágios: pesquisa exploratória, caracterizada pelo levantamento bibliográfico, onde formulamos questões orientadoras e iniciamos os contatos com os sujeitos relevantes, seguida da pesquisa descritiva. Nesta fase realizamos entrevistas semi-estruturadas com os docentes, discentes e demais envolvidos no caso. O estudo de caso desenvolvido resulta numa demonstração de inexistência de Políticas Públicas que assegurem o direito à liberdade de culto, baseando-se nesse momento na análise dos casos de estudantes adventistas, em uma Universidade Pública Federal. Durante a pesquisa observou-se que o conceito de laicidade estatal ainda é confundido com isenção do Estado, perante questões relacionadas à Liberdade Religiosa, em especial a liberdade de culto. Assim sendo, estamos em um Estado que “garante” a laicidade, mas que pouco pensa políticas públicas para aplicá-la.*

Palavras-Chave: *Políticas Públicas. Liberdade de Culto. Direitos Humanos.*

Introdução

A laicidade, princípio fundamental do Estatal Moderno, não é algo de fácil compreensão. Nem sempre o conceito de laicidade esta claro para quem o usa ou para aquele que ouve a expressão: “O Brasil é um estado laico”. Santos (2008, p. 1) já apontava essa questão: “(...) há uma enorme distância entre afirmar que o Brasil é um Estado laico e compreender os contornos dessa laicidade.”

O Brasil se configurou laico em janeiro de 1890, quando promulgado o Decreto 119-A, o qual vedava ao Estado e suas esferas governamentais manter alianças, subvencionar ou embaraçar o funcionamento de qualquer instituição religiosa.

*Discentes do curso de Administração Pública da UNILAB (Universidade da Integração Internacional Lusofonia Afro-Brasileira). Bolsistas de Iniciação Científica – PIBIC/UNILAB. Trabalho orientado pela Profª Drª Marília Domingos. E-mail: glaucianessouza@gmail.com; 2-E-mail: ritchassanca@hotmail.com

A Constituição Federal de 1988 reforça o princípio de laicidade no Art. 19, e assegura no Art. 5º o livre exercício de cultos, a proteção aos seus locais e liturgias, assim como garante ser inviolável a liberdade de crença e consciência.

No país as questões relacionadas à laicidade e liberdade religiosa e/ou de culto, sempre foram motivos de polêmicas e controvérsias. Não é raro nos depararmos com situações em que a laicidade estatal é tida como laicismo, antirreligiosidade e até mesmo ateísmo.

A imprecisão desses conceitos motivam inúmeras arbitrariedades, casos em que o indivíduo, mesmo protegido pela legislação nacional não consegue exercer a sua plena liberdade religiosa, tendo em vista a interpretação equivocada ou descontextualizada por parte de alguns magistrados do país. Conjuntura que tem levantado discussões tanto no meio acadêmico, quanto em movimentos da sociedade civil.

Este estudo de caso refere-se à situação vivida por um grupo de quatro estudantes de uma Universidade Pública. Os discentes são adeptos da Igreja Adventista do Sétimo Dia, e por princípios religiosos não realizam atividades acadêmicas, ou de qualquer natureza, durante o período sabático, compreendido entre o por-do-sol da sexta-feira ao por-do-sol do sábado.

Os discentes ao ingressarem no curso universitário, protocolaram uma solicitação de “dispensa” das atividades acadêmicas no período sabático, junto à Universidade. O pedido lhes foi negado sob alegação de que um Estado laico não pode privilegiar um indivíduo em detrimento dos demais. Esse foi o ponto de partida da pesquisa.

O estudo tem natureza exploratória e analítico-descritiva tendo sido desenvolvido em dois estágios: pesquisa exploratória, caracterizada pelo levantamento bibliográfico, onde formulamos questões orientadoras e iniciamos os contatos com os sujeitos relevantes. E pesquisa descritiva, fase em que foram realizadas as entrevistas semi-estruturadas com os docentes, discentes e demais envolvidos no caso.

1. Secularismo, Laicismo e Laicidade

A laicidade estatal é um conceito permeado de profundas discussões, em especial no âmbito jurídico. Por vezes, esse princípio é tido como sinônimo de laicismo ou até mesmo ateísmo. Para se entender com propriedade a Laicidade faz-se necessário estabelecer a distinção de alguns conceitos relacionados ao tema, que ocasionalmente confundem-se: Secularismo, Laicismo e Laicidade.

De acordo com Rodrigues (2013, p.154), Estado Secular trata da

(...) ruptura com a lógica patrimonial e tradicional (presente no discurso centralizador da igreja), em direção à lógica burocrática e moderna (própria dos Estados de direito), na qual o indivíduo toma para si a responsabilidade de significar suas ações, o que antes ficava a cargo do discurso religioso.

O Estado secular é desvinculado da religião, revestido de autonomia, frente às decisões políticas e democráticas, tendo como sua base o bem comum e não o discurso religioso. Decker, (2013, p. 91) acrescenta que “*O secularismo não se definiria precisamente pela diferenciação das esferas seculares e religiosas, mas, sobretudo, pela instituição do poder soberano dos Estados nacionais modernos (...)*”. Seria, portanto a emancipação da vida pública em relação à religião, tendo em vista a diminuição do fenômeno religioso da esfera social. Longe de representar a antirreligiosidade o secularismo, é uma nova concepção dos direitos universais, onde a sociedade civil compartilha as mesmas doutrinas e direitos, indiferente às influências de base religiosa.

Embora, resguarde semelhanças com o Secularismo, o laicismo adota o anticlericalismo e a antirreligiosidade, preconiza a liberdade de consciência, a isonomia e a erradicação da religião da vida civil, aspecto semelhante ao ateísmo. “*O laicismo é doutrina defensora da separação entre a Igreja e o Estado, determinando ainda a destinação a leigos as funções antes exercidas por religiosos, como era o caso da educação na França pós-revolução.*” (BATISTA, 2012, p. 55)

Diferente das descrições já apresentadas pelos princípios anteriores, a “*laicidade garante a igualdade de direitos e de conhecimento das diversas possibilidades de espiritualidade para permitir a todos a autonomia de julgamento e a cultura universal que lhes garantirá avaliar/analisar cada uma delas.*” (DOMINGOS, 2009, p.8). Característica eminente do Estado moderno, “*a laicidade estatal tem por objetivo e característica mais que garantir então direitos do cidadão, obrigando, inclusive, o Estado a proteger tais direitos.*” (MORAIS, 2011, p. 231).

Por outro lado, a Laicidade é “*um compromisso político e ético, vinculando o Estado a propagar a separação entre o poder político e o poder religioso*”. (BATISTA, 2012, p. 54).

Indispensável à vivência social, o princípio refere-se tanto à neutralidade do Estado perante o religioso, quanto à proteção e respeito ao pluralismo religioso presente na sociedade. Entende que as diretrizes e dogmas de uma crença religiosa dirigem-se apenas a seus fiéis, e não a toda a sociedade. Denegando a intolerância e o absolutismo, a laicidade abriu espaço para a liberdade de consciência.

1.1. Modelo da Laicidade brasileira

O Brasil se tornou laico durante a Primeira República (1889-1930), após a promulgação do decreto 119-A, no qual se proíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagrando a plena liberdade de cultos. Princípio reforçado pela atual Carta Magna brasileira, no qual o Art. 19, veda aos Estados, Municípios, à União e ao Distrito Federal o estabelecimento de cultos religiosos ou igrejas, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes, relações de dependência ou aliança, ressalvadas, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

Entende-se assim, que o Brasil professa o princípio de laicidade estatal, portanto não mantém nenhum vínculo direto com uma igreja, professa a separação entre o poder público e o poder religioso. Mediante isto, Rodrigues (2013, p. 154), chama atenção para o “modelo” brasileiro de laicidade.

(...) o Estado brasileiro reconhece a presença do fato religioso, seja pelas instituições que o representam (católicos, protestantes, espíritas, religiões afro e outras), seja pela vivência da religião pelos cidadãos-crentes. Isso nos obriga a pensar o sentido da nossa **laicidade**. (RODRIGUES, 2013, p. 154. Grifo do autor)

Em âmbito nacional temos feriados nacionais para comemorações de datas religiosas, monumentos e uso de símbolos com conotação religiosa em instituições públicas, obrigatoriedade de ensino religioso em escolas públicas, e ainda as expressões “*sob a proteção de Deus*” no preâmbulo da Constituição da República e “*Deus seja louvado*” nas cédulas da sua moeda. Esta conjuntura brasileira vem sofrendo demasiados questionamentos, chegando a provocar processos jurídicos.

Porém é conveniente ressaltar que o país não é ateu ou antirreligioso, apenas deixou de privilegiar uma única religião para assegurar o direito de todos professarem ou não sua crença. A laicidade não pode ser confundida com Secularismo, ou Laicismo, pois ao contrário destes últimos, a laicidade, em particular no Brasil, permite ao Estado manter relações com instituições religiosas em observância à supremacia estatal¹. A efetivação de alianças é legalmente aceita desde que seja de interesse público, ou seja, beneficie a coletividade.

De acordo com Santos (2008, p. 2) o modelo de laicidade adotado por cada país deve ser inferido como resultado do exame do seu ordenamento jurídico constitucional. “(...) são os preceitos constitucionais que vigoram em cada Estado que determinam os contornos da laicidade por ele adotada”. (SANTOS, 2008, p.2)

A Carta Magna brasileira decreta:

Art. 5, § 7º - É assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

Art. 150 - Sem prejuízo de outras garantias asseguradas ao contribuinte, é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

VI - instituir impostos sobre:

b) templos de qualquer culto;

Art. 210 § 1º - O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental.

Art. 213 - Os recursos públicos serão destinados às escolas públicas, podendo ser dirigidos a escolas comunitárias, confessionais ou filantrópicas.

Art. 226 § 2º - O casamento religioso tem efeito civil, nos termos da lei. (Constituição Federal, 1988)

¹ Princípio da supremacia, do interesse público sobre o privado, e a sua indisponibilidade pelo poder público. Ou seja, toda ação da Administração Pública é um dever para com o cidadão que é contribuinte, e eleitor. (OLIVO, 2010, p. 17)

Os artigos constitucionais acima citados mostram que as influências religiosas em vários aspectos da sociedade civil brasileira são claras e por vezes inevitáveis. Desse modo, Santos afirma que a laicidade brasileira “é do tipo tendente ao favorecimento da expressão religiosa” (SANTOS, 2008, p. 4) e a classifica como modelo de laicidade em aberto.

A Laicidade brasileira não exclui da vida civil o fenômeno religioso, ao contrário resguarda em âmbito jurídico o direito de cada indivíduo ter ou não uma crença religiosa, tendo em vista que o Estado brasileiro é por natureza plural.

2. Liberdade religiosa e Direitos Humanos X Políticas Públicas

A liberdade religiosa é um tema emergente da modernidade, porém os conflitos que a envolvem são extremamente complexos e delicados. Compreender as delimitações dessa liberdade exige uma abordagem interdisciplinar pois o tema não aborda somente aspectos jurídicos, mas também históricos, teológicos, filosóficos e antropológicos. Nesta sessão será descrito apenas a conotação jurídica expressa pela Constituição Federal, e pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamadas pela ONU (Organização das Nações Unidas).

A vigente Constituição Federativa do Brasil, em seu art. 5º, inciso VI, dispõe que “*é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias*”. (Constituição Federal, 1988)

De acordo com Celso Bastos e Samantha Meyer-Pflug (2011, p. 114)

A liberdade de consciência não se confunde com a liberdade de crença, uma vez que a primeira encontra-se relacionada com as convicções íntimas de cada um, não estando, necessariamente, vinculada ao aspecto religioso, podendo até mesmo negá-lo (ateísmo). Ela se encontra relacionada com as convicções ideológicas e políticas de cada um. Já a liberdade de crença diz respeito ao aspecto religioso, ou melhor dizendo, à escolha de uma determinada religião ou crença que se coadune com os anseios espirituais de cada pessoa.

A liberdade de crença está intimamente ligada à liberdade religiosa, sendo esta última “*(...) um dos direitos mais caros à dignidade da pessoa humana. No Estado Democrático de Direito, o cidadão tem a garantia de poder assumir sua religiosidade sem restrições*”. (OAB/SP, 2011, p.3). Observa-se então que o direito a liberdade religiosa é um direito inalienável e garante a liberdade de manifestar a religião ou crença publicamente, seja por meio das práticas, do culto ou ritos.

Em sua cartilha *Liberdade Religiosa: Conceitos (2010-2011)*, a OAB/SP elenca elementos para defesa da liberdade religiosa no Judiciário. De acordo com a OAB/SP a determinação constitucional do art. 5º, inciso VIII, veda a discriminação e preterição do cidadão por motivos de convicção religiosa, impondo, a denominada “escusa de consciência”. Essa medida exime da obrigação a todos imposta, estabelecendo o cumprimento de pres-

tação alternativa. O princípio da escusa de consciência deve ser invocado “*quando alguém é obrigado a realizar prestação conflitante com as garantias e direitos constitucionais de crenças religiosas*”. (OAB/SP, 2011, p.7)

A liberdade religiosa expressa na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 é um dever eminente do Estado Brasileiro, entendendo que “*os Estados-Membros se comprometeram a desenvolver, em cooperação com as Nações Unidas, o respeito universal aos direitos humanos e liberdades fundamentais e a observância desses direitos e liberdades*” (ONU, 1948, p.1)

O Art. XVIII da Declaração Universal dos Direitos Humanos assegura a plena liberdade religiosa.

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular. (ONU, 1948, p.3)

Ao indivíduo é resguardado o livre exercício religioso, permitindo-lhe realizar as práticas intrínsecas a sua religião. A declaração, considera essencialmente os Direitos Humanos, e assegurando que o Estado de Direito proteja as liberdades fundamentais do homem.

O Estado Democrático de Direito, que professa a laicidade deve propiciar aos adeptos de qualquer religião, o cumprimento dos deveres que dela decorrem. Em contrapartida, a liberdade religiosa no Brasil não é uma realidade efetiva, mesmo ciente que esta garantia é um princípio jurídico, em conformidade com o direito fundamental dos indivíduos e dos grupos a que pertencem. O país não dispõe de uma legislação específica que preencha as lacunas jurídicas que cercam o tema.

O Brasil não comporta Políticas Públicas de amparo à liberdade de religiosa e/ou de culto. O país reconhece o direito à liberdade de consciência e de crença, e os consagra como garantias fundamentais, mas não efetiva esses direitos, seja por meio de ações, programas ou legislação.

3. Liberdade de crença: O caso dos estudantes Adventistas do Sétimo Dia

As religiões possuem preceitos basilares denominados dogmas, que exigem fundamentalmente o seu cumprimento pelo fiel como princípios regidos pela fé. O indivíduo quando decide ser adepto de qualquer religião, explicitamente aceita seguir as normas religiosas pré-estabelecidas.

A guarda do sábado é um dos fundamentos básicos da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD), pois segundo o entendimento bíblico dos Adventistas o sábado é o dia do descanso das atividades rotineiras. O período compreendido entre o por-do-sol da sexta-feira ao por-do-sol do sábado, é voltado exclusivamente para ações voltadas ao culto religioso.

No Brasil há um número significativo de Adventistas: são cerca de um milhão de adeptos no país, grupo social constituído por profissionais e estudantes que corriqueiramente enfrentam algum tipo de limitação por causa de sua opção religiosa.

Em geral os estudantes adventistas de todo o país, ao ingressarem na Universidade, ou no início de todos os anos letivos, solicitam junto à universidade, por meio de um documento formal, a dispensa de atividades acadêmicas no período sabático.

O grupo de universitários adventistas, aqui estudado (composto de quatro alunos, um de curso diurno e três de cursos noturnos), realizou o mesmo procedimento. Todavia os alunos tiveram seus pedidos negado pela Instituição de Ensino Superior, sob a alegação de que um Estado Laico de Direito não deve privilegiar um indivíduo em detrimento do outro.

O parecer emitido pela procuradoria da universidade destaca: Art. 5º, § II - *ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei*, ressaltando ainda, que ninguém pode invocar preceitos religiosos para eximir-se de obrigação legal. O mesmo depósito legal apontado pela Procuradoria (Art. 5º § VIII) fixa também: salvo se as invocar para recusar-se a cumprir **prestação alternativa, fixada em lei**. (Destaque nosso)

O que configura um impasse, pois não há nenhuma norma legal que defina tais prestações alternativas, exceto no caso do serviço militar. Na realidade há uma lacuna constitucional visível no Art. 5º da Carta Magna: a liberdade descrita nos incisos VI e VII, não deixam clara os limites e as abrangências da liberdade religiosa no país. Esta lacuna ocasiona ambiguidades durante a interpretação dos direitos, restringindo os cidadãos de seus plenos direitos.

A inflexibilidade dos horários das atividades acadêmicas por parte da Instituição de Ensino ocasionou a reprovação por faltas de um dos discentes, fato que chamou atenção pois do grupo de quatro estudantes expostos a mesmas condições, apenas um sofreu reprovação.

3. 1. Entrevistas

As informações concretas a respeito do caso foram obtidas por meio de entrevistas semi-estruturadas. Ao todo foram realizadas quatro entrevistas em dias intercalados. O estudo envolveu os discentes adventistas, docentes dos referidos alunos, o atual coordenador do Instituto e o Procurador da Instituição de Ensino Superior.

Em decorrência de indisponibilidade só houve a possibilidade de entrevistar os discentes dos cursos noturnos, ou seja, três estudantes.

3.1.1 Docentes

De acordo com os discentes, a Universidade ao negar-lhes o pedido de “dispensa” das atividades acadêmicas no período sabático, violou seus direitos constitucionais,

referentes à liberdade religiosa e de culto, além disso, a Instituição não apresentou nenhuma alternativa para minimizar os prejuízos subsequentes.

São relatos desses estudantes:

Eu achei de certa forma, um tanto contraditório o resultado, porque é um direito, todos sabem que nós temos direito à liberdade de culto, então eu fiquei estarecida ao receber o resultado, porque de certa forma eu não achei que seria negativo. (Estudante X)

E se fosse negativo teria alguma coisa que a Universidade pudesse fazer, (...) porque eu sei que há possibilidade não só nessa Instituição como em outras, onde os alunos fazem a disciplina em outros horários, em outros cursos, eu sei que há uma disponibilidade, eu pensei que fosse o caso. (Estudante X).

Questionaram ainda o Princípio de laicidade Estatal, alegado pela Instituição justificando a negativa da solicitação. Um dos discentes refere-se aos feriados religiosos e à exposição da Bíblia aberta na biblioteca da Universidade. Segundo os estudantes:

No documento que recebemos, dizia formalmente que a Universidade é separada da religião, há laicidade, (...) será que esse conceito de laicidade se aplica exatamente nessa Universidade? Não só nessa, mas em outras instituições públicas, quando há feriados, chamam de feriados religiosos, feriados de São José, Pascoa, esses são feriados civis ou são feriados religiosos? (Estudante Y)

Quando é páscoa servem no RU ovo, porque diz que é semana santa, não se podia comer carne, onde existe a laicidade? (Estudante Y)

Lá na biblioteca tem uma bíblia, a questão é : a Universidade é laica não tem religião, e o que significa estas manifestações? Se respeitam o catolicismo ou qualquer outra religião, por que nós adventistas não temos os mesmos direitos? (Estudante X)

Para os estudantes adventistas entrevistados, a Universidade poderia evitar esse tipo de constrangimento. Um dos estudantes propôs um debate dentro da Instituição, para que todo o corpo universitário pudesse ter informações a respeito do tema laicidade do Estado, para que em uma situação parecida, os dirigentes pudessem conduzir o caso de maneira mais adequada, que não causasse prejuízo a nenhum envolvido.

3.1.2. Docentes

Os discentes entrevistados são integrantes de turmas distintas, o que explica o tratamento diferenciado dado pelos docentes envolvidos no caso. O professor X, mostrou-se sensível ao impasse vivenciado por seus alunos (dois dos estudantes). Propôs então, aos estudantes que efetivassem as atividades acadêmicas das sextas-feiras à noite em outros horários, ou realizassem tarefas alternativas. Segundo ele,

Como professor, educador e ser humano, eu tive que dar um jeito, achar uma solução em consenso com os alunos. (...) Eles tinham que estudar, pegar todos os textos, todas as

matérias e vir fazer a prova no horário que desse pra fazer, isso me parece uma solução justa. (Professor X)

O professor Y não pode ser entrevistado, porque na época da realização do estudo, ele não integrava mais o corpo docente da Universidade. No entanto, através do estudante adventista que tinha o referido docente como ministrante das aulas às sextas-feiras à noite, obtivemos a informação de que o professor mostrou-se neutro, não envolveu-se de nenhuma forma e nem propôs alternativa. A falta de consenso entre aluno e professor resultou em uma reprovação.

3.1.3. Atual coordenador do Instituto

A coordenação do Instituto, no qual os cursos noturnos estão ligados, atualmente não é dirigida pela mesma pessoa da época em que ocorreu a tramitação do pedido de “dispensa” dos alunos adventistas. Mas, o atual coordenador apoia a decisão da Procuradoria, e vê como única forma de evitar novas reprovações, os discentes adventistas não matriculem-se nas disciplinas ministradas às sextas-feiras à noite. Ele esclarece:

O Estado estabelece liberdade religiosa, e por estabelecer liberdade religiosa ele não pode pautar o seu funcionamento a partir de um dogma religioso. Então o que é que acontece? Não é possível a Universidade adequar as interdições, as normas aos dogmas de qualquer crença que seja, o Estado estabelece a liberdade de culto (...) todavia, o Estado não pode submeter a sua prática, suas normas, suas regras a isso, porque se ele fizer isso, ele deixa de trabalhar com liberdade religiosa e passa a assumir uma crença pra si.

Não há como dispensar os alunos adventistas das disciplinas, o que se pode fazer é o que foi feito, você tenta ver a possibilidade de em tendo oferta das disciplinas em outros dias e outros horários, você realocar esse aluno.

(...) vai chegar momentos que não vai ter, vai chegar momentos em que a única oferta da disciplina vai ser sexta à noite. E aí você vai ter se matricular a sexta à noite? Não você não se matricula só que vai atrasar o curso. (Atual coordenador do Instituto)

3.1.3. Procurador

O Procurador da Universidade ao ser indagado a respeito de sua decisão enfatiza que o Estado é laico, e por isso não deve privilegiar nenhuma religião. Segundo ele, embora respeite os direitos individuais, o Estado enquanto representante de todos não pode se pautar por determinados fundamentos religiosos.

No entanto, tendo em vista, que é reservado a todos o direito de escusa de consciência, e que não há uma norma constitucional que regule isto, a não ser no tocante ao serviço militar, a Universidade poderia apresentar uma alternativa que viesse de encontro a esse preceito legal. Um debate dentro da Universidade, de acordo com o mesmo,

traria as abordagens necessárias para institucionalizar as prestações alternativas, ainda não fixadas em lei.

Conclusão

Depois da reprovação de um dos alunos adventistas, a então coordenação do Instituto apresentou duas alternativas para evitar maiores prejuízos aos discentes. O Estudante reprovado por falta teve a oportunidade de recuperar a disciplina em um curso diurno, visto que se tratava de uma disciplina comum a todos os cursos. Em seguida os discentes foram orientados a não matricularem-se em disciplinas ofertadas em horários que conflitassem com seus princípios religiosos.

O caso estudado não é uma excepcionalidade. Situações como estas, em que o jurista deve proferir uma decisão a respeito da liberdade religiosa, são comuns nos tribunais brasileiros. Diante da complexidade das relações entre Estado e religião, o grande problema, tem sido determinar quando podemos dizer que essa liberdade foi ou não violada.

Os preceitos constitucionais que ilustram os contornos laicos que cada Estado adota não estão claros na legislação brasileira.

Um outro fator conflitante é inexistência de uma normatização que evidencie o que significa liberdade religiosa no Direito Constitucional.

As decisões arbitrárias proferidas por muitos magistrados do país, que por vezes resultam em cerceamento de direitos fundamentais, decorrem da falta de uma norma constitucional clara que o auxilie durante o julgamento dos casos.

A Carta Magna homologa a escusa de consciência, mas não a regulamenta. Enquanto não houver uma normatização legal que explicita as circunstâncias que delimitam esse direito, casos como o exposto por este estudo serão recorrentes.

Os magistrados apenas interpretam o que está exposto no regulamento jurídico do país. Se há lacunas, estas devem ser discutidas mais intensamente, com o objetivo de determinar normas constitucionais para a escusa de consciência, bem como definir os contornos da laicidade brasileira e da liberdade religiosa professada no país.

Referências

BASTOS, Celso Ribeiro; MEYER-PFLUG, Samantha. *Do Direito Fundamental à Liberdade de Consciência e de Crença*. *Revista de Direito Constitucional e Internacional*. São Paulo: *Revista dos Tribunais* v. 9, n. 36, (Jul/Set 2011).

BATISTA NETO, Dilson Cavalcanti. *Reflexão Ética do Discurso Jurídico da Laicidade: Limites e Perspectiva*. Salvador, 2011. pag. 10-102.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*- de 5 de Outubro de 1988. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao>. Acesso em 06 de Jun, 2013.

DECKER, Norberto. *Um olhar etnográfico para o estudo das relações entre governo e religião na promoção de políticas públicas*. Sociedad y Religion Nº39, Vol XXIII, pag. 79-99, 2013.

DOMINGOS, Marília De Franceschi Neto. *Mini Curso Laicidade. Desigualdade e Justiça Social: religiões, classes e identidades do mundo globalizado*. UFPB/DFE- PPGCR, 2009. pag. 02-16.

MORAIS, Márcio Eduardo Pedrosa Moraes. *Religião e Direitos Fundamentais: O Princípio da Liberdade Religiosa no Estado Constitucional Democrático Brasileiro*. Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC n. 18, pag. 225-241, 2011.

OAB/SP. Cartilha Liberdade Religiosa: Conceitos. Disponível em: < http://www.oabsp.org.br/comissoes2010/liberdade_religiosa/cartilhas/Cartilha_OAB.pdf >. Acesso em: 4 de Jul, 2013.

ONU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Disponível em: <http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm>. Acesso em: 30 de Jun, 2013.

Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC n. 18 – jul./dez. 2011

RODRIGUES, Elisa. *A formação do Estado secular brasileiro: notas sobre a relação entre religião, laicidade e esfera pública*. Revista Horizonte. Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 149-174, jan./mar. 2012.

SANTOS JUNIOR, Aloísio Cristovam dos. *A Laicidade Estatal no Direito Constitucional Brasileiro*. Disponível em: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:H9_nzPsEMyUJ:www.unifacs.br/revistajuridica/arquivo/edicao_mai2008/convidados/con6.doc+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br >. Acesso em: 18 de Jul, 2013.

FÓRUNS TEMÁTICOS [FTs]

FT 1: ÉTICA, TEOLOGIA E RELIGIÃO

Coordenadores: Prof^a. Dr^a. Maria Inês Miller – CES Juiz de Fora, MG
e Prof. Dr. Márcio Fabri – São Camilo, SP

Ementa: A necessidade da Ética para a sobrevivência e bem-estar da Humanidade emerge em nossos tempos com novas características e urgentes desafios. Os avanços científicos fazem crescer de diferentes formas a responsabilidade humana por seus próprios destinos, ao mesmo tempo em que ao lado dos individualismos, a complexidade, pluralidade e interdependência se tornam, entre outras, as novas condições da consciência para o viver em sociedade. A Religião e suas Teologias prestam uma indubitável contribuição para a construção do discernimento sobre valores e critérios, avaliações e normas, virtudes e práticas que guiam o agir humano em todas as suas dimensões. Dentro deste quadro, o presente GT visa incentivar, acolher e debater estudos que abordem aspectos e interfaces das Religiões e suas Teologias com a Ética, seja em termos de fundamentação, análises históricas, tendências, propostas; seja em estudos de casos contextualizados. Pretende-se com isto contribuir para que as Religiões e suas Teologias, através da reflexão ética, superem seus fundamentalismos e isolacionismos e possam melhorar a qualidade de suas reflexões éticas, bem como em meio à sociedade plural possam interagir de forma dialogada e participativa.

CRÍTICA ÉTICO-TEOLÓGICA À IDOLATRIA DO MERCADO E DE SUAS PRÁTICAS SACRIFICIALISTAS COM BASE EM HINKELAMMERT

Ricardo Santos Ribeiro*

Resumo: O objetivo desta comunicação é refletir sobre a crítica ético-teológica elaborada por Franz Hinkelammert, contra a idolatria do capital e seu conseqüente sacrificalismo. Mais especificamente, pretende-se identificar o caráter profético dessa crítica. O trabalho é de cunho bibliográfico com exame das principais obras de Hinkelammert e de outros autores que discorrem sobre a temática. O mercado tornou-se deus supremo capaz de “realizar” todas as coisas neste mundo, com base no progresso infinito proporcionado pela tecnologia. Sua “religião” sequestrou categorias do cristianismo; como pecado, sacrifício, paraíso; para legitimar suas ações. Não se preocupa com o bem comum, mas com a otimização dos lucros. Na sua agenda não há lugar para o amor ao próximo como proclamou Jesus Cristo. A realização de tudo por parte do mercado e, portanto, a busca do “Paraíso” imanente não é algo de graça ou da graça, pois essa “divindade” exige muitos sacrifícios. Esse deus se compara com Mamon, Moloc, Bezerro de Ouro e a Besta do Apocalipse. Hinkelammert ilustra e critica essa prática sacrificalista com base no mito de Ifigênia. Os sacrifícios são mais frequentes e agudos nos momentos de crises econômicas como se atesta na última de 2008. São mortes físicas e morais, falta de assistência à saúde e de escola, desemprego, subemprego, fome. Os mais sacrificados são os fragilizados sócio-economicamente. Primeiramente aborda-se a questão da idolatria de forma mais ampla, posteriormente, a crítica de Hinkelammert, e por fim suas repercussões libertadoras da opressão do deus mercado.

Palavras-chave: Idolatria. Sacrifícios. Mercado capitalista. Teologia. Ética.

Introdução

O sistema de mercado consolida-se a cada dia e pretende ser tudo em todos. Procura chegar a todos os lugares, tenta saber de todas as coisas, e almeja todo o poder. A lógica do capitalismo está relacionada com aspectos religiosos, especialmente do Cristianismo. Esse sistema apoderou-se de certas categorias dessa religião das quais se destacam três para efeitos dessa comunicação, quais sejam: pecado original, sacrifícios e para-

*Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, ricardosantosrib@gmail.com

íso. No entanto estas categorias, no contexto do mercado capitalista, tem significado inverso do seu sentido original.

Nessa “religião” sobressai o caráter idolátrico, pois ídolo é aquela entidade que oprime e mata exigindo sacrifícios, não mais como na sociedade tradicional, mas subrepticamente, de forma que as próprias vítimas iludidas “entendem a necessidade de sacrifícios”.

No contexto da América Latina alguns teólogos da libertação se levantaram de forma denunciativa contra a idolatria sacrificial do sistema de mercado capitalista. Destaca-se Franz Hinkelammert – economista, filósofo e teólogo. Nasceu em 1931 na Alemanha. Veio para a América Latina no início da década de sessenta do século passado e trabalhou principalmente no Chile e Costa Rica. Suas obras e seus posicionamentos são críticos a toda opressão do ser humano.

O objetivo desta comunicação é refletir sobre a crítica ético-teológica elaborada por este autor contra a idolatria do capital e seu conseqüente sacrificialismo. O ponto de partida para a reflexão é o mito de Ifigênia que Hinkelammert aborda em sua obra “Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúcifer e a besta”. O ciclo perverso sacrificial perdura no tempo, chegando a imiscuir na dinâmica do mercado no qual a prática idolátrica exige sacrifícios constantes, pois sem eles não se consegue chegar ao paraíso almejado.

Na discussão não se pretende aprofundar os aspectos da economia capitalista e nem tampouco os da Teologia da Libertação, mas tão somente aqueles relevantes para a reflexão que se propõe neste trabalho.

1. O mito de Ifigênia e seus reflexos

Hinkelammert em sua obra “Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúcifer e a besta” expõe o mito de Ifigênia e seus reflexos em diversas épocas em consonância com os fatos históricos predominantes, como por exemplo, a cristandade medieval, a ascensão e cristalização da burguesia e a eclosão do mercado capitalista. Ele denuncia os sacrifícios, sobretudo, quando em série, assumem a forma de “círculo sacrificial”.

O mito relata o sacrifício de Ifigênia que é filha de Agamemnon – rei grego – e de Clitemnestra. Ele estava à frente de seu exército em Áulides esperando o momento oportuno para rumar para Troia a fim de conquistá-la. No entanto, uma calmaria impediu a partida imediata das tropas. Diante desse obstáculo natural à sua jornada, Agamemnon resolveu consultar os deuses. A resposta veio de Minerva que exigiu o sacrifício de Ifigênia para apaziguar sua fúria e liberar os ventos.

O exército do rei o pressionou para que sacrificasse sua filha sob o argumento de que os soldados sacrificavam suas vidas no campo de batalha para disputar e ganhar uma guerra; porque não sacrificar a filha do rei? Agamemnon então traz Ifigênia a Áulides, en-

ganando Clitemnestra. A moça é sacrificada, o vento voltou a soprar, o exército desloca para Tróia e a destrói.

Nas circunstâncias míticas apresentadas, o ato de Agamemnon não foi considerado criminoso, embora trágico. Para que o sacrifício de Ifigênia não fosse em vão seu pai obrigatoriamente teve que conquistar Tróia mediante morte e escravização de seu povo. Se assim não o fizesse ele não passaria de homicida da própria filha. Surgiu daí o círculo sacrificial, pois sacrifícios são perpetrados para justificar e legitimar outros praticados anteriormente.

Na realidade Ifigênia não fora sacrificada, pois Minerva a sequestrou antes de ser imolada e colocou um animal em seu lugar. A deusa tinha apenas o interesse em ver a disponibilidade de Ifigênia para o sacrifício. Em seguida a filha do rei é levada para uma ilha selvagem onde assumiu a função de sacerdotisa de Minerva preparando e oferecendo sacrifícios a esta. Portanto, passou a sacrificar os gregos que a sacrificaram.

Este mito em certa medida sobreviveu às épocas. Nesse sentido, percebe-se que ele tem uma relação com a imagem medieval de Cristo. Agamemnon por analogia é Deus Pai que exige sacrifício para perdão dos pecados da humanidade e Ifigênia, Cristo. No entanto há uma distinção, pois Jesus não exigiu outros sacrifícios, principalmente de seus sacrificadores, mas demonstrou a sua total doação para a redenção do ser humano.

A respeito do sacrifício de Cristo, Hinkelammert asseverou em sua obra:

Tira-se daí a consequência: nunca mais deve haver outro sacrifício. Cada novo sacrifício seria uma nova crucificação de Cristo. Surge, assim, a imaginação de inimigos de Cristo, que sujam o seu sangue e voltam a crucificá-lo, porque não se submetem ao seu sacrifício e não o fazem frutífero para suas próprias vidas. (HINKELAMMERT, 1995, p. 19).

Esses que continuam a sacrificar não reconhecendo a frutuosidade do sacrifício de Cristo – sendo inimigos deste – precisam ser impedidos e para isso a solução é sacrificá-los. “Os inimigos são os crucificadores”. Na Idade Média ocorreu então o paradoxo: fazer sacrifícios humanos para que eles cessem. Nesse período instalou-se o círculo sacrificial na cristandade, que alargou suas fronteiras pela prática sacrificial efetivada pelas cruzadas.

O império cristão não permaneceu. O teocentrismo deu lugar ao antropocentrismo. O uso da razão se destacou. Os fenômenos não eram explicados pura e simplesmente à luz da fé, mas do conhecimento. Em meio a este processo da modernidade surgiu um novo ente que é o mercado capitalista. Ele assumiu a condição de Deus. Ergueu-se então um novo império – o do mercado capitalista.

Após a Idade Média o mito de Ifigênia se aburguesou ou se mercantilizou. O mercado capitalista impôs suas regras que foram elevadas ao mesmo nível, ou superior, aos das leis da cristandade que decaía. Portanto, aqueles que se levantassem contra as leis do mercado, para Locke, eram inimigos da própria humanidade sendo comparados aos que desprezavam o sacrifício de Cristo na Idade Média.

Assim, como no período medieval aqueles que eram inimigos de Cristo deveriam ser sacrificados, sob a égide do mercado, todos aqueles que são contra suas leis devem ser superados. E a superação ocorre mediante sacrifícios que são exigidos para tornar o progresso possível e viável, além de alcançar uma sociedade sem vítimas de sacrifícios.

Nessa perspectiva o Ocidente demonstra ser um grande sacrificador. Não tem respeito pelos direitos humanos, pois tem sido responsável por guerras, genocídios, escravidão, colonialismo. Ele cultua uma estranha moral que é a do sacrifício e ele não tem a intenção de descumpri-la.

2. Mercado capitalista: uma nova religião pagã?

2.1. Os sacrifícios pagãos

O ser humano tem necessidade de viver experiências religiosas. O sobrenatural o desafia. Nessa perspectiva, ao examinar, mesmo que de forma sintética, algumas civilizações como a egípcia, babilônica, cananita depreende-se com a preocupação desses povos em relacionar-se com divindades – seres que de certa forma estariam além da vivência humana, ou seja, numa condição transcendental.

Os deuses pagãos estavam associados aos fenômenos naturais e às regiões geográficas, portanto não eram pessoais. Os povos cultuavam mais de um deus, expressando que o politeísmo tinha a compreensão de vários universos. Eles eram representados por imagens ou ídolos que eram adorados, apenas Israel era anicônico, pois o segundo mandamento proibia a reprodução iconográfica de Javé.

Os ídolos construídos tinham a forma antropomórfica. Assim, se o Gênesis expressa que o homem e a mulher foram criados a imagem de Deus, os povos pagãos construía seus deuses-ídolos conforme a sua própria imagem. Portanto, os deuses pagãos tinham semelhanças com as pessoas, talvez em decorrência deles também terem as mesmas necessidades, fraquezas e imperfeições delas.

Assim, os ídolos eram projeções do ser humano. Portanto, a adoração prestada a eles era na realidade às pessoas que os criaram. Há uma inversão da ordem do Gênesis, pois quem cria é o homem e o ser criado era deus. Isto pode apontar para um retorno ao caos. Essa inversão é percebida no mercado capitalista em relação às categorias que ele sequestrou do Cristianismo, as quais serão apresentadas mais adiante. Esses ídolos segundo os preceitos religiosos pagãos exigiam sacrifícios, muitas das vezes para serem apaziguados.

Vaux (2004) expõe três concepções dos sacrifícios. A primeira assevera que o sacrifício é um dom para apaziguar os deuses que são interesseiros, mas também para obter favores deles que são maus. Há, portanto, uma relação de troca.

A segunda refere-se à união com o ídolo mediante a vítima que representa o ofertante. A terceira concepção diz respeito ao sacrifício como refeição dos deuses. Consiste numa visão materialista e antropomórfica.

Numa perspectiva judaica, o mesmo autor expôs uma teoria do sacrifício com base no tripé: dom, comunhão e expiação. O dom é algo que o ofertante precisa para viver, mas que ele oferta parte para Deus. E ele sabe que terá retorno.

A comunhão acontece com a partilha da oferenda entre Deus e aquele que oferta. É um sinal da aliança entre o fiel e a divindade. De outra forma, sacrifício tem valor expiatório na medida em que o ofertante priva-se da oferta e ela tem como função restabelecer as relações com Deus. É um sacrifício pelos pecados não tendo valor como refeição.

Na história de Israel não é típico o culto aos ídolos pagãos, pois a aliança com Javé deixava claro que eles não deveriam ter outro Deus conforme estabelecido no Decálogo (Êxodo 20, 3). No entanto, Israel em determinadas épocas assimilou a prática idolátrica das nações pagãs. Chegou ao extremo de praticar sacrifícios humanos. Assim, sacrificaram crianças a Moloc no vale de Bem-Hinnom. É provável que Israel tenha sido influenciado pelo povo fenício.

A tradição profética critica as práticas sacrificiais inúteis e desumanas. Profetas como Is 1.11-17; Jr 6.20; 7.21,22; Os 6.6; Am 5.21-27; Mq 6. 6-8 fazem oposição entre os sacrifícios vãos e a obediência a Iahavé, a prática do direito e da Justiça. Para os profetas os sacrifícios não podem revestir de formalismo, legalismo e exterioridade, mas de disposição sincera. Há, portanto, nos profetas a busca de posturas éticas. Assim, deve haver coerência entre o interior e o exterior daquele que oferta. A piedade deve andar junto com a justiça. A relação com Deus não pode ficar alheia à convivência diária com o próximo.

Por outro lado, os sábios também condenaram os sacrifícios como atos legalistas e desprovidos de práticas justas. Eles pronunciaram principalmente contra a dureza dos ricos e a corrupção das autoridades, defendendo a igualdade dos seres humanos, a generosidade para com os desprovidos de bens e a fraternidade.

Por terem desobedecido a Javé e praticado cultos pagãos, principalmente sacrifícios humanos, Israel sofreu as consequências, sobretudo pela dominação estrangeira em diversos períodos de sua história.

A idolatria e os sacrifícios estão no âmago das religiões. Tanto os povos pagãos quanto Israel praticaram-nos. No entanto, essas práticas não provinham dos ensinamentos de Javé. No cristianismo o ponto máximo está no sacrifício vicário de Jesus. É o último sacrifício, já não há necessidade de nenhum outro para o fiel unir-se à divindade, pedir favores e obter perdão de pecados. Jesus foi o último e verdadeiro sacrifício para todos. Ele quebrou todo e qualquer ciclo sacrificial.

2.2. O sistema de mercado capitalista como religião

O sistema de mercado capitalista cobriu-se de religiosidade. No Ocidente assumiu características típicas do Cristianismo que de certa maneira legitimam suas práticas aparentes, e ocultam sua ideologia. Embora adote as características do Cristianismo, o

sistema capitalista o faz de forma invertida. As inversões têm origem no fetiche das coisas. Primeiramente ocorre fetiche da mercadoria, depois do dinheiro e por último do capital. Os produtos tem inicialmente seu valor de uso, quando passam a ter valor de troca tornam-se mercadorias e estas passam a ter vida própria.

As mercadorias estabelecem relações sociais entre si ao mesmo tempo em que submetem os seus produtores. Elas tornam-se sujeitos e eles, os objetos-mercadorias. O ser humano parece assemelhar-se a bonecos cujas cordas são acionadas pelas mercadorias, pois essas controlam todos os processos mercantis. Elas chegam a decidir sobre a liberdade, a vida e a morte das pessoas.

Dessas relações entre as mercadorias enquanto objetos “físico-metafísicos” surge um verdadeiro mundo religioso que se liga ao mundo real por intermédio delas enquanto sujeito. “Por detrás das mercadorias, cujo mundo decide sobre a vida e a morte do homem descobre, portanto as imagens religiosas como projeções dessa subjetividade das mercadorias”. (HINKELAMMERT, 1983, p. 29).

Dentre elas emerge uma que é especial: o dinheiro. Também ele é fetichizado, portanto, dotado de subjetividade. Com o dinheiro perde-se a liberdade, pois tudo precisa passar por ele nesse mundo invertido. É comparado com a besta do Apocalipse – ao anticristo.

Mais potente que o dinheiro é o capital. Ele é dono dos meios de produção bem como da força de trabalho humano, portanto das pessoas, mesmo que elas não estejam diretamente sob a dominação do capital. Inocentemente pensam que se não estão sob o seu domínio direto é porque ele está escasso.

O sistema de mercado adotou categorias das religiões, notadamente do Cristianismo. Assim, destacam-se a ideia de “paraíso”, “pecado” e “sacrifícios”. O conteúdo destas categorias foi invertido. O paraíso não é algo transcendente, que se busca pela graça e tem a centralidade do sacrifício restaurológico de Cristo, mas que acontece no aqui e no agora, como fruto do progresso infinito. O pecado é interferir no mercado capitalista para tentar ordená-lo em busca do bem-comum. Assim, o amor ao próximo é pecado condenável. Os sacrifícios, embora Jesus, no Cristianismo os tenha abolido, continuam sendo uma exigência do mercado para se alcançar o paraíso. Eles ficam cada vez mais evidentes nos momentos de crises econômicas como a última de 2008 e que se desdobra até hoje. Manifestam-se por meio de mortes físicas, falta de assistência à saúde e de escolas, desemprego, subemprego, fome dentre outros.

Os sacrifícios não estão sendo suficientes, por isso exigem-se mais imolações para que os anteriores não sejam em vão como no mito de Ifigênia, com isso o ciclo vicioso perverso sacrificial permanece.

Há forte relação dos ídolos que aparecem na Bíblia com a idolatria do mercado. Assim, Baal é ídolo geral que perpassa o cotidiano do povo. Mamon significa dinheiro que é adorado. Moloc era um ídolo sanguinário que exigia sacrifícios humanos constantemente.

A Besta do Apocalipse representa o mercado. Ter sua marca é tomar sua forma acatando sua lógica, suas normas e sua “religiosidade”.

Na sociedade moderna, diferentemente da tradicional, os ídolos não são construídos com as próprias mãos do ser humano, como por exemplo, o Bezerro de Ouro o foi pelos israelitas no sopé do monte Sinai, enquanto Moisés se encontrava com Deus. Portanto o ídolo era visível. Na modernidade os ídolos não tem origem pelas mãos humanas e são invisíveis.

A principal questão da idolatria não se refere ao ídolo enquanto divindade falsa, mas como algo que oprime ou serve de instrumento de manipulação das pessoas, conduzindo-as debaixo de um temor do sobrenatural.

2.3. Repercussões libertadoras da opressão do deus mercado capitalista

Na década de 60 do século passado, na América Latina a reflexão teológica começou a adquirir características próprias. As teologias norte americanas e europeias passaram a ser questionadas por um grupo de teólogos que desejavam uma reflexão libertadora. Surgiu então uma espécie de teologia política – a teologia da libertação. Destacam-se os seguintes teólogos Gustavo Gutierrez, Clodovis Boff, Leonardo Boff, Jon Sobrino, Libânio e outros. A perspectiva inicial dessa Teologia da Libertação era política. No entanto, com o passar do tempo a reflexão teológica com o objetivo de libertação do povo, notadamente os pobres, não podia centrar única e exclusivamente na vertente política, mas também, ou principalmente na econômica.

Esses teólogos não se dedicaram à discussão da relação que há entre teologia e economia, e quando discutiram foi de forma acanhada. No entanto, teólogos como Hinkelammert, Assmann, Sung e outros entenderam que a libertação dos oprimidos teria que passar também pela discussão da economia capitalista, principalmente no seu estágio neoliberal.

A reflexão desses teólogos se assemelha ao profetismo, pois o ponto central consiste na denúncia de práticas opressoras contra os mais fragilizados na esfera social e econômica. Eles se levantaram contra a idolatria do mercado e todo o seu panteão (mercadoria, dinheiro, capital). Esses deuses têm exigido sacrifícios indevidos à semelhança de Mamon, Moloc, Baal e a Besta do Apocalipse.

A teologia da libertação, na vertente econômica, tem procurado desvelar a face monstruosa do mercado que manipula pessoas, classes e países. Tanto os que dominam quanto os que são dominados não ficam isentos da manipulação. Os direitos humanos não são observados, nem mesmo o da própria vida. Nesse contexto opressor sobressai a “ética” do sistema de mercado capitalista. Ela é constituída a partir do entendimento que o mercado é um ser “milagroso” diante do qual o homem deve calar-se, e adorá-lo. Portanto a “*clave de la ética neoliberal*” é a humildade diante do mercado e suas ações.

(HINKELAMMERT, 1984, p. 76, 78). Levantar-se contra o mercado é orgulho ou mais grave: é querer ser deus.

A ética do mercado se contrapõe a toda a ética da fraternidade, da gratuidade e da solidariedade. Os direitos universais do homem, da mulher e da criança são desconsiderados. O que importa é a luta que se trava nesse campo de batalha e quem vence são aqueles que estão em melhores condições econômicas e financeiras.

Apesar de Hinkelammert desvelar o lado negativo do mercado capitalista, como por exemplo, a idolatria sacrificial, pode-se vislumbrar outras lógicas não cruéis. Nesse sentido vale a pena ressaltar a lógica das trocas que vão além das mercadorias, mas que envolvem pessoas, sentimentos, emoções. Por isso, a questão central seja a (re) significação do mercado de maneira a sublinhar suas perspectivas positivas. Portanto, não seria o caso de simplesmente e, numa visão romântica, desejar extingui-lo.

Considerações finais

Ao final desta comunicação ficou evidente que existe uma forte relação entre economia e teologia. É no âmbito da primeira que se produz e se distribui os bens materiais necessários para que a vida humana se reproduza. É nessa esfera que o homem e a mulher trabalham para satisfazer suas necessidades, principalmente as vitais. A segunda refere-se ao discurso sobre Deus, mas para isso também é preciso falar sobre sua Criação, notadamente sobre as pessoas que produzem, transformam e consomem, portanto estão inseridas no mercado. Assim, sem querer ser simplista, a Criação de Deus está num ponto comum da economia e da teologia.

O ser humano contribui ainda hoje com a obra da Criação – que de certa forma não está encerrada. Portanto, eles exercem domínio responsável sobre a natureza – ou deveriam – para que a vida seja possível no Planeta, isso envolve economia. Evidentemente que muitas ações têm sido contrárias e desastrosas, principalmente quando o ser humano domina e explora seu próximo e a natureza.

Diante desses desvios da economia é importante as críticas ético-teológicas. Na América Latina o movimento crítico contra o capitalismo selvagem tem sido feito por teólogos da libertação com destaque para Hinkelammert. Eles têm condenado a idolatria de forma profética, a partir de uma hermenêutica bíblica com base nos profetas do Antigo Testamento.

No mercado ocorre o círculo sacrificial. Pessoas são levadas ao altar do sacrifício do Deus mercado, como Ifigênia foi levada ao altar de Minerva. O sacrifício de Ifigênia era necessário para que Tróia fosse conquistada. O mercado exige sacrifício para sua expansão infinita e para que haja uma sociedade sem sacrifícios, porém isso ainda não aconteceu, até porque ele pretende expandir infinitamente por meio da técnico-ciência utilizada pelo homem finito. Diante dessa lógica, a exemplo do mito, os sacrifícios são legítimos,

necessários e contra eles não se pode rebelar, pois em certa medida têm um pálio religioso sob o qual se oculta.

No entanto, existem outras lógicas, que não foram discutidas, por não ser objeto desta comunicação. Se por um lado há aquela de cunho idolátrico, por outro, existe a que se refere às trocas que vão além dos produtos. Não são necessariamente trocas de mercadorias e moeda, mas o intercâmbio que ocorre entre as pessoas, com suas experiências, vidas, emoções, necessidades e também produtos. Isto, no entanto, é totalmente diverso do fetiche, que comanda as pessoas no capitalismo. As trocas mercantis podem ser úteis para homens e mulheres na medida em que se busca o bem-comum, a fraternidade e a solidariedade. Esta lógica pode ser instrumentalizada pelas economias solidárias. Além dessa lógica outras podem ser descortinadas no mercado.

A teologia não pode pretender ditar normas para a economia, pois não tem instrumental para isso, mas pode discutir e apresentar princípios para tornar o *locus* econômico mais humanizado e menos idolátrico. Esse diálogo tem sido feito por teólogos da libertação que se preocupam com a vertente econômica da dominação na América Latina.

Também há que se ter um equilíbrio entre o mercado capitalista com seu liberalismo e a economia planificada, pois nenhum deles de per si são humanizantes. A própria planificação pode se tornar um ídolo. O que se vislumbra é uma relação dialética entre essas duas instâncias na busca da promoção do ser humano enquanto criação de Deus.

Referências

- ASSMANN, Hugo. O uso de símbolos bíblicos em Marx. In: ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. **A idolatria do Mercado**: ensaio sobre economia e teologia. Série V: Desafios da vida na sociedade. São Paulo: Vozes, 1989.
- GILBERT, Maurice. *Ricos e pobres*: reflexões dos sábios da Bíblia. In: MIES, Françoise et al. **Bíblia e economia**: servir a Deus ou ao dinheiro. São Paulo: Loyola. 2007. pp. 15-40.
- HINKELAMMERT, Franz J. **Crítica a la razón utópica**. San José: Departamento Ecueménico de Investigacione, 1984.
- _____. **Sacrifícios humanos e sociedade ocidental**: Lúcifer e a besta. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. **As armas ideológicas da morte**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- PACKER J. I.; TENNEY, Merrill C.; WHITE JR, William. **O mundo do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida, 2002.
- SUNG, Jung Mo. **Desejo, mercado e religião**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- _____. **Teologia e economia**: repensando a teologia da libertação e utopias. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.
- _____. **Teologia e Economia**: repensando a teologia da libertação e utopias. Petrópolis: Vozes, 1994.
- VAUX, R. de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- VV.AA. **Práxis Cristã**: opção pela justiça e liberdade. São Paulo: Paulinas, 1988.

O CAMINHO DA SUPERAÇÃO HUMANA CONSIDERAÇÕES SOBRE A PROPOSTA DE ELEVAÇÃO DO HOMEM NO PENSAMENTO DE PAULO E DE NIETZSCHE

Humberto Duarte de Medeiros*

Resumo: Tanto Nietzsche como Paulo partilham da visão de um homem corrompido e de um projeto de elevação da humanidade. Porém, se distanciam quanto à fonte de corrupção. Nietzsche a vê na fé cristã e, Paulo, no pecado. O projeto de elevação de Nietzsche é apresentado a partir de três temas. “O personagem central da obra se faz porta-voz de doutrinas fundamentais para o futuro do homem: a vontade de Poder, o eterno retorno do mesmo e o além-do-homem. A ação combinada desses três ensinamentos deverá produzir o desmascaramento e a ruína que caracteriza a cultura moderna” (GIACOIA). A proposta do pregador é sintetizada a partir de três conceitos: justificação, santificação e glorificação. “É evidente nas cartas paulinas que “ser salvo” compreende três tempos. O crente é salvo. Mesmo assim, enquanto está neste mundo o cristão vive “o processo de ser salvo”; ao morrer ele “alcançará a salvação plena” na presença de Deus” (STURZ). O interesse de ambos está no que o homem pode e deve ser; por isso, propõem uma transição. Paulo busca um homem livre do pecado e Nietzsche um homem capaz de construir seus próprios valores. A partir da epístola aos Romanos de Paulo e do Assim Falou Zaratrusta de Nietzsche o texto discute se o projeto do filósofo é uma resposta ao projeto do religioso e quais as implicações éticas de ambas as propostas em relação aquilo que o homem deveria ser.

Palavras-chave: Transição. Ética. Devir.

1. Introdução

Paulo e Nietzsche são dois pensadores que causaram e ainda causam grande impacto na sociedade. Eles, embora separados pelo tempo, partilharam da visão de um homem corrompido e, ao mesmo tempo, de um projeto de elevação da humanidade. Porém, se distanciam quanto à fonte da corrupção. Nietzsche a via no cristianismo e Paulo no pecado arraigado na natureza humana. Devido à realidade do cristianismo, a discussão ainda tem relevância tanto para cristãos como para não cristãos. Na perspectiva de Nietzsche, destacam-se três temas centrais no seu projeto de elevação da humanidade. Conforme o professor Giacoia,

O personagem central da obra se faz porta-voz de doutrinas fundamentais para o futuro do homem: a vontade de Poder, o eterno retorno do mesmo e o além-do-homem. A ação

* Doutorando em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo, RS. humberto@sinos.net

combinada desses três ensinamentos deverá produzir o desmascaramento e a ruína que caracteriza a cultura moderna. (GIACIOIA, 2000, p. 56).

E na proposta de elevação de Paulo surgem três conceitos que são fundamentais. Ou seja, as doutrinas da justificação, da santificação e da glorificação. É comum entre os teólogos identificar a ação salvadora de Deus em três etapas. Essas etapas contribuem para a compreensão de todo o processo do projeto defendido pelo apóstolo. Ao escrever sobre essa salvação, Sturtz observa que “é evidente nas cartas paulinas que “ser salvo” compreende três tempos. O crente é salvo. Mesmo assim, enquanto está neste mundo o cristão vive “o processo de ser salvo”; ao morrer ele “alcançará a salvação plena” na presença de Deus” (STURZ, 2004, p.88).

Tais propostas revelam que o interesse de ambos está no que o homem pode e deve ser; por isso, propõem uma transição. Paulo busca um homem livre do pecado e Nietzsche um homem capaz de construir seus próprios valores. Assim, priorizando a epístola aos *Romanos* de Paulo e o livro *Assim Falou Zaratrusta* de Nietzsche, este texto discute se o projeto do filósofo é uma resposta ao projeto do religioso e, ao mesmo tempo, conclui considerando algumas implicações éticas das propostas em relação àquilo que o homem deveria ser. Para isso, o conteúdo é apresentado fazendo um paralelo entre os três conceitos de Paulo com os três temas centrais de Nietzsche.

2. A justificação e o além-do-homem

Esses dois pensamentos nos autores em foco lidam com a questão da transição, ou seja, como ocorre a travessia do processo de superação da corrupção do ser. No caso do apóstolo, ele compreende o homem como um ser criado sem pecado, mas que se tornara pecador. Sua tese, apresentada nos primeiros três capítulos da carta aos Romanos, reconhece que o homem está impossibilitado de atender o bem segundo Deus. A partir de Romanos 3.21 até ao capítulo 8, ele mostra a sua proposta para a transição dessa condição. Essa primeira parte de Romanos pode ser sintetizada assim:

O pecado e a culpa universal foram adequadamente demonstrados. Do mesmo modo, a incapacidade universal para alguém ser justo diante de Deus foi afirmada. O caminho está preparado para a declaração central da epístola, a saber, que Deus agora revela uma justiça que vem por meio da fé em Jesus Cristo. (MARSHALL, 2007, p. 268).

Assim, o veredicto de Paulo é que a raça humana é moralmente falida diante dos olhos de Deus. Entretanto, o pensamento de Nietzsche é completamente avesso a esta mensagem. Para ele, tanto o pecado como Deus, não passam de imaginação. Na sua lógica, visto que não há pecado, também não há necessidade de justificação. No *Anticristo*, por exemplo, ele expõe objetivamente sua convicção oposta ao doutrinamento paulino.

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada senão causas imaginárias (“Deus”, “alma”, “Eu”, “espírito”, “livre-arbítrio” – ou também “cativo”); nada senão efeitos imaginários (“pecado”, “salvação”, “graça”, “castigo”, “perdão dos pecados”). (NIETZSCHE, 2007, p. 12 e 20).

Voltando a Paulo, nota-se que após a apresentação da condição humana, ele apresenta sua proposta de superação. que tem como eixo central a doutrina da *justificação* pela fé. Isso é evidenciado pelo número de ocorrências do verbo justificar. Das “trinta e nove vezes das ocorrências no Novo Testamento, vinte e nove aparecem nas epístolas ou nas palavras de Paulo” (PACKER, 1994, p. 127). Mas, em que consiste a justificação?

Para Paulo, a justificação é o ato de divino de perdoar gratuitamente os pecados dos ímpios e de atribuir-lhes justiça, por sua graça, mediante a fé em Cristo, com base não em suas próprias obras, mas na justiça representativa, redentora, propiciatória e vicária do sangue derramado por Jesus Cristo em favor deles. (PACKER, 1994, p. 127).

Desta forma, o entendimento de Paulo da justificação pela fé, portanto, é baseado no ato justificatório e não nos próprios feitos dos homens, mas nos feitos do representante obediente à “Lei”, que derramou seu sangue a favor deles, Jesus (Cf. Rm 3.23-26, 4.5-8 e 5.18). Justificação é uma palavra legal que tem referência a juízo e julgamento. Não significa fazer uma pessoa subjetivamente justa mais do que condenação significa fazer uma pessoa subjetivamente ímpia. Justificação é o veredicto da corte declarando ou pronunciando uma pessoa ser justa. No caso do veredicto de Deus, ele declara o pecador crente em Cristo ser justo, isso porque o representante do pecador é justo.

Nietzsche vê nessa lógica de Paulo uma saída para explicar a sua frustração em não cumprir a lei, o sentido da morte de Cristo e, por fim, justificar a existência do cristianismo. Por isso ele crítica a proposta de Paulo:

Paulo tornara-se o fanático defensor e guarda de honra desse Deus e da sua Lei [...] E então se deu conta de que ele próprio [...] *não* podia cumprir a Lei. [...] Doente da mais atormentada soberba, de repente sente-se restabelecido, o desespero moral se foi, pois a moral se foi, foi destruída – isto é, *cumprida*, lá na cruz! (NIETZSCHE, 2004, p. 53).

Nietzsche acreditava que essa doutrina fora um ato de esperteza de Paulo a fim de fazer alguns ajustes para salvar o conceito de Lei e o fato da morte de Cristo.

Porém, o cristianismo proposto por Paulo procura resolver o problema fundamental do homem: o pecado. Paulo diz: “mas, no presente, demonstrou a sua justiça, a fim de ser justo e justificador daquele que tem fé em Jesus” (Rm 3.26). Nesse caso, Deus é justo e, ao mesmo tempo, o justificador. E a justificação se dá por meio da fé. Fica claro, então, que a fé não é a base, mas o meio. “Paulo diz que a fé em Cristo é o meio através do qual a retidão é recebida e a justificação é outorgada. Pecadores são justificados “por” ou “através” da fé” (PACKER, 1994, p. 130).

A proposta de Nietzsche passa pelo seu conceito do além-do-homem¹, o qual é reconhecido como um dos conceitos mais significativo e desafiador. Mesmo que tenha

¹ Alguns autores têm usado o termo popularizado de super-homem como a tradução da palavra alemã *Übermensch*. Aqui optei por seguir a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho na série Os Pensadores. Porém, nas citações dos autores preservo o termo usado por eles.

sido mencionado brevemente no preâmbulo do *Assim Falou Zaratustra*, pode-se perceber que Nietzsche tinha algo claro em sua mente acerca de como o homem deve ser. O além-do-homem foi contrastado com a ideia do “último homem”, o qual é antítese do *Übermensch*. É notável que o tema do além-do-homem passa, então, a ocupar um espaço importante dentro do desenvolvimento da filosofia de superação delineada por Nietzsche. O texto de 1884 é importante para o estabelecimento final da sua proposta de transição do ‘último homem’ para o além-do-homem. O fato é que o “*Assim Falou Zaratustra* condensa efetivamente todos os focos de interesse que constituem o âmago do pensamento de Nietzsche: a desconstrução da metafísica a denúncia da hipocrisia moral, as preocupações com a educação, a política e o destino da cultura, a crítica do Estado” (GIACOIA, 2000, p. 54).

A busca por entendimento do além-do-homem se faz necessária porque em torno dessa ideia tem se desenvolvido o seu trabalho de transição do último homem. Por isso, o conceito revela muito sobre a maneira que Nietzsche viu a vida, especialmente como sobrepôr à corrupção dominante na humanidade. A concepção da proposta de Nietzsche do além-do-homem ocorreu em um período de isolamento de Zaratustra numa caverna nas montanhas. Depois de dez anos lá, apenas na companhia dos seus animais preferidos, a águia e a serpente, decidiu que era tempo de descer à planície e anunciar a sua sabedoria.

Ao contrário de Paulo que passou três anos no deserto (Cf. Gl 1.17-18) antes de desenvolver seu ministério de pregação, Zaratustra desceu do alto da montanha, do fundo da caverna, como viu Platão os filósofos emergirem em busca da luz e da vida. Ele escreveu o evangelho que anuncia um novo tempo, uma era em que Deus morreu, na qual o homem se apressa para assumir o poder na totalidade, na qual terá que arcar com as conseqüências morais e éticas no mundo. Assim, a mensagem de Zaratustra é uma proposta de transição. A travessia consiste no aniquilamento do “último homem” e o nascimento do “além-do-homem”.

No discurso, “*Das três transformações*” Nietzsche (1989, p. 43) esquematiza de forma figurada seu programa de elevação do homem. Num primeiro momento da história espiritual do homem, ele não passa de um camelo. Como tal, ele apenas ajoelha e agradece pela carga. Assim, ele carrega pelo deserto as culpas por ter nascido. Torna-se sobrecarregado pelas regras morais e pelas imposições que lhe fazem e dizem: “tu deves”. “No deserto mais solitário, porém, se efetua a segunda transformação: o espírito torna-se leão; quer conquistar a liberdade e ser Senhor no seu próprio deserto”. Agora é ele que rugindo bravamente diz: “Eu quero”. É verdade que “criar valores novos é coisa que o leão ainda não pode; mas criar uma liberdade para a nova criação, isso pode o poder do leão”. Mas, pelo menos, na sua força e vigor ele pode sacudir para fora a carga que afligia o camelo. Dá-se, por fim, a última transformação, ou seja, o leão se converte em criança. Isso porque “a criança é a inocência, e o esquecimento, um novo começar, um brinquedo, uma roda que gira por si mesma, um primeiro movimento, uma santa afirmação”.

Para tanto, o além-do-homem é o astro que empreenderá em concretizar a “travessia”. Para Nietzsche, a lamúria do resignado dará lugar ao grito do forte, da criança que está desenvolvendo. Dentro dessa proposta, encontramos a motivação de Nietzsche para anunciar que Deus está morto e afirmar seu desejo de destruição da consciência cristã, especialmente da perspectiva de vida centrada em Deus. Assim, o além-do-homem é aquele que está disposto a arriscar tudo em troca de uma elevação da humanidade. Ao contrário do “último homem”, cujo único desejo é seu próprio conforto, o além-do-homem é incapaz de criar qualquer coisa além de si mesmo. Isto sugere que ele tem a capacidade de estabelecer seus próprios valores no mundo em que vive sua própria vida. Isto significa que ele pode afetar e influenciar as vidas de outros. Por isso, ele é essencialmente o homem cristão. Afinal, carrega nos seus ombros a liberdade e a capacidade de criar a partir da sua própria vontade. Ele não pensa e nem anda conforme as massas e nem se permite uma moral de rebanho.

3. A santificação e a vontade de poder

Esses conceitos revelam o que esses autores pensam quanto à vida depois da transição, isto é, o ser aqui no mundo. No caso paulino, a justificação difere da santificação por que ela aponta para o tempo passado da salvação enquanto que a santificação aponta para o presente. O seu ensino parte da ideia que o indivíduo que abraça a obra de Cristo morreu juntamente com ele na cruz para o pecado. Agora, sua vida deve ser direcionada para Deus no presente. Em que consiste a ideia de santificação?

A santidade consiste em manter-se leal a Deus e viver uma vida que exiba diante dos outros as qualidades de fidelidade, gentileza, boa vontade, afabilidade, paciência e retidão, segundo o modelo que Deus revela destas qualidades, em seu admirável relacionamento conosco [...] a santidade não é um sentimento nem uma experiência, e, sim, uma qualidade de vida, segundo a qual o caráter do Pai e do Filho é refletido na conduta e na aparência pessoal de crente. (PACKER, 1994, p. 160).

Está presente a ideia de que a santificação “é a obra progressiva de Deus e do homem que nos torna mais e mais livres do pecado e iguais a Cristo” (GRUDEM, 2001, p. 359). Portanto, a santificação é uma obra realizada por Deus e contínua. Nesse sentido é diferente da justificação que acontece uma única vez.

Embora Paulo diga que seus leitores tenham sido “libertados do pecado” (Romanos 6.18), e que eles estavam “mortos para o pecado, mas vivos para Deus em Cristo Jesus” (Rm 6.11), ele reconhece que o pecado permanece em suas vidas, de forma que lhes diz que não deixem o pecado reinar nem ofereçam os membros do seu corpo ao pecado (cf. Rm 6.12,13). Assim, o capítulo 6 de Romanos consiste a parte principal no tratamento deste tema. Santificação é a palavra chave dessa sessão de Romanos. “O resultado da crença em Cristo é que as pessoas são libertadas do poder do pecado, podendo ser consideradas “mortas” para a sua autoridade sobre elas exercida, e estão agora livres para obedecer a Deus” (Rm 6.19-23) (MARSHAL, 2007, p. 287).

Embora a obra do Espírito Santo em auxiliar na santificação não apareça em Romanos 6, não significa que esse processo é alcançado pelo esforço humano ou por uma mentalização de novos valores. O que se estabelece é que sem a ação do Espírito não há santificação.

O Espírito concede uma nova força, que triunfa sobre as antigas propensões pecaminosas; o Espírito sustenta a nova vida em Cristo em ser ação, aqui e agora, assim como em um dia futuro transformará a mortalidade do atual corpo dos crentes em imortalidade. O Espírito, dirigindo a vida dos crentes, capacita-os a viver como filhos de Deus nascidos livres; é ele que os faz chamar espontaneamente Deus de Pai. (BRUCE, 2003, p. 323).

Nada disso que tem sido ensinado por Paulo sobre a santificação tem valor para Nietzsche. Ele está convencido que tanto o “pecado” como “Deus” são criações do cristianismo; assim, a sua palavra de ordem é: exclusão. A conceitualização da santificação depende essencialmente do conceito do “pecado” e do conceito de um “Deus sagrado”. Enquanto que para Nietzsche é determinante excluir os dois conceitos, “pecado” e “Deus”; para o doutrinamento de Paulo é fundamental sustentá-los. A negação desses conceitos cristãos se torna para o filósofo a verdadeira boa nova.

Não se acha, em toda a psicologia do “evangelho”, o conceito de culpa e castigo; nem o conceito de recompensa. O “pecado”, qualquer relação distanciada entre Deus e homem, está abolido – *justamente isso é a “boa nova”*. A beatitude não é prometida, não é ligada a condições: é a *única* realidade – o resto é signo para dela falar [...] (NIETZSCHE, 2007, p. 40).

Assim, envolver-se nesse processo de santificação, para Nietzsche, é negar a própria “vida”, os “instintos”, já que o pecado é criação do cristianismo para exercer domínio nas pessoas, exaltar “os fracos” e silenciar “os fortes”.

Dentro da perspectiva paulina, a santidade ou santificação é vista como tendo dois aspectos: um posicional e, outro, processual. Isto significa que aquele que está em Cristo é santo e está se santificando. Este primeiro aspecto é uma obra exclusiva de Deus. “Deus santifica os pecadores de uma vez e para sempre, quando os traz a Si, separando-os do mundo, livrando-os de Satanás e do pecado, e recebendo-os em seu companheirismo” (PACKER, 1994, p. 162). O segundo aspecto desse dom é progressivo. Este aponta para a caminhada onde o indivíduo experimenta gradativamente um processo de identificação com Cristo. “Pois aqueles que de antemão conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos” (Rm 8.29). Enquanto o aspecto posicional aponta para uma obra de Deus, o aspecto processual indica uma parceria entre Deus e o homem.

Nietzsche atribui à crença em outra vida e à ideia de um Deus punitivo e recompensador o fator que leva o “fraco” a buscar a santidade. Diante desse conceito, o indivíduo tomado pelo medo, nega seus instintos naturais e anula seu poder criativo. Ele vê nos cristãos, pessoas que negam a vida. Porém, “As pessoas santas não menosprezam as coisas boas deste mundo, como se Deus não as tivesse feito nem as tivesse provido para eles

(a crença maniqueísta, que diz que as coisas materiais são más em si mesmas, não faz parte da santidade); mas recusam deixar-se escravizar por elas” (PACKER, 1994, p. 161).

Na perspectiva de Nietzsche a vida do ser aqui é impulsionada pela vontade de poder. Ele afirma que a vida é vontade de poder. Ele vê que o ser humano está em um esforço constante para extinguir seu próprio desejo. Isto é mostrado no contexto do poder usado para excluir desejos de outros que está em conflito ao seu, o poder que é usado para conseguir o que deseja. Uma coisa viva procura sempre descarregar sua força, não apenas para sobreviver, mas para poder; e isto pode resultar, às vezes, em comportamento violento, o que é alegado por Nietzsche como intrínseco à natureza dos homens. Entretanto, a maneira da vontade pode ser diferente, construtiva ou destrutiva. Assim, talvez possa se afirmar então que em um além-do-homem a vontade de poder é para influenciar criativamente e dominar os pensamentos de outros, de geração a geração.

A vontade de poder, portanto, é a nossa autonomia, o nosso poder de escolha e de agir, a nossa finalidade e a nossa subjetividade. E isto é o completo oposto do que é passivo, desacoplado da objetividade associado à racionalidade, ou seja, aqueles milênios de contemplações filosóficas sobre um suposto mundo imutável dualista que talvez não tenha atingido no total nada de útil a todos. Nietzsche entende que a prisão ao modelo metafísico por milênios privou a humanidade de viver sua vontade de poder. “Não querem aprender que o homem veio a ser [...] Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (NIETZSCHE, 2005, p. 15-16).

Diante disso, para o pensador, é imprescindível que o ser humano assuma, em um primeiro momento, uma postura de ruptura com a tradição metafísica de até então. Modelo este, que supostamente ao impor seu sistema de valores, despreza a própria vida aqui e tudo que está ligada a ela e ao que o homem é. Esta negação, portanto, deve ser banida para que seja possível viver a vontade de poder. De outra forma, o homem permanece o “camelo”, sem, contudo, jamais vir a ser “criança”. Na essência da vontade de poder está o desejo pela vida. Outra postura, também imprescindível, é que o homem assuma, ao mesmo tempo, uma atitude de apropriação. Assim, deve ele apropriar-se da sua natureza de vontade de poder, a qual criativamente constrói os seus próprios valores.

Essa vontade, tão destacada na filosofia de Nietzsche, é o que distingue o humano de máquinas, de animais reativos e daqueles “escravos” que apenas seguem as ordens de outros. É a nossa liberdade, a nossa capacidade de fazer e programar as nossas próprias escolhas, ou seja, desenvolver-se. Assim, preservar a vontade é um aspecto essencial do ser humano, ser capaz de empregar aquelas aptidões humanas superiores, a criatividade, a imaginação, as habilidades. Mas para que fim? Nietzsche foca na criação de valores:

O homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, ele não tem necessidade de ser abandonado, ele julga: “o que me é prejudicial em si”, sabe-se como o único que empresta honra as coisas, que *cria valores*. Tudo que conhece de si, ele honra: uma semelhante moral é glorificação de si. (NIETZSCHE, 2006, p. 156).

4. A glorificação e o eterno retorno do mesmo

Na conclusão das considerações das tríades de Paulo e Nietzsche chegamos à ideia da glorificação e à ideia do eterno retorno do mesmo. Ambas tratam do futuro, do destino do ser. Assim, o projeto de superação proposto por Paulo culmina no que é chamado pelos teólogos de glorificação. Enquanto que o projeto de Nietzsche consiste no indivíduo encontrar esperança na possibilidade de repetição dos eventos sucessivamente e a virtude está em querer que eles se repitam, ou seja, o eterno retorno do mesmo.

Nota-se, entretanto, que a realidade da morte não é estranha ao pensador e nem ao pregador. Tanto Paulo como Nietzsche, concebeu os seus projetos considerando a morte como uma realidade. Em Nietzsche a morte faz parte do processo natural da vida, enquanto que em Paulo ela é o resultado da entrada do pecado no mundo. Em Paulo é notável a crença na vida após a morte e Nietzsche, além de negá-la, afirma que apenas os eventos se repetem sucessivamente. Para Paulo a morte não é a cessação da existência, mas uma separação das relações naturais da vida. A vida e a morte não estão opostas uma à outra como existência e não-existência. Por isso, falamos dela como cessação da vida física. Mas o que é a vida? Não sabemos o que é a vida em sua essência, mas a conhecemos em suas relações e ações. E a experiência nos ensina que onde estas se separam e cessam, entra a morte. A morte significa o rompimento nas relações naturais da vida.

Essa cessação nas relações não é o ponto final do projeto de Paulo. Na etapa seguinte está a ressurreição. Na verdade, Paulo desenvolve seus conceitos tendo como fundamento a ressurreição do corpo. Ou seja, Deus não deixará o corpo morto daquele que está “em Cristo” na sepultura. Ele afirma que quando Cristo redimiu o homem não redimiu apenas o espírito, redimiu a pessoa integral, o que inclui a redenção do corpo. Nesta perspectiva, a aplicação da obra redentora de Cristo só é completa quando o corpo é plenamente liberto dos efeitos da queda e levado à condição de perfeição, para a qual Deus o criou. O fato de destaque é a indicação de uma condição onde os corpos experimentarão uma transformação na sua essência. **“Assim como tivemos a imagem do homem terreno, teremos também a imagem do homem celestial”, escreve Paulo (1 Co 15.59). Em contraste à imagem de Adão, menciona a semelhança à imagem de Cristo no corpo ressurreto.**

Devido o naturalismo filosófico ateuista de Nietzsche, ele negou a existência da alma humana. Ao fazer assim, ele reduz o homem apenas à esfera biológica, tornando-o sem chance de sobrevivência, já que o corpo é destruído pela morte. Conseqüentemente, não há esperança de uma vida futura e nem ameaça de julgamento posterior. O ser humano não precisa de tal crença, ele é capaz de criar o próprio significado para a vida. Isto não significa que em Nietzsche não há esperança. Para ele, o eterno retorno do mesmo consiste num fator de esperança para o novo homem, o além-do-homem.

Assim, completando a tríade do projeto de elevação do homem de Nietzsche está a ideia do eterno retorno. Para ele, o eterno retorno não é um pensamento fácil de ser

estabelecido. Na mente do filósofo o eterno retorno era um pensamento horrorizante, quase paralisante. “A *duração*, com um “em vão”, sem alvo ou fim, é o *mais paralisante* dos pensamentos” (NIETZSCHE, 1983, p. 383). O eterno retorno é basicamente a teoria que há uma época infinita e um número finito de eventos, e eventualmente os eventos retornarão repetidas vezes infinitamente. Considera o mundo como um jogo de xadrez super complexo. Se os jogos de xadrez forem jogados um após outro para sempre, eventualmente um jogo estará se repetindo. Se há somente um número finito de jogos possíveis, ele é o mesmo com o mundo; eventualmente os eventos retornarão na mesma ordem. O mundo é um eterno processo de vir a ser e de passar. O processo, entretanto, não tem nenhum começo ou fim. Eventualmente cada combinação da matéria e da energia será realizada em número repetido e infinito de vezes. É isso que Nietzsche quer dizer ao escrever:

Se o mundo *pode* ser pensado como grandeza determinada de força e como número determinado de centro de força – e toda outra representação permanece indeterminada e conseqüentemente *inutilizável* -, disso se segue que ele tem de passar por um número calculável de combinações, no grande jogo de dados de sua existência. Em um tempo infinito, cada combinação possível estaria alguma vez alcançada; mais ainda: estaria alcançada infinitas vezes. E como entre cada combinação e seu próximo retorno todas as combinações ainda possíveis teriam de estar transcorridas e cada uma dessas combinações condiciona a seqüência inteira das combinações da mesma série, com isso estaria provado um curso circular de séries absolutamente idênticas: o mundo como curso circular que infinitas vezes já se repetiu e que joga seu jogo *in infinitum*. (NIETZSCHE, 1983, p. 396).

Nietzsche também parece ter a resposta à vida que está sofrendo. Sua resposta, a qual está expressa no Zaratustra, é uma atitude para com a vida que ajuda alguém superar o sentimento de sua falta de sentido. Ele começa com a ideia de que a vida é um eterno retorno com nenhum começo e nenhum fim, mas uma repetição da mesma vida, repetidamente outra vez. Com todos os sofrimentos, infelicidades e falta de ação na vida, alguém pode se sentir amaldiçoado e desamparado se ele inevitavelmente repetir a mesma vida com a mesma dor e alegria.

Somente quando o sofrimento não for mais vivido como uma objeção contra a vida e um motivo para condená-la é que o homem poderá superar seu desejo de um além metafísico e seu rancor contra a passagem de tempo. Somente dessa maneira a totalidade da vida poderá ser assumida, sem acréscimo ou subtrações, com todas as suas misérias e êxtases firmemente encadeados entre si, pois eles se condicionam mutuamente e aquele que deseja, de fato, as venturas não pode amputar as dores do mundo. (GIACCOIA, 2000, p. 59-60).

O tempo linear tem sido por algum tempo o conceito ordinário tradicional do tempo. Este conceito do tempo é um resultado do ensino de Aristóteles e do ensino Judaico-cristão. A maioria das teorias tradicionais do tempo compartilha da ideia que tudo está “no tempo”. Estar “no tempo” significa estar dentro de um processo irreversível em que as coisas são trazidas e chamadas à existência. O conceito cristão do tempo enfatiza um tempo “dirigido” com um começo, meio e um fim, e distinto passado, presente e futuro. A teoria nietzschiana

do tempo não difere naquilo que para Nietzsche “não havia fim”. Não há nenhuma finalidade do tempo; o tempo é infinito. Não há também nenhum começo do tempo. O tempo de Nietzsche é como um estado cíclico, não linear, curvado dentro de um círculo.

Tempo não é “duração” com e “em vão”, tão pouco o momento é o principal “constituente” do tempo. Cada momento levanta-se e perece. O perecimento de um momento permite que o momento seguinte ressurgja. É importante compreender que para o momento “não há nenhum fim”. O perecimento de um momento não é um estado final. Os momentos não terminam a tempo porque permitem que outros momentos se levantem. Assim, Nietzsche entende que o momento é imortal, no que se produz o retorno. E, por causa deste momento, suporta o retorno. A estrutura cíclica do processo é nascida do caos. É a Vontade de Poder que faz com que a estrutura cíclica do processo emerja. Este ciclo se dá através da passagem de um ponto elevado para um ponto baixo e pode ser encontrada em tudo. Em cada dia há um ciclo com a aurora e o pôr do sol. Em cada ano há um ciclo com a passagem das estações. Todas as coisas vivas seguem o mesmo ciclo durante todo o curso de suas vidas. Diariamente quando os seres humanos acordam cada manhã, consomem o alimento e a água, cansaço, sono, e acordam novamente para repetir o mesmo processo na escala de uma vida que começa com o ponto elevado das coisas vivas que são nascidas. Elas crescem, desenvolvem e amadurecem e se tornam adultas. Então, no ponto baixo, começam a deteriorar e a perecer eventualmente.

A fim de sustentar este pensamento do eterno retorno, Nietzsche nos diz que devemos ganhar a liberdade da moralidade. Deve haver uma reavaliação de todos os valores.

Sustentar a idéia do retorno alguém necessita: liberdade da moralidade; novos meios de encontro ao fato da dor (dor concebida como uma ferramenta, como o pai do prazer; não há nenhuma consciência cumulativa de desagrado); a apreciação de todos os tipos da incerteza, experimentalismo, como um contrapeso a este fatalismo extremo; abolição do conceito de necessidade; a abolição da ‘vontade’; abolição do ‘conhecimento de si’. (NIETZSCHE, 1983, p. 387).

Desta forma, o eterno retorno é determinante dentro do projeto de superação defendido por Nietzsche. “O ensinamento que conduz a essa forma da superação é o eterno retorno do mesmo”. (GIACCOIA, 2000, p. 60).

5. Conclusão

Embora não seja possível afirmar categoricamente que o projeto de superação do filósofo seja apenas uma resposta ao projeto do pregador, é possível ver em toda a sua obra uma reação clara ao cristianismo. Conforme Lefranc (2005, p. 167), “o anticristianismo é o tema mais constate de toda a obra de Nietzsche”. E, nesta mesma direção, bem nos lembra Fink (1983, p. 146), sobre o *Anticristo*, de que “esta obra não traz nada de novo pelo seu conteúdo real. Nietzsche resume aquilo que já dissera”. Mesmo que Nietzsche não esconda a sua visão crítica do cristianismo sua obra não se limita a um anticristianismo.

Observa-se que cada projeto visa um campo de presença. Enquanto que o projeto de Paulo é para “aqui e depois”, a proposta de Nietzsche é para “aqui e agora”. Nesse sentido, ambos se interessam pela vida do ser aqui. Esse viver ético no presente é fundamentado de forma diferente. Na perspectiva de Paulo, o fundamento é externo, ou seja, fora do ser. Nesse caso, na crença em um Deus pessoal. Na perspectiva de Nietzsche, o fundamento é interno, ou seja, está no próprio sujeito que se liberta das amarras externas e promove os seus próprios valores. Entretanto, fica claro que a valorização da vida é algo comum aos dois pensadores que geralmente se parecem tão distantes.

Referências

- BRUCE, F. F. **Paulo, O Apóstolo da Graça**. São Paulo: Shedd Publicações, 2004.
- FINK, Eugen. **A Filosofia de Nietzsche**. Lisboa: Editorial Presença, 1983.
- GIACÓIA, Oswaldo. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.
- GRUDEM, Wayne. **Introdução a Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Acadêmica, 2001.
- LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- MARSHALL, I. Howard. Teologia do Novo Testamento. **São Paulo: Vida Nova, 2007**.
- NIETZSCHE, Friedrich W. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril, 1983.
- _____. **Assim Falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 6. ed. 1989.
- _____. **Aurora**. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- _____. **Humano, Demasiado Humano**. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.
- _____. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.
- _____. **O Anticristo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- PACKER, J. A. **Vocábulos de Deus**. São José dos Campos: Editora Fiel, 1994.
- STURTZ, Julius. A doutrina da salvação anunciada por Paulo. In: REGA, Lourenço Stelio, (Org.). **Paulo, sua vida e sua presença ontem, hoje e sempre**. São Paulo: Vida, 2004 (75-96).

CONCEPÇÕES RELIGIOSAS SOBRE A ORIGEM DA VIDA EM TRADIÇÕES CULTURAIS EM MONTES CLAROS - MINAS GERAIS: UMA LEITURA BIOÉTICA

Luzimara Silveira Braz Machado*

Resumo: O presente estudo não se centra no estatuto ontológico do embrião humano no que diz respeito à discussão se há vida desde a fecundação, mas procura a partir dos dados da biologia, da embriologia e da bioética, sem contudo tratar de um “tratado de bioética”, entender o que é o embrião humano e conhecer as concepções religiosas acerca deste assunto que estejam presentes em algumas tradições culturais, como o catolicismo, o espiritismo kardecista e o candomblé. Neste estudo, busca-se conhecer como são tratados os seguintes temas dentro de cada cultura religiosa: quando a vida humana se inicia; se essa concepção varia em função da doutrina e se há um fundo comum (religiosidade popular) devido ao rastro histórico-cultural da região norte mineira. A biologia e as cosmovisões das tradições religiosas, objeto de estudo, nos ajudarão a entender a natureza biológica do embrião e como essas culturas lidam com tal questão, enquanto a embriologia diz-nos o que é o embrião e quando a vida se inicia. Do ponto de vista metodológico, por se tratar de análise de concepção sobre origem da vida em tradições religiosas optamos, para esse estudo, uma abordagem qualitativa, por considerá-la apropriada à natureza de nossa investigação, traduz-se, nesse trabalho, em pesquisa bibliográfica que fundamentará o conhecimento do desenvolvimento do ser humano em seus aspectos embriológicos, as concepções de tradições religiosas com relação à origem da vida intrauterina e suas cosmovisões e princípios éticos relacionados ao tema em estudo. Paralelo a essa pesquisa, realizaremos uma pesquisa de campo, cujo instrumento de coleta de dados será entrevista.

Palavras-chave: Concepções Religiosas. Tradições culturais. Origem da vida. Bioética

1. Introdução

Onde, quando e como começa a vida humana?

A princípio, o tema proposto parece irrelevante, sem sentido prático. Mas para quem tem a preocupação com a reprodução humana e com a vida, é importante estabelecer quando o produto da concepção nos diz que se trata da existência de outro ser considerado pessoa.

*Doutoranda do curso de Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica-SP; Professora do Curso de Ciências Biológicas/licenciatura da Universidade Estadual de Montes Claros-Unimontes.

Trata-se de um dos grandes temas discutidos na atualidade, principalmente, no campo da bioética, considerada interdisciplinar por natureza. Saber em que momento a vida se inicia é decisivo para outras questões polêmicas em nossa sociedade. Não compete somente às Ciências Biológicas tal entendimento, porque a delimitação do início da vida humana atrela-se a questões nobres como a dignidade humana, personalidade e transcendência. Constitui-se, portanto, num trabalho conjunto que conta com as diversas áreas do conhecimento.

Os avanços científicos, o pluralismo ideológico e ético presente em nossa sociedade colocam 'em cheque' valores essenciais no que diz respeito à vida, à dignidade e aos direitos da pessoa humana. Eles fazem crescer de diferentes formas a responsabilidade humana por seus próprios destinos, ao mesmo tempo em que ao lado dos individualismos, a complexidade, pluralidade e interdependência se tornam, entre outras, as novas condições da consciência para o viver em sociedade.

Esses avanços, segundo Cipriano (2007) trazem à sociedade polêmicas e discussões de natureza filosófica, ética, social, jurídica em torno do embrião humano, marcada por princípios axiológicos próprios. Esses princípios associados a uma cosmovisão, respondem às ações do homem em seu contexto histórico-cultural.

Ao propormos uma reflexão bioética e sua aproximação com as tradições culturais e com a biologia em torno do início da vida, isto nos remete à mais sublime forma de sua expressão que é o embrião. O embrião é tão antigo quanto o próprio ser humano e sobre ele recaem as influências do direito, da medicina, da política, da moral e da própria religião. Diante das indefinições do que ele representa, se é pessoa ou coisa, é para nós objeto de questionamento em virtude dos avanços da medicina e da biologia.

Em decorrência dos avanços das ciências na segunda metade do século XX e início do século XXI, com as inúmeras descobertas no campo da saúde, surgiram novas teorias, novas visões para dar entendimento às concepções concernentes à origem da vida. Entre elas a da genética, da embriologia, da neurologia e da ecologia, que proporcionaram à humanidade manipular a "origem" da vida em si mesma, afirma Almeida (2010).

A visão da genética defende a tese de que a vida de qualquer ser, inclusive o humano, tem início com a fecundação. Esse novo indivíduo é um ser humano com direitos iguais a qualquer outra pessoa. Essa é a opinião oficial da Igreja Católica. Na visão embriológica a vida se inicia na terceira semana após a concepção, quando o embrião está formado e a individualidade humana está estabelecida. A visão neurológica afirma que a vida se inicia quando o sistema nervoso está, de forma primitiva, constituído, pois é o seu funcionamento que doa a possibilidade da vida. Quanto à visão ecológica, a vida se inicia quando o feto deixa o útero e interage com o mundo. A capacidade de sobreviver fora do útero é que faz do feto um ser independente e determina o início da vida.

Essas visões são fundamentadas em dados objetivos, por isso sua interpretação não é neutra, sendo pautada em uma cosmovisão perpassada por um conjunto de

valores. Para a bioética, a biologia é extremamente necessária porque sempre tem algo a dizer e a influenciar possíveis decisões.

A esse respeito, Bourguet (1999, p.219) nos lembra que recorrer à representação científica é heurísticamente o caminho mais seguro para a bioética, mas não a livra totalmente da historicidade e da contingência, o que é mostrado pelas histórias das reflexões ético-embriológicas dos antigos. Aqueles que se baseavam em conhecimentos embriológicos de sua época, de que só há ser humano quarenta dias após a fecundação, legitimava o aborto voluntário precoce, enquanto os que ignoravam a ciência embriológica eram capazes de identificar a fecundação com o começo do ser humano.

O diálogo entre as ciências, as religiões e a bioética ocupa espaço nas interlocuções sobre temas polêmicos, apontando o caminho para uma melhor compreensão desses temas. No que diz respeito ao embrião e ao zigoto humano, a biologia é competente para defini-los, mostrar o que é um ser humano e à ética compete nos ensinar a ver esse ser como pessoa, sendo digno de respeito.

Sobre esse aspecto Bourguet (1999, p. 218) diz que,

A biologia é interessante para a ética porque é axiologicamente neutra: participa do ideal da ciência, que é nos fornecer um saber objetivo. O postulado da objetividade das ciências da natureza constitui, com efeito, uma boa garantia para a pesquisa bioética justamente porque esse postulado supostamente anula a historicidade, o contexto social-histórico e seus “valores”, o interesse em benefício da “coisa mesma”.

Assim, na perspectiva biológica, encontraremos respostas para saber quem é o ser humano e na perspectiva da ética fica resguardado o dever, o direito, o respeito, a dignidade do que é e do que não é humano, nesse processo da vida. Não se trata de absolutizar a verdade de cada uma, mas de utilizar o que cada uma oferece como verdade e que verdade é esta.

O ser humano é, em sua totalidade, reflexo das diversas ciências, teologias e culturas que o interpretam. Há sempre um ideal ético, um valor a ser perseguido, uma decisão a ser tomada permeando a vida desse ser.

Em Sócrates, Platão e Aristóteles, a ética obedecia ao movimento da natureza humana. O ideal ético estava no viver de acordo com a natureza, em harmonia cósmica, na busca teórica e prática da ideia do bem, na felicidade onde razão e vontade dirigiam todo o agir do indivíduo, subordinado a um horizonte metafísico.

Na idade Cristã a teologia representava a instância julgadora do comportamento. Sobre esse aspecto, Barchifontaine (2004, p.51) afirma que,

A ética que emergiu da natureza humana, em última análise, deveria submeter-se aos ditames da teologia, como ciência das ciências. A natureza humana passou a ser enfim criatura de Deus que deve submeter-se à sua vontade e julgamento. Os ideais éticos se identificam com os religiosos. O homem viveria para conhecer, amar e servir a Deus diretamente e em seus irmãos. “O lema socrático do “Conhece-te a ti mesmo” voltou a

tona, em Santo Agostinho, que ensinava que “Deus nos é mais íntimo que o nosso próprio íntimo”. O ideal ético era o de uma vida espiritual, isto é, de acordo com o espírito, vida de amor e fraternidade.

Partindo para a modernidade, a teologia assumiu um caráter secundário devido ao crescente movimento de autonomia da ciência e da filosofia. O ideal ético passou a ser a liberdade pessoal, viver de acordo com ela e em termos sociais viver a liberdade, a igualdade e a fraternidade.

Na contemporaneidade, ou seja, na “sociedade das crises”, onde impera o relativismo, apontamos para a dificuldade de elaboração de um quadro ético coerente. Os avanços tanto da psicologia, quanto da ciência e da técnica, afetaram o sistema de comportamento, antes fundados na tradição metafísica e teológica, e os modos de comportamento, quase padronizados mundialmente.

Nesse movimento, em torno não só do ideal ético, percebemos a perda da força de tradições culturais pressionadas pelos meios de comunicação, sistemas políticos e econômicos vigentes influenciando o comportamento humano, afastando o homem do seu questionamento sobre o sentido da existência.

Grandes tradições culturais religiosas seguiram seus preceitos baseados em suas concepções de mundo e continuam influenciando, ainda hoje, tanto o comportamento humano quanto a origem da vida e outros aspectos que se relacionam a ela. Embora os choques de opiniões sejam evidentes, tais concepções se mesclam na sociedade e representam fatores decisivos na manutenção da vida.

O Catolicismo/Cristianismo, Judaísmo, Islamismo, Hinduísmo e Budismo, influentes na atualidade, descendem das diferentes religiões e defendem posições diferenciadas em relação à origem da vida intrauterina, cuja compreensão não deve desconsiderar a construção mitológica de cada uma.

Para Almeida (2010) deve haver a integração entre o científico e o valorativo (cultura), embora muitos críticos ressaltem que todo juízo objetivo é carregado de interpretações valorativas.

Isto justifica a maneira como cada área do conhecimento tem sua forma de ver e interpretar os fatos, apresentando uma visão diferenciada a partir de um conjunto de valores controversos além das perspectivas éticas e morais que dificultam o consenso em relação a determinado fato.

No Catolicismo foi estabelecido que a hominização é imediata, ou seja, logo após a fecundação já está constituído um ser humano em processo de formação (Barchifontaine, 2004). Em função dessa concepção, ficou proibida toda e qualquer interrupção voluntária da gravidez. Para o Papa Bento XVI o ato de negar o dom da vida, de suprimir ou manipular a vida que nasce é contrário ao amor humano.

No Judaísmo, o embrião é ser humano a partir do quadragésimo dia, indicando que a criança está pronta para iniciar um processo de vida, de vida em Deus (Baeck, 1993). O número 40 para o povo de Israel é símbolo de vida nova, ou de libertação. Assim, a interrupção da gravidez antes desse período não é considerada homicídio.

Para os seguidores do Islamismo, a vida se inicia quando Deus a cria, quando o Deus único sopra a alma, ou seja, na fecundação (Tarnas, 2000). Para alguns estudiosos ela inicia na concepção. Os muçulmanos condenam o aborto, mas muitos aceitam a prática, principalmente quando há risco para a vida da mãe.

No Hinduísmo, por acreditam na reencarnação, ressaltam que a vida tem um início e um fim, sendo o início quando a alma se une ao corpo na fecundação e se desune do corpo na morte. Pelo fato do embrião possuir alma ele deve ser tratado como humano. Em relação ao aborto, os hindus escolhem a ação menos prejudicial a todos os envolvidos: a mãe, o pai, o feto e a sociedade. Assim, em geral se opõem à interrupção da gravidez, menos em casos que colocam em risco a vida da mãe.

O Budismo, que também acredita na reencarnação, afirma que a vida é um processo contínuo e ininterrupto, portanto, não há necessariamente um início. Ela não começa na formação do zigoto, mas está presente em tudo o que existe – nossos pais e avós, as plantas, os animais e até a água. No budismo, os seres humanos são apenas uma forma de vida que depende de várias outras. Entre as correntes budistas, não há consenso sobre aborto e pesquisas com embriões.

Embora em tradições culturais o mito reflita diretamente a experiência religiosa, a doutrina atua de maneira reflexa como um ato segundo, cuja causa é a preservação ou a defesa da tradição. Nesse sentido, ela tem papel normativo incidindo sobre linguagens religiosas e estabelecendo correlações com elas, sendo necessário conhecer as correlações existentes entre a doutrina, linguagens, concepções e uma bioética com ênfase na proteção à vida humana diante do progresso e avanços materialistas da ciência e tecnologia.

A partir desses cenários da ética, das ciências e das tradições religiosas objetivamos conhecer as concepções religiosas sobre a origem da vida intrauterina nas tradições culturais presentes entre os acadêmicos do curso de Ciências da Religião e Ciências Biológicas da Universidade Estadual de Montes Claros-Unimontes/ Minas Gerais.

As questões que refletimos, nesse estudo preliminar, permitiram conhecer a pertença religiosa dos acadêmicos entrevistados, em que momento eles consideram que a vida humana se inicia, se esta concepção esta relacionada ou não com sua pertença religiosa, e se ele tem conhecimento da doutrina de sua religião sobre tal questão, e outros aspectos relacionados com o princípio da bioética.

Embora nossos estudos não se centrem no estatuto ontológico do embrião humano, se é ou não pessoa desde a fecundação, procura a partir dos dados da biologia, da embriologia e da bioética, sem contudo tratar de um ‘tratado de bioética’, entender o que é o embrião humano e os fatores a ele relacionados.

Tratando-se de uma análise sobre a concepção sobre origem da vida em tradições religiosas optamos, para esse estudo, uma abordagem qualitativa, por considerá-la apropriada à natureza de nossa investigação. Para tanto, optamos, inicialmente, pela aplicação de um questionário contendo questões abertas e fechadas que possibilitassem tal análise. As questões referiram-se as concepções dos acadêmicos sobre a origem da vida, conhecimento doutrinal, relação concepção e pertença religiosa, aborto entre outras. Os dados tabulados permitiram uma leitura inicial sobre nosso objeto de estudo e suas interfaces.

2. Resultados preliminares e discussão

A pesquisa, nessa versão preliminar, foi realizada com 32 acadêmicos dos cursos de Ciências da Religião e Ciências Biológicas da Universidade Estadual de Montes Claros-Unimontes/MG, por meio de questionário, abordando três aspectos, tabulados e analisados, apresentados na forma de quadros.

Esses quadros foram organizados de acordo com as denominações (crenças) religiosas dos entrevistados para conhecer suas concepções sobre o início da vida, a relação que estabelecem entre crença e concepção e se têm conhecimento sobre o que suas doutrinas dizem em relação ao início da vida.

A divisão das crenças religiosas, de acordo com o universo pesquisado, mostrou que 19 pessoas (59,38%) são católicos, 7 (21,88%) não têm pertença religiosa, 4 (12,50%) são evangélicos e 2 (6,25%) são espíritas kardecistas.

Inicialmente partimos da análise do conhecimento da doutrina para saber se as pessoas sabem da doutrina e se ela influencia ou não no que pensam.

Quadro I- Conhecimento doutrinal apresentado pelas crenças religiosas presente entre os acadêmicos

Conhecimento	Católicos(19)	Sem pertença(7)	Evangélicos(2)	E. kardecistas(2)	TOTAL
Sim	84,21% (16)	100,00% (7)	100,00% (4)	100,00% (2)	90,63%
não	15,79% (3)	0,00%	0,00%	0,00%	9,38%

Fonte: questionário aplicado aos acadêmicos do curso de Ciências da Religião e Biologia em 2013

De todo o universo, 90,63% dos entrevistados têm conhecimento da doutrina de sua crença religiosa. Entre os católicos, 84,21% têm conhecimento da doutrina e nas demais crenças 100%. Apenas 15,79% dos católicos desconhecem o que sua Igreja afirma sobre a questão.

Para análise da concepção sobre o início da vida apresentada pelos entrevistados utilizaremos o quadro II.

Quadro II- Concepção sobre início da vida apresentada pelos acadêmicos do curso de Ciência da Religião e Biologia

Concepção	Católicos(19)	Sem pertença(7)	Evangélicos(2)	E. kardecistas(2)	TOTAL
Fecundação	63,16% (12)	57,14% (4)	50,00% (2)	100,00% (2)	62,50%
Diferente da fecundação	36,84% (7)	28,57% (3)	50,00% (2)	0,00%	34,38%
Não sabe	0,00%	14,29%	0,00%	0,00%	3,13%

Fonte: questionário aplicado aos acadêmicos do curso de Ciências da Religião e Biologia em 2013

Numa perspectiva geral, os dados acima apresentados revelam que, entre as diversas crenças religiosas no universo pesquisado, 62,50% concebem o início da vida no momento da fecundação, enfatizando uma visão puramente biológica. 34,38% apresentaram concepções diferentes da fecundação para o início da vida; apresentaram uma visão criacionista ao afirmarem que fomos criados por Deus a partir de Adão e Eva; outros ao nascimento, 'a formação dos órgãos vitais, 'a formação do feto e outros ainda relacionaram com o momento em que as células já formaram os blastômeros e também com o processo da nidificação. 3,13% não souberam informar.

O terceiro aspecto de nossa pesquisa, concepção versus crença, revelou-nos os dados abaixo apresentados, quadro III.

Quadro III- Relação entre concepção sobre início da vida e crença professada dos acadêmicos do curso de Ciências da Religião e Biologia.

Concepção	Católicos(19)	Sem pertença(7)	Evangélicos(2)	E. kardecistas(2)	TOTAL
Sim	63,16%	14,29%	75,00%	50,00%	53,13%
Indiferente	21,05%	85,71%	25,00%	0,00%	34,38%
Não definiu	10,53%	0,00%	0,00%	50,00%	9,38%
Relativo	5,26%	0,00%	0,00%	0,00%	3,13%

Fonte: questionário aplicado aos acadêmicos do curso de Ciências da Religião e Biologia em 2013.

Nessa análise buscamos estabelecer relação entre a concepção sobre o início da vida e a pertença religiosa de cada entrevistado, para sabermos se religião exerce alguma influencia no ponto de vista das pessoas em relação ao início da vida.

Considerando os números da pesquisa, verificamos que a religião ainda exerce influencia sobre a concepção que as pessoas têm sobre o início da vida. Em todo universo, 53,13 % acreditam que a religião influencia. Desconsiderando os que não têm uma pertença religiosa, esse número sobe para 64%.

3. Consideração final

Apesar dos estudos estarem em fase preliminar, nossa análise permitiu concluir que na concepção da maioria dos entrevistados, a vida se inicia com o processo da fecundação. Excetuando os sem pertença religiosa, a maioria afirma a relação entre o que pensam sobre o início da vida e o que diz sua doutrina e mais de 90% dos entrevistados dizem ter conhecimento de sua doutrina.

Dentro deste quadro, o presente trabalho visa incentivar, acolher e debater estudos que abordem aspectos e interfaces das Religiões e suas Teologias com a Ética, seja em termos de fundamentação, análises históricas, tendências, propostas, seja em estudos de casos contextualizados. Pretende-se com isto contribuir para que as Religiões e suas Teologias, através da reflexão ética, superem seus fundamentalismos e isolacionismos e possam melhorar a qualidade de suas reflexões éticas, bem como em meio à sociedade plural possam interagir de forma dialogada e participativa.

Referências

- ALMEIDA, M. de. **Considerações de ordem ética sobre o início e o fim da vida**. 1988. 81 f. Tese (Concurso de Livre-Docência) – Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.
- BARCFontaine, Christian de Paul. **Bioética e início da vida**. Aparecida, São Paulo: Ideias e Letras, 2004.
- BOURGUET, Vicent. **O ser em gestação**: reflexões bioéticas sobre o embrião humano. (tradução Nicolas Nymi Campanario). São Paulo, Edições Loyola, 2002.
- CIPRIANI, Giovanni. **O embrião humano**: na fecundação, o marco da vida. São Paulo: Paulinas, 2007.
- TARNAS, R. **A epopeia do pensamento ocidental**: para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo. Tradução de Beatriz Sidou. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

A RELAÇÃO ENTRE OS *HIPERBENS* E A AFIRMAÇÃO DE DEUS EM CHARLES TAYLOR: BUSCANDO O SENTIDO DO *SELF* EM UMA SOCIEDADE SECULARIZADA

Caroline Ferreira Fernandes*

Resumo: *Nosso escopo fundamental nesse artigo é compreender como se deu efetivamente o processo de secularização no Ocidente pelo viés narrativo adotado por Charles Taylor. Além do mais buscaremos evidenciar a possibilidade de uma afirmação autêntica de Deus nesse imaginário social a partir de uma noção do self como avaliador forte e enquanto movido pelo que ele chama de hiperbens, bens de vida que são qualitativamente hierarquizados pelo ser humano. Para isso, dividiremos nosso trabalho em três partes fundamentais: A primeira parte compreenderá as transformações culturais e históricas que permitiram irromper o que chamamos de mundo desencantado e também mostrar que o processo de secularização, mais do que histórico, é uma transformação no modo com que as pessoas lidam com o sagrado e com a religião. Na segunda parte, faremos alusão as três fontes de preocupação da sociedade contemporânea destacadas pelo autor, a saber, o individualismo exacerbado, a primazia da razão instrumental e o despotismo suave. Tentaremos evidenciar ainda que o fenômeno da secularização é também um mal-estar que enfrentamos em nossa civilização e que requer a nossa resposta. Por fim, na terceira parte defenderemos a tese de que as noções de avaliação forte e de hiperbens desenvolvidas por Taylor podem iluminar nosso caminho quanto a possibilidade de afirmar Deus autenticamente e de buscar pelo sentido do self numa sociedade que se nomeia secularizada.*

Palavras-chave: *Charles Taylor. Processo de secularização. Self. Hiperbens.*

Introdução

Nosso principal objetivo nessa comunicação é delinear o percurso histórico do fenômeno da secularização a partir da tese defendida por Taylor de que mais do que uma história do processo de desencantamento do mundo, ele pretende narrar uma história das transformações em nossas condições de crença, da passagem de um período em que a experiência de plenitude era indubitavelmente transcendente para um período em que essa experiência passa a poder ser feita no âmago da imanência, ou melhor, é quase impossível que não seja feita assim. Em *A Secular Age*, Taylor ressalta seu intuito de compre-

* Mestranda em Filosofia da FAJE/MG. Bolsista da CAPES. E-mail: carol_thiff@hotmail.com

ender o motivo pelo qual “passamos de um mundo no qual o lugar de 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 ‘dentro’ da vida humana” (TAYLOR, 2010, p. 29). No livro supracitado, Taylor fará uma genealogia da noção de espiritualidade, desde suas transformações mais visíveis, com o que chamamos imprecisamente de desencantamento, até as suas raízes fundamentais donde ultrapassamos a noção de um mundo simplesmente desencantado para um mundo plural e aberto ao desenvolvimento da fé. Assim sendo, percebemos que a sua empreitada é, antes de tudo, resgatar a ideia de que não vivemos uma história de “subtração” nem de perda da religião, mas sim um momento de transformações em nosso modo de olhar a religião e de seu lugar nessa sociedade tão aclamada por secularizada.

Nessa perspectiva, uma questão fundamental norteará o nosso trabalho e todo o volumoso livro de Taylor, a saber: “Por que era praticamente impossível não acreditar em Deus, digamos, no ano de 1500, em nossa sociedade ocidental, ao passo que, em 2000, muitos de nós acham isso não apenas fácil, mas até mesmo inescapável?” (TAYLOR, 2010, p. 41). A partir dessa pergunta, queremos narrar a história dessa passagem, que além de ser a história do processo de secularização é a história de uma crise da cristandade e do surgimento de novas formas de expressar a fé, que evidenciamos na modernidade como pluralismo religioso.

Assim sendo, nosso texto, além de mostrar esse percurso histórico, buscará mostrar a explosão de consequências que o fenômeno da secularização e a modernidade como um todo trouxeram para a sociedade contemporânea. Nosso autor constata que a sociedade contemporânea sofre de certo mal-estar e os identifica em três grandes problemas ocasionados pelo quadro intelectual e cultural fornecido pela modernidade, a saber, o individualismo exacerbado, a primazia da razão instrumental e a perda de liberdade na vida política, intitulado por ele, por influência de Alexis de Tocqueville, como despotismo suave. Analisaremos cada um baseado na leitura de Taylor e ainda identificaremos uma relação entre essa sensação de mal-estar e a secularização, cujo sintoma faz-se explícito ao longo de *A Secular Age*.

Por fim, mostraremos que vivemos em um momento de crise de identidade, de uma visível perda de sentido na sociedade contemporânea cuja possibilidade de se encontrar uma possível resposta a esta crise está na noção de que somos moldados por uma ontologia moral mais rica do que aquela proposta pelo naturalismo, cujos pontos cruciais são as noções de *hiperbens* e avaliações fortes. Tendo em vista a delimitação desses conceitos, mostraremos que há a possibilidade de se afirmar Deus autenticamente em uma sociedade secularizada desde que se mostre que a nossa identidade não se forma desengajadamente, mas encarnada na história, em nossas escolhas por “bens de vida” e em nossa capacidade de transcender o espírito.

1. Uma narrativa do processo de secularização

Charles Taylor já no prefácio de *A Secular Age* ressalta que o seu objetivo é “contar uma história, uma versão do que geralmente chamamos de ‘secularização’ no Ocidente moderno e, ao fazê-lo, tentar esclarecer o que vem a ser esse processo, geralmente invocado, mas ainda não muito claro” (TAYLOR, 2010, p. 7). Nesse sentido, nosso intuito também é esclarecer narrativamente um fenômeno tão discutido, mas ainda tão imprevisível em relação aos seus efeitos para a nossa sociedade. Nosso intuito, portanto, é delimitar o percurso de Taylor e a tese de que a secularização é uma marca da sociedade moderna sem esvaziá-la completamente de Deus, mas possibilitando-a viver novas dimensões de fé nesse imaginário social moderno já constituído.

1.1. Três modos de descrição de secularização

Segundo Taylor, existem dois grandes modos de caracterizar a secularização na história, sendo adotado por ele um terceiro modo, que poderá abarcar os outros dois, mas possibilitando um novo olhar sobre o fenômeno. A primeira descrição de secularização diz respeito à fragmentação da sociedade em duas esferas distintas, o público e o privado. Nesse ponto, Taylor mostrará que a crença religiosa é retirada da esfera pública para se tornar privatizada, essa é uma das marcas de sociedades seculares. O Estado ocidental moderno passa a ser livre da antiga conexão com a igreja. Segundo Taylor, a secularização é compreendida neste modo como um momento de privatização da religião, onde “os espaços públicos foram supostamente esvaziados de Deus ou de qualquer referência a uma realidade derradeira” (TAYLOR, 2010, p. 14). Por fim, Taylor afirma que nas sociedades seculares torna-se possível “engajar-se totalmente na política sem jamais encontrar Deus” (TAYLOR, 2010, p. 13).

O segundo modo de conceitualizar 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 explicatório 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 as “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). Taylor mostrará que esse modo de compreender o processo cultural de secularização fará jus aos fenômenos que vivemos na contemporaneidade. Para Taylor, 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 e para novas opções de crença. Nesse sentido, podemos perceber que a tentativa de Taylor é restabelecer o lugar da cristandade na sociedade contemporânea, trazer à tona qual é o lugar da religião nessa sociedade secularizada e como a crise da cristandade provocou no *self* moderno, na identidade protegida, um forte sentimento de desorientação, de mal-estar e de vazio, possibilitando ao *self* moderno uma busca incessante “de algumas fontes espirituais alternativas” (TAYLOR, 2010, p, 361).

Assim sendo, podemos afirmar que permanecemos em uma tensão entre os valores transcendentais e os valores cotidianos, passamos por uma transformação em um tempo que era superior e litúrgico, para um tempo unívoco, não hierárquico, comum, ou seja, secular. Todas essas transformações serão concebidas por Taylor como uma profunda mudança no nosso sentido de plenitude. Seu objetivo será compreender por que somos agora capazes de alcançar essa experiência sem nos voltarmos explicitamente para a transcendência, por que somos capazes de buscar pelo bem viver sem necessariamente termos fé em Deus ou nos referirmos a Ele.

1.2. Três baluartes da fé minados: Self poroso X Self protegido

Para responder a pergunta fundamental que fizemos na introdução, a saber, “por que era praticamente impossível não acreditar em Deus, digamos, no ano de 1500, em nossa sociedade ocidental, ao passo que, em 2000, muitos de nós acham isso não apenas fácil, mas até mesmo inescapável?” (TAYLOR, 2010, p. 41), Taylor nos mostra três baluartes da fé, onde a presença de Deus é inegável em todas as esferas da vida das pessoas, onde não há dissociações entre a religião e a política, entre a esfera pública e a esfera privada, entre a transcendência e a imanência. Taylor mostrará que na idade média a realidade está amalgamada em Deus.

Taylor identifica o primeiro baluarte da fé como aquele que diz respeito ao nosso lugar no *cosmos*, à nossa noção de hierarquia e de localização bem determinada. O segundo baluarte é a implicação de Deus ao surgimento da *pólis*, Deus é visto em todas as dimensões da sociedade, não somente como criador, mas como mantenedor da própria criação. O terceiro e último baluarte da fé na idade média é a noção de que vivíamos em um mundo encantado, permeado por espíritos e demônios, é nesse sentido que Taylor nomeia esse *self* de poroso, pois era vulnerável a esses espíritos, havia uma sensibilidade no homem medieval com essas forças cósmicas.

Segundo Taylor, com a obra da Reforma protestante esses baluartes da fé foram minados por uma noção de que a fé deveria ser desenvolvida interior e pessoalmente pelos indivíduos e que essa noção de hierarquia tão comum na idade média não podia mais ser sustentada. O movimento de reforma surgiu com um profundo sentimento de insatisfação do homem medieval diante dessa estrutura bem determinada. Nesse sentido, não será sem razão a forte adesão ao pensamento de Lutero, que propagou durante o movimento um ponto fundamental em seu tempo, que fora a noção da salvação pela fé. A esse

respeito Taylor salienta: “o ponto importante é que, ao propor a salvação pela fé, Lutero tocou a questão nevrálgica de seu tempo, a preocupação e o medo centrais, que dominavam sobremaneira a piedade leiga, e impulsionou toda a extorsão das indulgências, a questão do julgamento, da danação e da salvação” (TAYLOR, 2010, p. 98-99). Todas essas características serão uma preparação para a chegada do humanismo na idade moderna. Taylor deixa bem clara a posição de que os movimentos de renovação religiosa serão momentos de ascensão de novas práticas espirituais e humanas que se enraizarão no período moderno. Sobre o seu propósito, ele reitera:

Estou esboçando um retrato do mundo que perdemos, um mundo no qual as forças espirituais afetavam os agentes porosos, no qual o social estava fundamentado 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).

Nesse sentido, pode-se dizer que o caminho para a noção de *self* protegido estava preparado, a modernidade será marcada por uma profunda noção de interioridade e de consciência de si que dará lugar à dimensão da fé e de *self* poroso da idade média. Por *self* protegido, Taylor concebe como a capacidade de desengajamento característico da modernidade, e a noção de que tudo passa a ser referenciado à mente. Essa distinção entre *self* poroso e protegido torna clara a virada reflexiva fundamental preparada pela reforma, ao colocar no indivíduo a dimensão da escolha, que apesar de um ganho reflexivo e de florescimento humano, preparou a chegada do humanismo exclusivo que trará ao homem moderno uma cosmovisão mais centrada na imanência e no próprio sujeito, onde o caminho para o surgimento da modernidade e da explosão de seus efeitos estava trilhado.

2. A constatação dos mal estares da modernidade: A explosão de efeitos

Taylor mostrará claramente que o enraizamento dos imaginários sociais modernos de que falamos, principalmente a noção de liberdade autodeterminante e a adesão pelo humanismo exclusivo, provocará o que Taylor concebe como o efeito nova que “propaga uma variedade cada vez mais ampla de opções morais ou espirituais, por toda a extensão do imaginável e talvez até mais além” (TAYLOR, 2010, p. 357). Esse efeito nova revelará uma mudança radical em relação ao plano espiritual do indivíduo e, principalmente, em relação à configuração de sua própria identidade causando em nós uma sensação de mal-estar e vazio diante do paradoxo fundamental da nossa sociedade que cresce amplamente em questões materiais, mas que tem revelado profunda incompreensão em relação às questões humanas e espirituais. Taylor reitera: “Agora vivemos numa supernova espiritual, uma espécie de pluralismo galopante no plano espiritual” (TAYLOR, 2010, p. 358).

Sendo assim, Taylor chamará a explosão de consequências desse efeito nova de malestares da modernidade. O homem moderno tem passado por uma “ampla sensação

de malestar diante do mundo desencantado, uma sensação de mundo como absoluto, vazio, como uma busca multiforme por algo dentro ou além dele que pudesse compensar o sentido perdido com a transcendência;” (TAYLOR, 2010, p. 361). Nessa sensação de mal-estar, o homem moderno, aparentemente invulnerável e protegido, perceber-se-á na posição de um ser em constante movimento de busca por algo que o preenche, por fontes alternativas de plenitude.

No livro *The Ethics of Authenticity*, Taylor se posicionará claramente em relação à ética da liberdade, ou melhor, da autenticidade, propagada pela modernidade, mostrando suas fontes de preocupação como características visíveis de nossa cultura e sociedade contemporâneas. Preocupações essas não somente debatidas no âmbito teórico, mas também no âmbito prático, sendo sentidas no mundo da vida como “uma perda ou um declínio, mesmo enquanto, paradoxalmente, a nossa civilização ‘se desenvolve’” (TAYLOR, 2011, p. 11). Nosso objetivo nessa segunda parte é evidenciar em linhas gerais suas principais características.

2.1. Individualismo exacerbado

A primeira fonte de preocupação destacada por Taylor em nossa sociedade é o individualismo exacerbado, que tem ultrapassado as fronteiras da liberdade e da possibilidade de ser autêntico e fiel a si mesmo, para um centramento nocivo em si mesmo que prejudica a convivência, a formação intersubjetiva, o reconhecimento do outro e, conseqüentemente, uma autêntica afirmação de um ser transcendente.

Para Taylor, o que mais nos preocupa, e é uma marca da nossa sociedade, é o que nos levou à conquista da liberdade moderna. Para adquirirmos o direito de escolha, de sermos nós mesmos, passamos a esquecer, ou melhor, a solapar as ordens constitutivas que nos moldam enquanto seres humanos. O individualismo e a conquista da nossa liberdade nos foi concedida às custas da perda de sentido no todo. Citando Taylor, “a liberdade moderna foi ganha por nossa fuga dos horizontes morais” (TAYLOR, 2011, p. 12). Obviamente, não defendemos um retrocesso e isso seria mesmo um equívoco, mas o que defendemos é uma retomada de consciência, uma nova visão acerca do mundo e do próprio *self* em que a liberdade não é mais conquistada pela perda de horizontes fundamentais, mas sim pelo reconhecimento dos mesmos, do mundo, de si mesmo, do outro e possivelmente Deus. Portanto, pode-se dizer que a nossa maior fonte de preocupação não se restringe ao que ganhamos, mas sim ao que perdemos com essa tentativa de solapar as ordens constitutivas que moldavam nossas condutas morais. Taylor afirma que “tal perda de propósito estava ligada a um estreitamento. As pessoas perderam a visão mais abrangente porque se centraram na vida individual” (TAYLOR, 2011, p. 13). Esse é o fenômeno que Taylor chama, inspirado por Max Weber, de “desencantamento do mundo”. Com ele, as coisas perderam parte do seu encanto (TAYLOR, 2011, p. 13).

Concluimos que o individualismo reflete um paradoxo fundamental em nossa sociedade, afinal, é considerado uma conquista inegável da nossa civilização, ganhamos a

liberdade de sermos nós mesmos, mas, ao mesmo tempo, perdemos a dimensão espiritual e constitutiva que nos moldavam, mostrando o lado sombrio do individualismo que “é o centrar-se em si mesmo, que tanto nivela quanto restringe nossa vida, tornando-a mais pobre de significado e menos preocupada com os outros ou com a sociedade” (TAYLOR, 2011, p. 14) e, principalmente, com a nossa relação com o transcendente.

2.2. Primazia da razão instrumental

O segundo mal-estar identificado por Taylor é a primazia da razão instrumental. Vivemos na era da manipulação e do reducionismo, nosso intuito é o controle sobre tudo, inclusive sobre o ser humano. Todas as nossas atitudes são verificadas em termos de custobenefício, de eficiência. Por ‘razão instrumental’ Taylor entende como “o tipo de racionalidade em que nos baseamos ao calcular a aplicação mais econômica dos meios para determinado fim. Eficiência máxima, a melhor relação custo-benefício, é a sua medida de sucesso” (TAYLOR, 2011, p. 14). A razão instrumental que estamos envolvidos em nossa sociedade revela-se paradoxal, ao mesmo tempo, que se mostra libertadora, também ameaça dominar a nossa vida e “eclipsar os fins independentes” (TAYLOR, 2011, p. 15), que deveriam guiá-la. “Os sacrifícios que a razão instrumental fugitiva nos impõe são bastante óbvios no endurecimento de uma perspectiva atomística, em nossa impenetrabilidade na natureza” (TAYLOR, 2011, p. 97).

Esse tipo de racionalidade, em que se privilegia o produto e não o processo, não poderá abarcar as dimensões significativas do ser humano e por isso se revela ameaçadora. É fato que se estamos realmente enclausurados em uma “jaula de ferro”, na expressão de Max Weber, será necessário uma delimitação prática do que entendemos por essa racionalidade, afinal, quanto aos problemas que ela se propôs a tratar inicialmente, como nos âmbitos da tecnologia, economia e de mercado, ela tem se revelado promissora. Não obstante, no que diz respeito aos problemas humanos práticos tem se revelado ameaçadora. Logo, deverá haver “um momento de deliberar o que devem ser nossos fins, e se a razão instrumental deve desempenhar um papel menor em nossa vida” (TAYLOR, 2011, p. 17). Portanto, não queremos retroceder no que tange aos ganhos tecnológicos inegáveis, mas mostrar que a razão instrumental tem avançado seus próprios limites, ou seja, a tentativa de torná-la realizável nas questões peculiarmente humanas ameaça a nossa própria condição de agentes engajados no mundo.

2.3. Despotismo suave

O terceiro mal-estar destacado por Charles Taylor é uma nova forma de despotismo suave, já explicitado por Alexis de Tocqueville, uma perda de liberdade política, em que “tudo será governado por um ‘enorme poder tutelar’ sobre o qual o povo terá pouco controle” (TAYLOR, 2011, p. 19). Esse mal-estar decorre dos dois primeiros que tratamos, ele é o resultado de um atomismo individual em que se privilegia a esfera privada e relega

a participação política à tutela do Estado, em que se encontra “ameaçada a nossa dignidade como cidadãos” (TAYLOR, 2011, p. 19). Desse mal-estar, decorre a fragmentação que é o perigo mais alarmante, “surgido quando as pessoas se veem cada vez mais atomisticamente, posto de outro modo, como cada vez menos ligadas a seus colegas cidadãos em projetos comuns e alianças” (TAYLOR, 2011, p. 112).

Percebe-se, portanto, que esse mal-estar é decorrente de uma valorização da vida privada e uma despreocupação com a vida pública, revelando um “tipo de indivíduo que ficará ‘fechado em seu próprio coração’”, Taylor diz que: “eles preferirão ficar em casa e desfrutar as satisfações da vida privada, contanto que o governo vigente produza os meios para tais satisfações e os distribua abertamente” (TAYLOR, 2011, p. 18). Por conseguinte, constata-se que Taylor percebe na civilização contemporânea uma crescente alienação e apatia políticas, onde o indivíduo se resigna em seu próprio ser, ou melhor, na sua vida privada em detrimento de sua participação da vida pública, ocasionando, portanto, uma generalizada falta de liberdade política. Esse é o diagnóstico de nossa sociedade atual, “uma sociedade fragmentada em que seus membros acham cada vez mais difícil a identificação com sua sociedade política como uma comunidade. Essa falta de identificação pode refletir uma perspectiva atomista, na qual as pessoas acabam enxergando a sociedade como puramente instrumental” (TAYLOR, 2011, p. 116). Para finalizar a descrição desse mal-estar, percebemos que a fragmentação e o atomismo sociais que marcam a nossa sociedade é decorrência dos outros dois mal-estares que abordamos e o aparente fracasso da iniciativa democrática.

2.4. Secularização: Imaginários sociais modernos constituídos

A secularização pode ser descrita como uma profunda ruptura com o pano de fundo anterior que descrevemos na primeira parte, suas principais características se imiscuem com os principais fatores da modernidade, ou seja, com a consolidação dos imaginários sociais modernos. O homem moderno, ao pertencer a um tempo secular, “está radicado no tempo comum, está vivendo a vida do tempo comum, em oposição àquelas pessoas que se distanciam disso a fim de viverem próximas da eternidade” (TAYLOR, 2010, p. 75). Nesse sentido, o homem moderno, ou melhor o *self* protegido, não faz mais referência aos espíritos e às forças cósmicas do mundo encantando, mas passa a ser senhor de si mesmo, a ele caberá ordenar a criação já dada pelo poder da sua razão e pelo seu exercício. O homem moderno não é mais voltado e guiado pelos chamados tempos “superiores” da idade média, mas sim pela possibilidade de desengajamento em todas as esferas humanas, seja na vida privada ou pública, sem mesmo precisar se referir a Deus. Taylor salienta ainda que “para o *self* moderno, protegido, existe a possibilidade de tomar distância, desengajar-se de tudo fora da mente. Meus objetivos últimos são aqueles que surgem dentro de mim, os significados cruciais das coisas são aqueles definidos em minhas respostas a elas” (TAYLOR, 2010, p. 55).

Portanto, o *self* protegido, diferentemente do *self* poroso, é profundamente desengajado, ou seja, é capaz de abstrair de si mesmo, da sua história e de suas crenças para lidar com o mundo instrumentalmente. Esse desengajamento, só passou a ser possível a partir de uma distinção moderna fundamental entre mente e corpo, pois para o homem moderno no contexto da secularidade, Taylor observa, que o significado passa a estar situado exclusivamente na mente humana e não mais nas coisas, como outrora. Essa noção, já evidenciada de forma ingênua pelos nominalistas, será a marca fundamental do período moderno. Segundo Taylor, a partir dessa distinção, pode-se dizer que um novo sentido de *self* e de seu lugar no *cosmos* surge. Sobre a nossa nova concepção de mundo, Taylor mostra que “vivemos hoje em um mundo no qual o único lugar de pensamentos, sentimentos, vigor espiritual é o que chamamos de “mentes”; as únicas mentes do *cosmos* são as dos seres humanos; e as mentes são limitadas, de forma que esses pensamentos, sentimentos etc. estão localizados no “interior” delas” (TAYLOR, 2010, p. 46). Nessa perspectiva, vivemos em um mundo cuja ordem é estabelecida por nós e não por uma ordem externa, a nossa velha ideia de *cosmos* cederá lugar à noção de um universo neutro.

Não intentamos aqui mostrar todas as nuances e transições que há entre o *self* poroso e o *self* protegido, nem as diferenças entre a ideia de *cosmos* e a do moderno universo neutro. Mas sim salientar que a tomada de posição do homem moderno além de gerar um ideal de autorrealização, uma confiança em si mesmo e no poder da razão, provocou o que Taylor chamará de um senso de desorientação, uma sensação de vazio e mal-estar diante do desencantamento do mundo. Nesse sentido, defendemos a tese de que a secularização, mais do que um fenômeno irrompido juntamente com a modernidade, é um possível reflexo do mal-estar e da possível nostalgia do homem contemporâneo em relação à transcendência. Não é sem razão a afirmação de Taylor que:

Talvez o sinal mais claro da transformação em nosso mundo seja o fato de, hoje, muitas pessoas olharem para trás para o mundo do *self* poroso com nostalgia, como se a criação de uma fina fronteira emocional entre nós e o *cosmos* fosse agora vivida como uma perda. O objetivo é recuperar um pouco desse sentimento perdido (TAYLOR, 2010, p. 56).

Assim sendo, o homem moderno se mostrará em busca de algo que o transcende, ou melhor, de “compensar o sentido perdido com a transcendência; e isto não diz respeito apenas àquela época, mas se trata de uma característica que ainda continua na nossa” (TAYLOR, 2010, p. 361). A partir dessa afirmação podemos defender a tese de que a nossa cultura não tem se mostrado irreligiosa como alguns teóricos da secularização defendem, mas sim uma cultura aberta a outros tipos de manifestação de crenças e espiritualidades, evidenciando a ideia já muito debatida de que a nossa cultura é plural tanto em relação a outras manifestações religiosas quanto a novas dimensões de espiritualidade. Segundo Elton Ribeiro:

É importante perceber que a tese de Taylor sobre a secularização não exclui a religiosidade da sociedade contemporânea. Para ele, a sociedade contemporânea não pode ser entendida simplesmente como irreligiosa. A verdade é que, à medida que antigas formas

de religiosidade foram enfraquecendo, outras novas foram surgindo e ganhando força. Essas novas formas se mostram como tentativas de viver a fé e a espiritualidade em uma nova situação, na qual a religião já não é algo partilhado por todos (RIBEIRO, 2012, p. 69).

3. *Hiperbens* e noção de avaliação forte: possibilitando a afirmação autêntica de Deus e o sentido do *Self*

Nosso intuito nesse ponto é mostrar que a partir da noção de uma crise identitária e desorientação, que vimos no tópico acima, é possível afirmar Deus em uma era secularizada. Afinal, um homem em crise é um ser perdido na incerteza radical da sua existência, nessa situação ele perde a noção de suas configurações incontornáveis e entra em choque geralmente com a sua própria autossuficiência e com o poder da razão. Defendemos a tese que esse é um momento propício para se buscar outras fontes alternativas de plenitude, tendo em vista a sensação de vazio causada pelo mundo já desencantado, e também para se buscar Deus de forma autêntica. A tese que defendemos aqui, portanto, é a de que a ontologia moral proposta por Taylor é capaz de afirmar a categoria de transcendência como um movimento existencial do ser humano.

3.1. Hiperbens e avaliação forte

Desde trabalhos mais recentes, como *Sources of the Self*, obra datada de 1989, Taylor tem se revelado um crítico da própria realidade sem cair no erro de depreciá-la como se não estivesse inserido nela. Nesse sentido, sua busca fundamental é por compreender a própria realidade e é no interior dessa realidade que o fenômeno da secularização tem se destacado como um fato inegável da sociedade moderna, que nos impulsiona a respondê-lo. Defendemos, portanto, que Taylor buscará em *A Secular Age* compreender não só um fenômeno da modernidade, mas a própria identidade do *self* que foi se formando e se transformando ao longo dos últimos séculos sem deixar de ser marcado por um elemento espiritual que o constitui, ou seja, evidenciando que ainda existe um lugar para a crença em uma era secular.

A tese defendida pelo nosso autor, portanto, é a de que nós somos naturalmente seres que se autointerpretam e se autoavaliam, nesse movimento de autoconhecimento o homem está sempre em busca de sentido e configurando sua própria identidade. Adotando essa concepção, podemos dizer que nos diferencia das outras espécies para Taylor, é a nossa capacidade de avaliar nossos desejos, de ponderar previamente acerca das nossas escolhas. Nesse movimento propriamente humano somos capazes de avaliar forte e fracamente. Não obstante, segundo Taylor, a conquista da racionalidade moderna tem nos impulsionado por avaliar fracamente, temos sentido necessidade de dominar os resultados de nossas ações sem nos engajarmos em determinados desejos, sem sermos movidos pelos desejos, pelos bens fundamentais. Essas características foram contribuições inegáveis da visão naturalista da realidade, visão essa que tendia ao desengajamento e à frieza da razão. Taylor pondera ainda que “nesse tipo de naturalismo, geralmente nos depara-

mos com uma admiração pelo poder da razão fria, desengajada, capaz de contemplar o mundo e a vida humana sem ilusão e de agir com lucidez para o melhor no interesse do florescimento humano” (TAYLOR, 2010, p. 22).

No entanto, essa tendência de avaliar fracamente promovida pelas doutrinas naturalistas e utilitaristas tem se mostrado obsoleta e causadora de certos males, afinal, como o nosso autor salienta, “a razão por si só é estreita e, cega às exigências de plenitude, avançará talvez para a destruição humana e ambiental se não reconhecer limites; ela talvez seja movida por uma espécie de orgulho ou arrogância” (TAYLOR, 2010, p. 22-23). A partir dessa contundente afirmação, defendemos a ideia de que ao reconhecermos as limitações da razão, somos capazes de reconhecer algo mais profundo e mais pleno que será capaz de preencher o vazio da existência causado pelos espaços vazios do universo, como já afirmava Blaise Pascal.

Consoante Taylor, “a mente racional deve se abrir para algo mais profundo e mais pleno. Isto é algo interno; são nossos próprios sentimentos ou instintos mais profundos. Devemos, portanto, sanar a ruptura dentro de nós criada pela razão desengajada ao situar o pensamento em oposição ao sentimento, ao instinto ou à intuição” (TAYLOR, 2010, p. 23). Essa afirmação de Taylor, remete-nos a uma tese já sustentada por ele de que as avaliações fracas que estão atreladas aos resultados das ações e, portanto, desengajadas, não são capazes de nos florescer em humanidade, pois somos seres de avaliações fortes, que nos interessamos pela qualidade das motivações, que procuram avaliar e decidir por bens de vida, bens hierarquicamente superiores aos bens comuns. Essa noção de superioridade de bens, que há bens de vida considerados imprescindíveis, é chamada por Taylor de *hiperbens*. Nessa perspectiva, acreditamos que só poderá haver uma busca autêntica por plenitude e, portanto, a possibilidade de uma afirmação autêntica de Deus, se considerarmos como naturalmente humana a ideia de que somos seres que avaliam não só fracamente, mas fortemente, que somos motivados pelos nossos desejos de segunda ordem, ou seja, que nos envolve e nos engajam a ser melhores, que somos seres complementares de razão e desejo e, principalmente, que há bens louváveis e desprezíveis, bens inferiores e superiores, e que a todo momento nos movemos para a boa vida. A nossa ideia principal é a de que sendo um avaliador forte, nós somos movidos existencialmente com mais profundidade do que como avaliador fraco, possibilitando-nos ser uma pessoa mais articulada e engajada. Taylor salienta que:

um avaliador forte efetivamente examina seus desejos e metas de modo mais profundo porque ele caracteriza suas motivações com maior profundidade [...]. Motivações e desejos não apenas importam em virtude de nos atrair para preferências, mas também em função do tipo de vida e do tipo de sujeito que especificamente esses desejos integram (TAYLOR, 2007, p. 20).

Para finalizar, queremos salientar que ser um avaliador forte é refletir sobre o tipo de pessoa que queremos ser e essa “reflexão nos leva para o centro de nossa existência enquanto agentes” (TAYLOR, 2007, p. 20). Ao sermos levado ao âmago da existência, a

busca por plenitude e por afirmar algo que vá além de nós mesmos torna-se não só uma consequência do processo, mas uma necessidade fundamental. Não obstante, queremos contra-argumentar que viver em uma era secular nos possibilita novas afirmações de crença e de modo autêntico e, conseqüentemente, não ingênuo, mas também nos possibilita viver uma vida como avaliador fraco e, portanto, viver na superfície e sem profundidade. Alguém é considerado superficial “porque busca realizar desejos sem ser motivado por questões mais ‘profundas’ sobre o que esses desejos expressam e sustentam em relação a modos de vida; ou se preocupa com essas questões de modo trivial e irrelevante” (TAYLOR, 2007, p. 21). Essa é a grande ambivalência da nossa época tanto espiritual quanto moral.

Afinal, como vimos na transição do período medieval para o período moderno, o *self* protegido perdeu seu lugar no *cosmos*, não é mais pautado por horizontes de significação e sofre pelas conseqüências de ter eclipsado da sua vida e, portanto, das suas configurações incontornáveis o aspecto transcendente da existência, ou seja, a possibilidade de se afirmar Deus. Sendo assim, é inegável que haja um descrédito quase que irremediável à noção de ontologia moral diante da nuvem epistemológica que o agente moral tem se configurado. Obviamente, a descrença não é justificativa plausível para que não haja um espaço moral no qual o *self* se orienta, mas a nossa grande dificuldade, no entanto, será fundamentar essa ontologia moral a partir de uma concepção renovada da identidade do *self* e orientada para o bem.

3.2. Afirmação autêntica de Deus

Como vimos no tópico anterior, ser um avaliador forte é estar antes de tudo engajado com a sua própria existência e com o modo mais elevado e nobre de ser. Assim sendo, Taylor mostra que há uma relação inextrincável entre esse tipo de avaliação e a nossa identidade, segundo ele, repudiar nossas avaliações fortes é o mesmo que rejeitarmos a nós mesmos, pois “com esse repúdio eu teria minha interioridade violentamente desagregada e seria incapaz de avaliar com autenticidade” (TAYLOR, 2007, p. 29).

Nessa perspectiva, sustentamos a tese de que essas categorias fundamentais do ser humano mostradas por Taylor podem ser consideradas como um movimento articulador da vida do cristão e como a possibilidade de se afirmar Deus autenticamente numa era secular. Esse movimento de articulação do indivíduo nos direciona à busca por um sentido pleno de nossa existência, ao anseio por uma vida que se liberte do vazio da própria consciência de si. Nessa dialética fundamental, o homem moderno passa a poder perceber o movimento da transcendência não como uma dimensão extra opcional, mas como uma condição iniludível do espírito humano.

Pode-se dizer, portanto que o processo de secularização em que se tentou negar Deus como norte da existência humana colocando a razão como ordenadora não nos tirou a capacidade de sermos profundos em relação ao valor da existência, à transcendência e a nós mesmos, pois ser profundo é, “entre outras coisas, ser capaz de auto-reflexão radi-

cal” (TAYLOR, 2007, p. 37), de se auto-interpretar, de mudar rotas, de se descobrir e reavaliar nossas posições. Por isso afirmamos a ideia de que há uma relação entre uma autêntica afirmação de Deus e a ideia de avaliação forte e, conseqüentemente, de hiperbens.

Para finalizar, pode-se dizer que a nossa ideia só poderá se tornar sustentável se considerarmos uma antropologia e uma ontologia moral de base mais rica e profunda do que aquela em que a modernidade tentou fundamentar. Pois a afirmação de Deus em nossa era passa a ser uma questão central sobre a própria condição humana, onde o movimento da racionalidade não tem dado conta de descrever sem termos em mente que somos seres de avaliações fortes e de profunda orientação ao bem e à plenitude da existência.

Conclusão

Podemos concluir que com essa noção de avaliações, Taylor admite que sempre estamos sujeito a reavaliações, afinal, ser humano é estar sujeito às imperfeições da própria condição humana. Nesse sentido, caberá a cada um se auto-interpretar e reavaliar determinadas posições para que se reconstitua e floresça ainda mais como ser humano. Nisso está a nossa responsabilidade “somos responsáveis no sentido que sempre podemos, por meio de novas concepções, modificar nossas avaliações para melhor, e, conseqüentemente, também nos tornarmos melhores” (TAYLOR, 2007, p. 34). Nesse sentido, torna-se perceptível que se somos seres de reavaliações não ficaremos sempre em um mesmo patamar e que estamos sujeitos a buscar por Deus e pela plenitude da melhor forma possível, pois o movimento de secularização que narramos e que vivemos não nos tirou essa condição humana de nos tornarmos melhores em humanidade.

Referências

- FRANÇA, Mario Miranda. Um cristianismo inédito? **Perspectiva Teológica**, 40 (2008), 181-205.
- RIBEIRO, Elton Vitoriano. **Charles Taylor e a secularização**. *Brotéria* 170 (2010) 147-156.
- _____. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012.
- _____. Existe um imaginário social secularizado na América Latina? **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 133-148, jan./mar. 2013 - ISSN 2175-5841.
- TAYLOR, Charles. What is human agency? In: **Human agency and language** – Philosophical papers 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, tradução brasileira, O que é agência humana? In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia. *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: ANNABLUME, 2007, pp. 9-39.
- _____. Sources of the self - **The making of the modern identity**. Cambridge: Harvard University Press, 1989, tradução brasileira, **As Fontes do Self: a construção da identidade moderna**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. **The ethics of Authenticity**. Cambridge: Harvard University Press, 1992, tradução brasileira, **A ética da autenticidade**. São Paulo: Realizações, 2011.
- _____. **A Secular Age**. Harvard University Press, 2007, tradução brasileira, **Uma Era Secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

NARRATIVAS BIOÉTICAS: ABERTURA AO DIÁLOGO PERIFÉRICO

Jorge Luiz Gray Gomes*

Resumo: Esta comunicação tem como objetivo apresentar um estudo de ponte entre as narrativas bioéticas e a Teologia, especificamente sobre autores bioeticistas periféricos e as imposições éticas existentes. O título enfatiza um tipo de reflexão contextualizada, onde as narrativas tomam seu lugar no mundo moderno, juntamente com a hermenêutica. O subtítulo carrega toda a possibilidade de abertura ao diálogo periférico dos países do “terceiro mundo” ou de línguas neolatinas, mesmo com as imposições éticas dos países do “primeiro mundo”. Na questão dos países periféricos em bioética, percebemos o avanço neste tipo de produção, bem como a dificuldade de conquistarem seus espaços diante de vários tipos de imposições (políticas, sociais, religiosas e culturais). Os autores Diego Gracia e Juan Masiá serão a base desta comunicação, por tudo que já produziram até então (abril de 2013), mesmo sendo pertencentes ao grupo dos “periféricos”, apesar de serem espanhóis, seus escritos são relevantes e “libertadores” como o próprio livro de Diego Gracia nos diz: “Como arqueiros ao alvo”, ou seja, como acertar um alvo e abrir-se ao diálogo num mundo plural? Juan Masiá demonstra uma grande abertura ao diálogo ético-religioso-teológico. No seu livro “Encontros de Bioética” apresenta-nos temas importantes para pensarmos nas possibilidades de uma Ética Teológica em debate. As questões abordadas nos levam aos seguintes questionamentos: Qual o diálogo para um mundo plural? Como abordar temas bioéticos que outrora eram “anátemas” com as minorias diferenciadas? Qual a relação Deus e pessoa marginalizada no mundo ético-religioso-teológico?

Palavras-chave: Narrativas bioéticas. Imposições. Diálogo.

Introdução

As narrativas bioéticas têm seu início em 1970 com Van Rensselaer Potter, nos EUA, quando por ocasião do lançamento do seu artigo intitulado *The science of survival* que foi uma antecipação de um capítulo do seu livro *Bioethics: bridge to the future*, lançado posteriormente no ano de 1971, onde pela primeira vez é usada a palavra bioética (SGRECCIA, 1996, p.2).

Com o avanço da bioética, cresce também o pluralismo de ideias e maneiras próprias de apresentá-la. A bioética é ainda incipiente e tem dentre outros objetivos atrair

* Mestre em Teologia (Bioética-PUC-Rio), doutorando em Teologia (Tendências Éticas Atuais – FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia), Bolsista da FAPEMIG e email: jorgegray@ig.com.br

peessoas interessadas em discutir valores e critérios, questionando as normas e atitudes das culturas e povos, priorizando a liberdade (princípio da autonomia), vendo a realidade como ela é e apontando esperança. Ela não é ética estagnada, mas ética dinâmica que se faz a partir das várias práticas concretas, sem perder o essencial e sem tirar os princípios fundamentais da vida.

A relação da Teologia com a Bioética se faz emergente e presente para uma ação interdisciplinar e transdisciplinar, envolvendo também outras ciências. O diálogo entre as ciências, religiões e bioética toma espaço no mundo intelectual, principalmente pela conquista de direitos dos grupos minoritários e marginalizados existentes na modernidade, “ressaltando alguns pontos em que a teologia é, ao mesmo tempo, companheira e, de certa forma aprendiz com a bioética, na tarefa de discernir caminhos para o futuro da humanidade” (ANJOS, 2001, p. 13).

Diego Gracia, nascido em 1941 em Madri, formou-se em medicina em 1970 pela Universidade de Salamanca e doutorou-se em 1973 pela Universidade Complutense, em Madri. Teve como embasamento teórico Laín Entralgo, Xavier Zubiri e Lopes Ibor, complementando uma forte formação em filosofia. No seu livro *Pensar a bioética, metas e desafios*, Gracia nos fala sobre o narrativismo e a hermenêutica em bioética, citando narrativas da Bíblia como a história de Caim e Abel e relacionando-a com a questão da vida humana:

“Agora talvez se entenda por que neste novo paradigma a narratividade e a hermenêutica convertem-se nos métodos da racionalidade por antonomásia: da racionalidade filosófica, aquela que se pergunta pelo ‘ser’ das coisas, e da racionalidade ética, aquela que se pergunta pelo ‘dever ser’. As decisões éticas são sempre e necessariamente concretas”, daí o caráter aberto e criativo e não apodítico e nem certo (GRACIA, 2010, p. 234).

Juan Masiá é Jesuíta, diretor do Departamento de Bioética na Universidade de Sophia em Tóquio, onde tem uma experiência de 25 anos de vida no Japão, sendo professor de bioética e antropologia nesta faculdade. Em seu livro *Encontros de bioética, lidar com a vida, cuidar das pessoas*, fala de maneira simples e profunda sobre a bioética, apontando que “Não existe um só documento eclesial que recomende aos católicos que não pensem. Jamais a Igreja disse: ‘É proibido pensar!’ Com isso, pretende-se evitar dois extremos, o fideísmo e o intelectualismo: nem à força de pensar se chega a crer, nem o fato de crer impede o pensar, ao contrário o estimula” (MASIÁ, 2007, p. 19). Para Masiá, já não podemos separar ética da vida e ética social: “Segundo a tradição da medicina chinesa, há três classes de médicos: os de terceira categoria apenas curam doenças; os de segunda categoria, além de curar as doenças, curam os doentes; os de primeira categoria, além de curar as doenças e os doentes, proporcionam a cura de que o país precisa” (MASIÁ, 2007, p. 63).

Narrativas bioéticas: Abertura ao diálogo periférico

Van Rensselaer Potter dividiu a bioética em três estágios de evolução: no início da bioética, década de 70, a primeira chamada Bioética Ponte, propondo uma ética da

terra, uma ética para a vida selvagem, uma ética de populações, uma ética do consumo, uma ética urbana, uma ética internacional, onde ocorre a interação do problema ambiental com as questões de saúde, ligando como uma ponte o conhecimento biológico com os valores humanos (POTTER, 1970, p.1).

Em 1988, temos o segundo estágio chamado de Bioética Global, sendo “uma ciência que estabelece um sistema de prioridades médicas e ambientais para a sobrevivência aceitável”, englobando de maneira mais abrangente todos os aspectos da vida no planeta, envolvendo saúde e questão ecológica (POTTER, 1988, p. 1).

No ano de 1998, Potter propõe o terceiro estágio, Bioética Profunda, “como nova ciência ética que combina humildade, responsabilidade e uma competência interdisciplinar, intercultural e que potencializa o senso de humanidade”, é um resgate de sua reflexão original, onde inclui a vida, a saúde e a harmonia com a natureza, prevalecendo o necessário e reciclável, com uma tecnologia apropriada e a igualdade entre as diferentes espécies e não o consumismo, o progresso com alta tecnologia a qualquer custo e a superioridade humana (POTTER, 1998, p.1).

Com isso, Potter tocara nas grandes feridas éticas levando as pessoas a reflexões mais aprofundadas, globais e de ligação, desenvolvendo uma crítica à realidade vivida e propondo soluções cabíveis. São visões que elevam a qualidade de vida, descortinando experiências alicerçadas na vida dos povos e da terra. Experiências que trazem preocupações com o desenvolvimento desregrado da humanidade, pois não é só perceber as agressões que a terra sofre, mas também discutir soluções para salvar a própria terra de um colapso ecológico, traçando “um novo paradigma civilizacional que redefine as relações dos seres humanos para com a vida e à terra, e que reinvente modos de produção em consonância com a natureza, e não às custas dela...” (BOFF, 2001, p.9-10). Esses pensamentos nos levam a uma prática de vida que visa a uma maior qualidade de vida numa relação mais pacífica com a terra e na terra.

Em 1979, Tom L. Beauchamp (filósofo) e James F. Childress (teólogo) publicam *Principles*, desenvolvendo os princípios enunciados no Relatório Belmonte (Relatório da Comissão do Congresso dos Estados Unidos, para a pesquisa científica nos campos da biomedicina e ciências do comportamento). Conforme os autores afirmam, “virtualmente, todas as teorias concordam que duas condições são essenciais: 1. A liberdade (independência do controle de influências) e 2. Ação (capacidade de ação intencional)” (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 1994, p. 121). Daí surge a bioética principialista ou o principialismo, trabalhando com quatro princípios: autonomia, justiça, não maleficência e beneficência, com o princípio da autonomia sendo o principal. O Relatório Belmonte realça o reconhecimento da autonomia alheia e a proteção das pessoas cuja autonomia está comprometida (FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 122).

Em 1981, Alasdair MacIntyre na obra *After Virtue (depois da virtude), A Study in Moral Theory*, apresenta o paradigma das virtudes, com uma visão neo-aristotélica.

Edmund Pellegrino (Universidade de Georgetown) e David Thomasma (Universidade de Loyola, Chicago) também se colocam nesta perspectiva, mesmo sabendo das dificuldades, pois “os profissionais da medicina são cada vez menos profissionais livres e cada vez mais empresários ou simples assalariados” (FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 183 e 199).

H. Tristram Engelhardt Jr vem apresentar um pluralismo moral e metafísico:

Há uma tensão fundamental entre a bioética secular e as reflexões cristãs tradicionais acerca da medicina e das ciências biomédicas. De um lado, a bioética secular está por sua própria natureza comprometida a moldar as reflexões morais e a fundamentar as preocupações existenciais como se a vida humana e o universo não tivessem sentido último. Do outro, as reflexões cristãs tradicionais se acham vinculadas a um conjunto de compromissos metafisicamente ancorados que moldam as reflexões morais e fundamentam as preocupações existenciais em termos de um reconhecimento de que a vida humana e o universo têm de fato um sentido último (ENGELHARDT in GARRAFA; PESSINI, 2004, p. 435-436).

A bioética feminista clama por uma bioética não-sexista, anti-racista e libertária, Fátima Oliveira nos diz que mesmo a bioética sendo plural “a categoria médica é a predominante e a Igreja Católica mantém presença destacada. Os espaços informais e institucionais da bioética são feudos masculinos e brancos, que são maioria na bioética, os que mais publicam, coordenam os cursos e dirigem as instituições de bioética” (OLIVEIRA in: GARRAFA; PESSINI, 2004, p. 361). Segundo Rosemary Tong e Alison Jaggar, o diálogo com a bioética feminista não é impor uma bioética de princípios ou outras normas e sim para que as mulheres bioeticistas narrem suas próprias experiências que podem ser múltiplas, tanto quanto o número de mulheres (FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 283).

Para Peter Singer a ética não é um conjunto de proibições, nem um sistema ideal e simples, não depende da religião, ele propõe como princípio de igualdade o “princípio de igual consideração de interesses”, este não se exige um tratamento igual para todos, atuaria o princípio da redução da utilidade marginal (conhecido na Economia) e pode haver um conflito de interesses (FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 302-303).

Diego Gracia nos fala que:

A bioética supôs a secularização de um espaço moral, o das decisões sobre o corpo e a sexualidade, a vida e a morte e portanto, sua emancipação em relação aos governantes eclesiásticos ou civis. O governo dessas dimensões passou do espaço público ao privado, alterando sua antiga condição de deveres perfeitos para a de deveres imperfeitos. Esse exercício privado, livre e responsável é protegido agora com alguns direitos humanos que adquiriram assim uma dimensão até então desconhecida, como os de privacidade e intimidade. Esta é a revolução que se produz e que se está produzindo (GRACIA, 2010, p. 129-130).

Gracia faz uma ligação da secularização com a possibilidade da bioética sair de um aprisionamento moral-civil e religioso para ingressar no âmbito da liberdade de pensamento e ação, onde o íntimo e a privacidade tomam lugar de destaque e a tolerância acaba por se

tornar um direito humano (liberdade de expressão, liberdade de consciência). O importante não é travar uma luta entre as éticas da autonomia e as éticas da fé e sim, entender os conteúdos de ambas as éticas. O autor também mostra a importância da ligação entre bioética teológica e filosofia, e cita como exemplo o trabalho de cooperação entre Childress que é teólogo e Beauchamp que é filósofo na apresentação do principialismo. Gracia se utiliza da filosofia de Xavier Zubiri, valorizando a realidade que se impõe a todo ser humano, tendo um “poder real” e fazendo uma “relição”, esta “experiência da reiação se faz experiência religiosa propriamente dita quanto deixa de ser experiência do poder e passa a ser experiência da graça. (...) Zubiri está a mil léguas da identificação de moral e religião. Sua tese é que a forma originária da experiência religiosa é a reiação, enquanto a da experiência moral é a da obrigação” (GRACIA, 2010, p. 133.159.163).

Para Gracia, há uma estrutura narrativa na vida humana, onde na reflexão sobre o homem e a mulher e suas narrativas se torna fonte de saber cultural e ético. Na Bíblia, as narrações transmitem também ensinamentos morais. O segundo elemento importante para Gracia, além da narrativa, é a hermenêutica, considerada “busca do sentido dos fatos, dos textos, das narrativas... O sentido é sempre sentido da vida e sentido dentro da vida. Daí que a hermenêutica tenha por objeto interpretar um ocorrido no conjunto da vida como parte dela, porque só adquire seu verdadeiro sentido no interior desse contexto” (GRACIA, 2010, p.216.225).

As próprias narrativas da prática de Jesus apontam para uma vivência da fé de maneira que retoma o sentido da vida. Jesus eleva a criatura nas várias experiências diferentes: mulheres, jovens, escravo, esterilidade (de Isabel), doenças, morte, pobreza, exclusão, crianças, viúvas etc. Jesus toma atitudes que salvam o ser humano, que levem cada um ao encontro da esperança de dias melhores, atos que valorizam a vida e a saúde social-física-psíquica-biológica, atitudes de salvação, é recuperar o sentido.

Juan Masiá relata sobre a dificuldade de se ter um debate sereno num espaço plural, daí ele citar a frase

“Nem oito, nem oitenta”, para que os adeptos de um grupo não sejam excluídos e nem excluem outros, e que a postura equilibrada do diálogo não seja de querer impor “pisar no freio” e nem “pisar no acelerador”, e nem de ditar proibições. As discussões bioéticas não podem ficar no âmbito do religionismo e nem do secularismo, e isto se aplica ao final da vida (“nem prolongar a agonia e nem matar por compaixão”), aos transplantes (“nem recusá-los e nem esquecer à morte”), no início da vida humana (“nem mágica e nem concessão”), na genética (“nem fazer do DNA um ídolo, nem desvalorizar o embrião”), na orientação sexual (“nem capricho, nem destino”), no casal estável (“nem dissolúvel, nem indissolúvel”), na regulação da natalidade (“nem quanto mais filhos melhor, nem rejeitar a procriação até a morte (MASIÁ, 2007, p. 29-39).

Com esta mentalidade aberta à bioética e à fé, Masiá pensa num diálogo promissor com uma integração de vários segmentos da sociedade, com o acolhimento das várias contribuições necessárias para os frutos do pensamento moderno, compartilhando além

das fronteiras culturais, sociais, políticas, econômicas e religiosas, tendo uma percepção da dignidade humana. Para este bioeticista, “é preciso combinar ciências e valores humanos”, como dizia, em 1971, o oncologista Potter em seu primeiro livro *Bioética: ponte para o futuro*” (MASIÁ, 2007, p. 53).

Considerações finais

Percorrendo as narrativas de vários tipos de bioéticas e ainda não falamos de todas, percebemos a grande vontade de um diálogo, apesar das diferenças.

Diego Gracia nos lembra de várias questões importantes para que o diálogo bioético aconteça: fundamentação filosófica, abertura, equilíbrio, respeito da fé e secularização, narratividade, hermenêutica etc. Como o título original do seu livro *Pensar a bioética (Como arqueiros ao alvo)*, nos dá oportunidade de fazermos uma hermenêutica, podemos ir além dos “arqueiros ao alvo”, a lança ao ser jogada está em plena liberdade (princípio da autonomia), porém segue seu destino (o alvo), há caminhos a ser trilhados como de diálogos e tolerância, há “metas e desafios” que precisam ser lançados nos vários “guetos” de ideias e posturas políticas, sociais, religiosas e econômicas.

Juan Masiá, com sua leveza na escrita bioética, derruba as muralhas das imposições e seus *Encontros de bioéticas* vão descortinando uma série de tabus religiosos e civis, numa inteligência aberta que redundantemente “abre” horizontes pensados, mas não falados.

Em ambos os autores (Gracia e Masiá), o direito à liberdade de expressão aliado ao direito de pensar e de falar e de refletir fazem dos assuntos bioéticos narrativas cheias de interpretações novas, como diz um versículo da Bíblia: “Eis que faço novas todas as coisas”

E dentre as narrativas bíblicas, à questão de Deus e ao mundo marginalizado, podemos responder lembrando-nos da presença de Jesus que se dá nos lugares e nas pessoas onde ninguém queria estar perto, contagiando seus seguidores e impulsionando-os ao encontro dos esquecidos. É justamente ali que o anúncio do Reino de Deus acontece, que a graça vem visitar, que as sombras se fazem luzes. São experiências que elevam a humanidade de seu caos ideológico e cômodo, tirando da inércia aqueles que esperavam de Jesus privilégios e fama, fazendo de homens sem perspectiva de vida, portadores de esperança.

Jesus, com suas atitudes, mostra a reconstrução dos excluídos que antes estavam fechados ao desespero e à solidão, agora libertados para a convivência. Jesus consegue penetrar no âmago da problemática da exclusão social e chama à vida aqueles que viviam situações de extremo abandono na sociedade. Seu questionamento vai atingir todos os que procuravam dar prioridade à moral dominante e contrariavam o valor da pessoa humana, fazendo-se a voz dos sem vez e sem teto. Este percurso é de uma visão bioética cheia de dignidade e de tolerância, o mesmo percurso que a bioética tem como alvo.

Referências

- ANJOS, M.F. Bioética e teologia: janelas e interpelações. **Perspectiva Teológica**, v. XXXIII, n. 89, p.13-31, Jan./Abr. 2001.
- _____, **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola, 1996.
- BEAUCHAMPT,L.; CHILDRESS,J.F. **Principles of Biomedical Ethics**. New York: Oxford University Press, 1994.
- BINGEMER, M.C.L. **Alteridade e vulnerabilidade**. Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise. São Paulo: Loyola, 1993.
- BOFF,L. **Princípio de compaixão e cuidado**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____, **Saber cuidar**. Ética do humano, compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 2001.
- DINIZ,D.; GUILHEM,D. **Bioética feminista: o resgate político do conceito de vulnerabilidade**. Disponível em < <http://www.cfm.org.br/revista/bio2v7/bioeticafeminista.htm> > Acesso em 05 jun. 2002.
- ENGELHARDT, H.T.J., **Fundamentos de bioética**. São Paulo: Loyola, 1998.
- FERRER,J.J.; ÁLVAREZ, J.C. **Para fundamentar a bioética**. Teorias e paradigmas teóricos na bioética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2005.
- GARRAFA, V.; PESSINI, L. **Bioética: Poder e Injustiça**. São Paulo: Loyola-São Camilo, 2004.
- GRACIA, D. **Fundamentos da Bioética**. Madrid: Eudema, 1989.
- _____, **Pensar a bioética, metas e desafios**. São Paulo: Loyola e São Camilo, 2010.
- _____, Enfoque Geral da Bioética. In: VIDAL, M. **Ética Teológica**. Conceitos Fundamentais. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 385-400.
- MASIÁ, J. **Encontros de bioética, lidar com a vida, cuidar das pessoas**. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____, **Bioética y antropologia**. Madrid: Comillas, 2004.
- POTTER, V.R. Os três estágios da Bioética (The Science of survival. Perspectivas in biology and medicine,1970; Global Bioethics, Michigan State university Press, 1988; e Palestra apresentada em video no IV Congresso Mundial de Bioética, Tóquio, 1998). In: GOLDIM, J. R. **Definição de Bioética**. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/U CPA/gppg/bioet70-88-90.htm>> Acesso em: 10 Jun 2002.
- SEGRE, M.; COHEN, C. **Bioética**. São Paulo: EDUSP, 1999.
- SGRECCIA, E. **Manual de Bioética**. Vol. 1: Fundamentos e ética biomédica. Vol.2: Aspectos médico-sociais. São Paulo: Loyola, 1996 e 1997.
- SINGER, P. **Compêndio de ética**. Madrid: Aliaza, 1995.
- _____. **Ética Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. **Vida Ética**. Os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

A MANIFESTAÇÃO ESPIRITUAL NA CONSCIÊNCIA MORAL

Marcos Vinicius da Costa Meireles*

Resumo: Este artigo se propõe a discutir a manifestação da dimensão espiritual do ser humano na consciência moral tendo como aporte teórico Viktor Frankl. O vienense concebe a pessoa como integralidade articulada, passando a vê-la como ser bio-psico-espiritual. Esta última dimensão, também chamada de noética, agrupa as outras duas e se manifesta através delas, como é o caso da consciência moral (Gewissen). Referida dimensão do ser humano, que se encontra em parte imersa no inconsciente, tem a tarefa de trazer a antecipação espiritual. Noutra termos, a dimensão espiritual busca não o ser que é, mas um ser que ainda não é, ou que deveria ser. Ela busca as possibilidades de realização de uma pessoa autêntica e ética. Tal manifestação é essencial no pensamento frankliano, pois a vida questiona a cada um sobre o seu sentido, portanto, é necessária uma resposta pessoal, que se concretiza com o desvelamento dos sentidos escondidos nas situações. O ser humano não é onisciente ao ponto de saber todas as verdades, muito menos portador de poder para fazer tudo que lhe apraz. Por outro lado, é capacitado pela consciência moral a se lançar singularmente na busca das verdades que lhe conferem sentido. Por essa razão, a consciência dirige-se para algo pessoal, apresentando um “deveria-ser” individual. Não é um ditame abarcado pela “lei geral” que a consciência provê, mas uma prescrição da “lei individual”. É o que Frankl define como um “instinto ético” que se contraporá à razão prática. Desta forma, viver uma vida conscienciosa é, de fato, estar intimamente ligado, ainda que inconscientemente, à espiritualidade.

Palavras-chaves: Consciência Moral. Dimensão Espiritual. Viktor Frankl.

Introdução

A presente comunicação, que trata sobre a manifestação espiritual na consciência moral, baseia-se na obra de Viktor Frankl *A presença ignorada de Deus* (1997). Esse nasceu em 26 de março de 1905, em Viena, e faleceu em 1997. Estudou medicina na Universidade de Viena e se especializou em neurologia e psiquiatria, onde posteriormente, passou a lecionar. Lecionou também na Universidade Internacional da Califórnia, Harvard, Stanford, Dallas e Pittsburgh. Filho de uma família judia, em 1942 foi deportado, com sua esposa e pais para os campos de concentração. Em 1944, Frankl vai para Auschwitz e so-

* Mestrando em Ciência da Religião – Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF); bolsista CAPES; mmfilo09@gmail.com.

mente em 1945 é libertado do holocausto pelo exército norte-americano, porém sua esposa, pais e irmãos morreram nos campos de concentração.

Foi psiquiatra e neurologista, fundador da Terceira Escola Vienense de Psicoterapia, a Logoterapia¹, que tem uma abordagem considerada fenomenológica, existencialista, humanista e teísta (COELHO JUNIOR; MAHFOUD, 2001), buscando compreender a existência através dos fenômenos especificamente humanos, identificados a partir da dimensão noética ou dimensão espiritual, que no seu dinamismo próprio, estimula a uma vivência própria de si. Noutro termos, seu empenho filosófico se caracteriza pelo esforço de compilar e transmitir uma visão mais digna e integral do ser humano com todas as suas dimensões. O ser humano passa a ser concebido como pessoa que transcende o nível psicofísico e imanentista e alça vôo para a dimensão espiritual, encontrando na sua dimensão existencial que é profunda e autêntica o seu próprio ser singular.

1. O inconsciente espiritual Frankliano

A teoria essencial do pensamento de Viktor Frankl é que a necessidade mais elementar do ser humano é o sentido da vida. Sentido este que tem caráter motivacional para lançar o ser humano em uma busca que o torne singular. Para Frankl, os sentidos estão presentes nas situações concretas e cotidianas da vida. O ser humano está colocado diante delas e deve decidir pessoalmente sobre eles. Tal decisão implica num modo próprio de escolha; não é escolher o que os outros escolhem - conformismo, ou o que outros mandam escolher - autoritarismo, mas sim uma escolha de caráter singular, pois o sentido é único e exclusivo a cada pessoa, sendo ela capaz de desvelar o sentido oculto em cada situação, implicando em maior ou menor grau a personalidade e atitude situacional.

A concepção antropológica no pensamento de Frankl é que há uma unidade em meio a uma realidade tridimensional, o ser humano é concebido como bio-psico-espiritual. Tais realidades presentes no ser humano podem ser compreendidas em esfera da facticidade, onde estão presentes o corpo e a psique, e esfera da existência, sendo a primazia da dimensão espiritual. Para desvelar os sentidos ocultos nas situações, o ser humano deve estar em sintonia com sua dimensão espiritual. Esta dimensão de característica inconsciente é considerada a dimensão distintiva do ser humano por conter as possibilidades de uma existência e por motivar a concretude de tais possibilidades. O espiritual não é o lugar de um ser que é, mas de um ser que não é, ou seja, é o lugar de um ser que deveria ser. É o lugar da realização.

Ao conceber o conceito de inconsciente espiritual, Viktor Frankl está superando uma tradição vigente no século XX, advinda de um avanço científico que preconiza a pes-

¹ A logoterapia ou terceira via de psicoterapia de Viena busca uma análise existencial, e por sua vez, uma abordagem antropológica centrada no princípio motivacional da vontade de sentido. É um método terapêutico específico para o tratamento do “vazio existencial” e das neuroses noogênicas.

soa dentro dos moldes positivistas, sendo esta concebida, impulsionada e determinada pelo seu aparelho psíquico. Tal visão objetiva tira da pessoa seus aspectos subjetivos. Com isso a integralidade antropológica é reduzida em uma operação corpo-mente e cuja realidade inconsciente é pertencente aos instintos e repressões.

A análise existencial de Frankl apresenta um novo conceito de ser humano. O inconsciente espiritual é ampliado, pois não é lugar apenas de uma instintividade e repressões, mas da essência². “Em lugar do automatismo do aparelho psíquico, preconiza a autonomia da existência espiritual” (FRANKL, 1997, p.15). Com isto, o inconsciente não é apenas o lugar de uma profundidade instintiva, mas de uma real profundidade: a espiritual. A análise existencial ressalta uma característica que a filosofia contemporânea utiliza e que ocupa um lugar de destaque na logoterapia – a existência, cuja essência mais profunda é a de ser responsável. A ampliação do inconsciente destaca no ser humano a sua singularidade e autonomia de decidir sobre si e sobre as coisas, “é daí que brotam as inspirações artísticas, a religiosidade, as crenças e as intuições que possibilitam o livre arbítrio” (FABRY, 1984, p. 51).

Ser responsável é responder à pergunta que a vida lhe faz sobre a existência e que carece ser com sentido. O ser humano responde, pois não é ele que inquirir sobre o sentido da vida, mas é o próprio interrogado e quem deve responder. Resposta esta que não tem característica retórica, mas de concretude. O ser humano através dos atos responde sobre o sentido. Com isso, ressalta-se a singularidade, sendo que o sentido é diverso em possibilidades, mas único a cada pessoa, pois apenas ela própria pode assumir uma atitude perante algo ou alguém. As respostas são as atitudes dadas, isto é, a responsabilidade assumida no aqui e agora de cada situação.

Nessa constituição de ser bio-psico-espiritual, a pessoa tem o psicofísico, mas não tem a si, ele é si mesmo. O psicofísico é parte de sua constituição, mas não de sua determinação; o que define o ser humano como pessoa é uma vivência calcada na espiritualidade que primeiramente é inconsciente. “A verdadeira ‘pessoa profunda’, ou seja, o espiritual-existencial em sua dimensão profunda, é sempre inconsciente. Isto significa que a ‘pessoa profunda’ não é apenas facultativamente, mas obrigatoriamente, inconsciente” (FRANKL, 1997, p. 32).

No hiato ontológico entre a facticidade e a existência, o corpo e a psique isoladamente não são capazes de auxiliar na escolha das atitudes a serem assumidas, pois possuem relação com o fato e não com a existência propriamente. Isso faz com que se possa concluir que as atitudes responsáveis brotam do espiritual, pois a verdadeira pessoa não é apenas a que decide, mas também a que é separado. Ser pessoa significa necessariamente ser indivíduo.

² Entendido como condição de possibilidade, fundamento de possibilitação.

Como tal, porém, está sempre centrado, centrado em torno do meio, em torno de seu próprio centro. O que porém, se encontra neste centro? O que preenche este meio? Lembremo-nos daquela definição de Max Scheler sobre a pessoa: ele a compreende como detentora, mas também como “centro”, de atos espirituais. Sendo, porém, a pessoa aquela da qual se originam os atos espirituais, ela também constitui o centro espiritual em torno da qual se agrupa o psicofísico (FRANKL, 1997, p. 20).

Tal centro por ser uma realidade de possibilidades e que ainda não se concretizou; é uma ‘realidade de execução’, pois só pode ser executada como resposta às necessidades da vida, sendo também irracional por sua característica inconsciente e pré-lógica, pois só posteriormente a entendemos. Tal realidade de execução manifesta-se através da consciência e da responsabilidade. Duas realidades ontológicas que se apresentam como fenômenos primários por serem próprias da pessoa-espiritual em uma vivência existencial. Realidades que sempre estiveram contidas no ser humano, mas que necessitam de uma escolha em assumi-las.

O ser humano tem a tarefa de desvelar o sentido presente nas situações, pois a necessidade de sentido é a mais elementar das necessidades e a consciência tem a capacidade de “farejar” no aqui e agora de cada situação este significado específico. A consciência tem a tarefa de formular ao indivíduo a possibilidade de realizar concretamente em cada situação os valores (PETER, 2005).

Sentido só precisa, mas também pode ser encontrado, e na busca pelo mesmo é a consciência que orienta a pessoa. Em síntese a consciência é um órgão de sentido. Ela poderia ser definida como a capacidade de procurar e descobrir o sentido único e exclusivo oculto em cada situação (FRANKL, 1997, p. 68).

Para Frankl, a consciência possui duas realidades: em nível ôntico é a consciência³ em sua realidade como “órgão de sentido”, e anterior a esta realidade, como fenômeno primário, em nível ontológico está a que procuramos perscrutar, a consciência moral⁴. Não é a consideração de duas consciências, mas uma única com realidades distintas, pois a consciência nasce da dimensão existencial e apenas em parte é consciente.

Na verdade, também aquilo que chamamos de consciência se estende até uma profundidade inconsciente, isto é, tem suas origens num fundo inconsciente: justamente as grandes e autênticas (existencialmente autênticas) decisões na existência humana ocorrem sempre de maneira irrefletida e, portanto inconsciente. Na sua origem, a consciência está imersa no inconsciente (FRANKL, 1997, p. 26).

2. A consciência moral

No processo de construção da pessoa, em conformidade com seu modo de ser mais próprio, presente na dimensão espiritual, a consciência desempenha papel essencial.

³ Bewusstsein nota p. 23

⁴ Gewissen

al. Esta atua na existência mostrando as possibilidades de realização e auxiliando para que tais escolhas sejam realizadas. Em sua dupla realidade, a consciência é consciente e inconsciente, ôntica e ontológica, possuindo funções distintas, mas em vista da integralidade da pessoa em seu processo de tornar-se si mesmo.

A consciência (Bewusstsein) torna-se acessível um ser que é (Seindes), a consciência moral (Gewissen), ao contrário, não um ser que é, mas ser que ainda não é, ou seja, um ser que deveria ser (Sein-sollendes). Este ser que deveria ser não é, portanto, real, mas algo que ainda precisa tornar-se real; não é real, mas meramente possível (embora, num sentido mais elevado, esta simples possibilidade representa novamente uma necessidade) (FRANKL, 1997, p. 27).

A vivência existencial, partindo de uma simples possibilidade que o espiritual indica à uma necessidade de realização para que a vida seja vivida com sentido, é concebida na perspectiva de Frankl, dentro de uma dinâmica dos fenômenos primários. É o dinamismo entre ser-responsável e ser-consciencioso. Tais realidades são inerentes, pois o ser humano é incondicionalmente um ser que decide e cuja força de decisão encontra-se enraizada na sua profundidade espiritual, lugar do ser possível.

O ser-que-deveria-ser encontra-se em uma inconsciência, não podendo acontecer se primeiramente não for antecipado pelo espiritual, que é inconsciente por conter um projeto, a possibilidade do existir, que pode se tornar real pela atitude assumida, mas que anteriormente lhe é antecipada pela consciência moral. Tal antecipação no pensamento de Frankl recebe o nome de intuição. É considerada a própria voz da transcendência. A consciência moral possui, portanto, uma função essencialmente intuitiva de apresentar um ser possível que se tornará a necessidade de um ser real.

A autêntica consciência, a que Frankl apresenta, não é a que se herda dos pais, da religião ou da sociedade em que se está engajado. Esse fenômeno especificamente humano deve ser levado a sério. É necessário “ouvir” a consciência, se se deseja uma autenticidade na vida. É necessário estar atento aos apontamentos que a consciência fornece perante as situações. “Responder à voz” da consciência é uma atitude de não passividade perante os apontamentos que ela fornece, é tomar atitudes perante as situações, é confiar na intuição, para que possa se realizar a pessoa profunda-espiritual (MEIRELES, 2011, p. 34).

É por estar imersa no espiritual que tal consciência apresenta-se como a voz da profundidade que diz na singularidade. Como num ato de visão, a consciência percebe na realidade a qual a pessoa está inserida, o sentido existencial que necessita ser desvelado e assumido. Neste sentido, a consciência ética (*Ethos*) é primeiramente irracional, e só posteriormente racionalizável.

Ao procurar exemplificar o processo de intuição da consciência moral, Frankl apresenta um fenômeno análogo, o amor. O *eros* é igualmente irracional e intuitivo, pois percebe um ser que não é, mas que poderia ser onde com isso se descobre valores na pessoa que se ama. “Somente o amor, somente ele, é capaz de ver a pessoa na sua singularidade, como indivíduo absoluto que é. Neste sentido, o amor possui importante função cognitiva” (FRANKL, 1997, p. 29).

Neste sentido, a consciência moral com característica essencialmente intuitiva é considerada por Frankl como irracional, por não ser completamente racionalizável em sua realidade de execução, da mesma forma que todo chamado 'exame de consciência' só é concebível *a posteriori*. Também é pré-logicamente por ser ontologicamente uma pré-compreensão do ser e pré-moral por ser anterior a qualquer moral explícita. Sendo a consciência moral, portanto, inescrutável e apenas exequível. Destarte, a moral não é algo externo ao ser humano, mas intrínseco a ele, sendo a consciência moral responsável por intuir esse neste modo de ser, estando ela inserida nesta realidade inconsciente.

A moral se efetiva sempre de um modo concreto em um ser que se encontra diante de uma situação a qual o impele a antecipar intuitivamente o ser-que-deveria-ser percebido pela consciência moral como um ser possível, o qual anseia sua realização numa posterioridade (MOREIRA; ABRE; OLIVEIRA, 2006, p. 631).

3. A vivência espiritual

A consciência (*Gewissin*) conduz o ser humano a uma vivência existencialmente moral. Tal vivência surge por meio da antecipação espiritual como expressão de possibilidade, que ao confrontar-se com as situações se transforma em necessidade de realização. A atitude essencialmente humana é a livre e responsável escolha. O ser humano é livre para trabalhar a favor ou contra suas intuições espirituais. Experimentar a realização concedida pela dimensão espiritual é entrar em uma compreensão pré-moral dos valores humano, anterior à conduta e ao ato moral que será experienciado.

A moral não é uma exigência externa que ressoa sobre o homem e o constitui como um ser moral, mas exatamente o oposto: uma exigência proveniente de sua interioridade espiritual orientada para fora, para além de sua existência, para uma experiência que o transcende, pois o humano é a busca de sentido que se faz no enlaçamento com o outro. (FRANKL, 1978, p. 32).

A vivência segundo a consciência moral está assentada em uma existência espiritual, que segundo Frankl, levando-a às últimas consequências, culminará com o que ele define como transcendência da consciência. Esta não tem uma voz que diz na singularidade, ela é a própria voz da transcendência. "Somente o caráter transcendente da consciência faz com que possamos compreender o homem, e especialmente sua reponsabilidade num sentido mais profundo" (FRANKL, 1997, p. 41).

Segundo Frankl, a voz da transcendência que é a consciência moral, não provém do ser humano, pois a consciência como um fato psicológico imanente remete por si mesma a uma transcendência. Não se sabe a origem desta instância extra-humana a qual a consciência moral se dirige, mas é possível afirmar que é de caráter pessoal levando cada pessoa a uma reprodução ou imagem fiel de si.

É justamente tarefa da consciência revelar ao ser humano "aquele único necessário", o que é sempre algo exclusivo. Trata-se daquela possibilidade única e exclusiva de uma

pessoa concreta numa situação concreta, possibilidade à qual Max Scheler quis se referir com o conceito de ‘valores de situação’. Refere-se, portanto, a algo absolutamente individual, a um ‘deveria ser’ individual que não pode ser abarcado por nenhuma ‘lei geral’ (FRANKL, 1997, p. 27).

Assim sendo, a moralidade sempre se manifesta sobre a face de uma escolha a qual Frankl (1992) diz ter origem no inconsciente. A moral está entretecida a uma profundidade espiritual e se expressa como resposta – atitude diante das situações. É uma moral que não deve ser entendida no molde pragmático kantiano, pois como já dito, não é um conhecimento *a priori* e nem uma moral com pretensão universal. Ao contrário de uma lei universal que rege em caráter genérico e esquemático como nos animais, por meio do seu instinto vital, o ser humano é guiado por um instinto ético, cuja eficácia deste é garantida por dirigir o ser humano na singularidade que lhe é própria e concreta.

Assim uma vida a partir da consciência é sempre uma vida absolutamente pessoal dirigida a uma situação absolutamente concreta, àquilo que possa importar em nossa existência única e individual: a consciência considera sempre o “aqui” (Da) concreto do meu ser (Sein) pessoal. (FRANKL, 1997, p. 28).

O ser humano para Frankl não é um ser condicionado pela cultura, sociedade ou pelo seu aparelho psíquico, ao contrário, é um ser incondicionado e por isso é um ser ético, pois suas atitudes não estão pautadas em obrigações externas, mas em uma necessidade que lhe é interna. A transcendência faz parte da constituição de ser pessoa e desta forma ele está sempre se orientando para qualquer coisa ou qualquer um diverso dele próprio, seja um sentido que se possa realizar, outro ser humano a encontrar e amar, uma causa à qual se consagra ou um Totalmente Outro em quem crê.

A manifestação espiritual na consciência moral tem por princípio dirigir a conduta humana, cuja finalidade é à satisfação do ser humano, sendo esta, não um fim em si mesmo, mas uma orientação a uma vivência alteritária, pois “o homem realiza-se não se preocupando com o realizar-se, mas esquecendo-se de si mesmo e dando-se, descuidando-se de si e concretamente seus pensamentos para além de si” (FRANKL, 2005, p. 29).

Conclusão

Assim se percebe que a consciência moral, ou melhor, a voz da transcendência, diz ao ser humano em vista de uma vivência singular no mundo. Na sua função essencialmente intuitiva, a consciência tem a tarefa de desvelar ao ser humano aquele ‘único necessário’. Ela conduz a uma transformação do meramente possível a uma necessidade de tornar-se concreto. É expressão do interior que plasma o exterior. Desta forma, uma vivência moral é uma vivência espiritual, não um impulso determinista da atividade psíquica, mas uma intencionalidade da existência humana.

A dimensão distintiva do ser humano aponta para uma direção que ultrapassa o existir pessoal em vista de uma alteridade. Não sendo um ditame genérico o que a consci-

ência provê, mas uma prescrição da lei individual. Logo, a moral não é algo externo ao ser humano, mas intrínseco a ele, mais ainda, é uma capacidade que lhe possibilita tornar-se autêntico.

A autotranscendência é uma capacidade ontológica do ser humano que ressalta a sua busca por sentido, ultrapassando os limites psíquicos e biológicos em direção à existência. Ao aceitar as intuições, o ser humano pode elaborar com sua consciência um diálogo, podendo atribuir a este diálogo uma característica de experiência religiosa. Não procuramos desenvolver este ponto nesta comunicação, mas fazemos questão de apontar uma abordagem deísta no pensamento de Frankl.

Resta concluir que a dimensão existencial-espiritual está em todos. Depende do ser humano perceber, aceitar e viver essa dimensão, como uma manifestação espontânea, que faz no amor ou na dor, a consciência encontrar novas formas de ser, criar e conviver livre e respeitosamente. Essa força espiritual leva-o a enfrentar os problemas da existência, descobrindo um por que viver enquanto a vida pulsa.

Referências

FABRY, Joseph B. **A busca do significado**: Viktor Frankl, Logoterapia e vida. 4.ed. São Paulo: ECE, 1984.

FRANKL, Viktor E. **A presença ignorada de Deus**. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. **Um sentido para a vida**: psicoterapia e humanismo. Aparecida: Idéias e Letras, 2005.

COELHO JUNIOR, Achilles Gonçalves; MAHFOUD, Miguel. As dimensões espiritual e religiosa da experiência humana: distinções e inter-relações na obra de Viktor Frankl. **Psicol. USP**, São Paulo, v. 12, n. 2, 2001. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642001000200006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 10 mar. 2013.

MEIRELES, Marcos Vinícius da Costa. **A existência autêntica**: uma busca na dimensão espiritual do ser humano. 2011. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) – Faculdade São Luiz, Brusque, SC, 2011.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; ABREU, Anderson Kerley Chaves; OLIVEIRA, Marina Clemente de Oliveira. Moralidade e sociabilidade em Frankl: um norte para superação da violência. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 11, n. 3, p. 633 (627-635), (set./dez.) 2006.

PETER, Ricardo. **Viktor Frankl**: a antropologia como terapia. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

TEOLOGIA MORAL E BIOÉTICA - UMA PRESENÇA DA ÉTICA TEOLÓGICA PARA O DEBATE BIOÉTICO SECULAR

Marcelo Antonio da Silva*

Resumo: *A partir do caráter interdisciplinar da Bioética se torna possível um diálogo e interação com a Teologia Moral que, com sua diversidade epistemológica contribuirá para o debate bioético secular. Uma compreensão correta da função da fé na reflexão ética pode ajudar, no âmbito das sociedades atuais, a fazer uma interface entre as duas disciplinas. Tanto a Teologia Moral quanto a Bioética têm o valor da vida como o mais fundamental dentre os direitos humanos. Para tanto, ambas as disciplinas caminham na mesma direção, no sentido de fazer com que o serviço à vida humana esteja no centro das discussões de modo a tornar este bem inalienável do ser humano respeitado em todas as suas manifestações. De um lado, temos a Teologia Moral, que busca fazer isso através da contribuição que oferece ao interpretar a vida nas várias dimensões humanas, física, psíquica, espiritual, social e moral, ou seja, vendo o ser humano como um todo unitário. De outro, temos a Bioética que propõe, com seus princípios e referenciais, uma reflexão crítica e um juízo de valores, procurando salvaguardar os direitos fundamentais do ser humano quando este se encontra em situações de risco diante dos avanços da ciência e da tecnologia, no momento em que o homem intervém sobre o próprio homem.*

Palavras-chave: *Teologia Moral. Bioética. Epistemologia. Ciência. Tecnologia.*

Teologia moral e bioética - uma presença da ética teológica para o debate bioético secular

A partir do caráter racional da realidade, que exige um discurso argumentativo e supõe que a moralidade está de acordo com a razão, os teólogos da moral autônoma em contexto cristão segundo Auer (apud COUTINHO, 2005. p. 209 e 210) argumentam que não é tarefa da fé fornecer normas materiais concretas, mas estabelecer um horizonte de sentido para um agir ético autônomo. A recepção do conceito de autonomia na reflexão ético-teológica por esses teólogos não pretende colocar o homem numa posição oposta ou alternativa a Deus, mas acentuar o papel da razão humana como lugar da percepção e obrigação das exigências morais.

*Mestre e doutorando em Bioética pelo Centro Universitário São Camilo; Pós Graduação em Bioética pela PUC-Rio de Janeiro; Bacharelado em Teologia e Licenciatura Plena em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção; Professor de Bioética do Instituto Superior de Filosofia e Ciências Religiosas São Boaventura.

Fazendo uma análise filosófica sobre os avanços das ciências biológicas, Oliveira (apud PATRÃO, 2005. p. 228), demonstra como seria uma pretensão insustentável “monopolizar a racionalidade humana”, dentro do saber empírico, quando de fato temos a necessidade de lidar com dimensões “que não são fenômenos empíricos, mas estruturas não-temporais”, e que, portanto, requerem um tipo de saber adequado para estudá-las.

É neste ponto que se torna possível argumentar sobre o papel da Teologia no debate Bioético. A Teologia como um tipo de saber, tem uma racionalidade própria e enquanto ‘ciência humana’ é de tipo hermenêutico trazendo uma contribuição específica ao buscar a interpretação da vida nas dimensões espirituais do ser humano e ao considerar a vida para além do tempo. Isto coloca a teologia, ao menos em termos gerais como uma importante parceira para a construção da bioética.

Segundo Sgreccia (apud BENTO, 2005), seria inoportuno e sem utilidade para a própria fé negar a legitimidade e a necessidade de uma reflexão racional e filosófica sobre a vida humana e, por isso, também sobre a licitude das intervenções sobre o homem por parte do médico e do biólogo. A vida humana é, em primeiro lugar, um valor natural, racionalmente conhecido por todos aqueles que fazem uso da razão; o valor da pessoa humana torna-se precioso pela Graça e pelo dom do Espírito Santo, mas não cessa de ser para todos, crentes ou não, um valor intangível. É portanto, contrário à tradição da Igreja negar o valor da razão e a legitimidade da ética racional, também chamada de natural.

A própria Igreja Católica condenou através dos séculos toda posição fideísta que tirasse da razão e da inteligência seu peso e seu valor, e isso com o mesmo vigor com que condenou as heresias no terreno das verdades reveladas; a Igreja defendeu, mais que tudo, o princípio de harmonia entre ciência e fé, entre razão e Revelação: uma harmonia nem sempre fácil e imediata, quer pela fraqueza da mente humana, quer pelas pressões ideológicas, quer pela dificuldade intrínseca dos problemas.

O diálogo entre ciência e fé só se dará se houver a intermediação da razão, que é a referência comum para uma e outra. Daí é que nasceu a exigência de uma reflexão filosófico-moral também no campo médico e biológico.

Sgreccia (apud BENTO, 2005) propõe a possibilidade da existência de uma ética puramente racional, “laica”, a ponto de poder prescindir da afirmação da existência de um Absoluto, ou se, justamente por força da ética fundada em valores naturais, racionalmente, não se deve descobrir dentro desses valores, sobretudo como garantia do valor-pessoa, a existência de um Absoluto. Esta vinculação entre a ética racional – que se fundamenta na metafísica e, a partir da afirmação do valor-pessoa chega à afirmação da existência de Deus – e a Revelação cristã favorece o diálogo entre a razão e a Revelação, entre a ciência e a fé.

A Bioética, segundo Sgreccia, deverá ser uma ética racional que, a partir da descrição do fato científico, biológico e médico, analise racionalmente a licitude da intervenção do homem sobre o homem. Esta reflexão ética tem o seu polo imediato de referência na pessoa humana e em seu valor transcendente, e sua referência última em Deus, que é

Valor Absoluto. Nesta linha é necessário e normal o confronto com a Revelação cristã e é também proveitoso o confronto com as concepções filosóficas correntes. Essa reflexão ética abraça o amplo campo da experimentação biológica e do exercício da medicina e se concretiza no exame de muitos casos concretos.

Sabe-se que no caráter essencial da Bioética há a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade, isto é, ela não exclui nenhuma disciplina e nem exige perda de identidade disciplinar dos participantes.

Existe o pressuposto que diz ser compatível uma concepção secular e pluralista da Bioética com a presença da reflexão teológica num debate. Portanto, é preciso descobrir o lugar da Igreja Católica e sua ética teológica dentro do conjunto das focagens possíveis no debate Bioético, caracterizando o contributo específico da Teologia neste debate multidisciplinar.

Este caráter interdisciplinar ou multidisciplinar, sobretudo transdisciplinar da Bioética, favorece o diálogo como elemento necessário no processo de reflexão. O Papa JOÃO PAULO II (2003), na Carta Encíclica *Evangelium Vitae*, pronunciando contra o relativismo moral das sociedades modernas, considera a Bioética como um lugar significativo de diálogo entre as diversas concepções filosóficas e teológicas.

O diálogo, portanto, não é simples oportunidade de confronto, mas, sobretudo um processo pelo qual os diversos intervenientes podem assimilar a argumentação dos outros e integrar na própria reflexão a metodologia das outras partes. Trata-se da possibilidade de um diálogo aberto, interdisciplinar, sistemático e eticamente plural. A Bioética com isso é não somente o encontro de sistemas morais diversos, mas ainda o encontro de epistemologias e metodologias distintas. Este é o caráter da transdisciplinaridade da Bioética que dá possibilidade para uma mútua colaboração com a Teologia Moral.

Para Fabri dos Anjos (apud PATRÃO, 2005. p. 227 e 228) a diversidade epistemológica das ciências e de seus correspondentes discursos justifica a distinção quanto à especificidade dos discursos. Mas tal diversidade não impede uma interlocução entre eles; ao contrário esta diversidade é exatamente valorizada hoje em Bioética como diálogo interdisciplinar. A presença teológica não deve, no entanto, retirar à ética aquela capacidade comunicativa que deve ter qualquer discurso realizado em ambientes plurais. Deve haver uma interação entre fé e moral, entre teologia e ética, para verificarmos se, e em que condições, é legítima uma reflexão teológica da bioética e uma presença da ética teológica no debate bioético secular. Uma compreensão correta da função da fé na reflexão ética pode ajudar, no âmbito das sociedades atuais, a fazer uma interface entre Teologia Moral e Bioética.

O Pluralismo, presente nas sociedades democráticas, não significa em nossa compreensão, sincretismo. É preciso manter sempre a identidade disciplinar, diante das diferentes ideologias, crenças, convicções e culturas. Segundo Fabri cresce ainda a consciência de que as realidades são por demais complexas para serem compreendidas por uma só forma de saber isoladamente. Diz ele, citando Bachelard (apud PATRÃO, 2005. p. 227 e

228), que um “novo espírito científico”, exige “essencialmente uma retificação do saber, um alargamento dos quadros de conhecimento”. Então, a pluralidade de percepções, neste caso, se torna uma riqueza e a multidisciplinaridade uma necessidade. Sem o que, não se pode falar em Bioética, nem de uma possível interface com a Teologia Moral.

Na Encíclica *Evangelium Vitae*, JOÃO PAULO, PAPA, II (2003, n. 5), diz que:

A presente Encíclica fruto da colaboração do Episcopado de cada país do mundo, quer ser uma reafirmação do valor da vida humana e da sua inviolabilidade, e, conjuntamente, um ardente apelo dirigido em nome de Deus a todos e cada um: *respeita, defende, ama e serve a vida, cada vida humana!* Unicamente por esta estrada, encontrarás justiça, progresso, verdadeira liberdade, paz e felicidade!

A dignidade de criatura que existe em cada ser humano é o dado fundamental da antropologia cristã. Este fato é importante porque diferencia a pessoa humana dos outros seres criados. No pensamento cristão, o ser humano é uma criatura única e não repetível, de uma riqueza imensa, de particular beleza capaz de amizade para com todos, digna de respeito em qualquer situação. Este pensamento leva à conclusão de que a pessoa humana nunca seja um meio, mas sempre um fim em si mesma.

Na Encíclica *Redemptor Hominis* de 1979, o Papa João Paulo II (2003, n. 14), reflete que a pessoa humana apresenta-se como uma “unidade fundamental” e traz dentro de si toda uma experiência que vai sendo ‘construída’ e ‘atuada’ ao longo de toda a sua existência. Diz que: “o homem que, segundo a interior abertura do seu espírito, e conjuntamente a tantas e tão diversas necessidades do seu corpo e da sua existência temporal, escreve esta sua história pessoal”.

A sacralidade da vida humana a torna inviolável, descartando toda e qualquer instrumentalização da pessoa, segundo a reflexão da Teologia Moral. A vida humana, já na sua dimensão biológica, é a condição de tudo o que é humano, portanto da vida espiritual, da história e da existência concreta da pessoa humana. A convicção da dignidade, do valor e da autonomia da pessoa, representa um dos elementos qualitativos da proposta antropológica cristã.

Segundo o Papa João Paulo II (1987), na Instrução *Donum Vitae*, não se pede que um embrião faça o que faz uma pessoa adulta. É na amplitude deste contexto que se fundamenta o argumento sobre a sacralidade da vida humana. Desde o momento da concepção, a vida de todo ser humano deve ser respeitada de modo absoluto, porque o homem é, na terra, a única criatura que Deus ‘quis por si mesma e sua alma espiritual é imediatamente criada’ por Deus. Assim, todo seu ser traz a imagem do Criador. A vida humana, nesta perspectiva é muito mais do que aquilo que o sujeito faz e exprime, seu valor está no fato que cada vida humana está íntima e ultimamente ligada em Deus. O valor e a inviolabilidade da vida humana se fundamentam justamente na relação do homem com Deus.

O coração da Teologia moral, segundo a encíclica *Evangelium Vitae* de João Paulo II (2003, n. 60, p. 537), está, portanto, na sacralidade da vida humana: “a vida humana é

sagrada porque desde o seu início comporta a *ação criadora de Deus* e permanece para sempre em uma relação especial com o Criador, seu único fim”. O respeito a toda criatura humana, em qualquer momento de sua existência, desde a concepção até a morte, é um imperativo fundamental. O valor de cada vida humana é independente daquilo que ela pode oferecer. Este valor é intrínseco e inalienável. Vemos ainda, na Instrução *Donum Vitae*, que a vida física, pela qual tem início a caminhada humana no mundo, certamente não esgota em si todo o valor da pessoa, nem representa o bem supremo do homem que é chamado à eternidade. Todavia, de certo modo, ela constitui o valor ‘fundamental’, exatamente porque sobre a vida física fundamentam-se e desenvolvem-se todos os outros valores da pessoa. A inviolabilidade do direito do ser humano inocente à vida, ‘desde o momento da concepção até a morte’, é um sinal e uma exigência da inviolabilidade mesma da pessoa à qual o Criador concedeu o dom da vida.

Na encíclica *Evangelium Vitae*, JOÃO PAULO II (2003, n.42, p. 522), acenando à primeira página do Gênesis ressalta a responsabilidade do homem pela vida humana: “Defender e promover, venerar e amar a vida é tarefa que Deus confia a cada homem, ao chamá-lo, enquanto sua imagem viva, a participar no domínio que ele tem sobre o mundo: cresci e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra... (Gn 1,28).” Salienta ainda que a pessoa que participa do governo de Deus exerce um serviço em Seu nome, por isso, afirma que “o domínio conferido ao homem pelo Criador não é um poder absoluto, nem se pode falar de liberdade de *usar e abusar*, ou de dispor das coisas como melhor agrade”. Há ainda, a limitação imposta pelo Criador, desde o princípio, e expressa simbolicamente com a proibição de *comer o fruto da árvore* (cf Gn 2,16-17), mostrando com suficiente clareza que, nas relações com a natureza visível, nós estamos submetidos a leis, não só biológicas, mas também morais, que não podem impunemente ser transgredidas.

Portanto, a soberania humana não existe sem limites. Na encíclica *Redemptoris Hominis* de 1979, JOÃO PAULO II (2003, p. 21) escreve que é preciso que o homem de hoje se convença que o sentido essencial desta ‘realidade e deste domínio’ do homem sobre o mundo visível, que lhe foi confiado como tarefa pelo próprio Criador, consiste na prioridade da ética sobre a técnica, no primado da pessoa sobre as coisas. O homem não tem, assim, disponibilidade direta sobre a vida humana seja a própria ou a de outrem. Essa é somente confiada à sua administração responsável; essa é para ele um bem do qual é depositário e do qual deverá prestar contas a Deus.

Para DURANT (2003), o princípio de respeito pela vida, defendido principalmente no mandamento de não matar, exprime, no mínimo, que a vida humana é um valor importante. O aspecto negativo do mandamento vem promovido na promessa de dar a vida pelo outro em função do seu valor. Mas, o autor pergunta: até que ponto o homem da pós-modernidade, o homem das ciências biológicas está entendendo a vida humana como valor? A nosso ver, este é um aspecto no qual a Bioética pode vir a desempenhar um papel de resgate do valor inalienável da vida humana.

Há ainda um outro elemento importante valorizado por João Paulo II, na *Evangelium Vitae* quando diz que:

uma participação do homem no domínio de Deus manifesta-se também na *específica responsabilidade* que lhe está confiada *no tocante à vida propriamente humana*. Essa responsabilidade atinge o auge na doação da vida, *através da geração* por obra do homem e da mulher no matrimônio. (JOÃO PAULO II, 2003, n. 43, p. 523).

Uma vez realçada a missão específica dos pais, na mesma encíclica, ainda no n. 43, João Paulo II acrescenta que “*a obrigação de acolher e servir a vida compete a todos e deve manifestar-se*, sobretudo a favor da vida em condições de maior fragilidade”. Na visão secular, ser senhor da vida é ser dono, porém na visão cristã é estar a serviço da vida.

Para além do respeito à vida humana, há ainda um apelo ao respeito à vida nas suas mais diversas manifestações. Com relação à ordem da natureza e a responsabilidade do homem na atual crise ecológica, João Paulo II, (2003, n.37, p. 401) escreve *na Centesimus Annus*:

O homem, tomado mais pelo desejo do ter e do prazer, do que pelo de ser e de crescer, consome de maneira excessiva e desordenada os recursos da terra e da sua própria vida. Na raiz da destruição insensata do ambiente natural, há um erro antropológico, infelizmente muito espalhado no nosso tempo [...]. Em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação, o homem substitui-se a Deus, e deste modo acaba por provocar a revolta da natureza, mais tiranizada que governada por ele.

O homem pode agir no mundo, mas com sabedoria, prudência e amor de tal modo que respeite e ajude a natureza no seu equilíbrio.

Considerações finais

Das diversas contribuições que a presença da ética teológica oferece para o debate bioético secular, destacamos os ensinamentos provenientes das três encíclicas: *Humanae Vitae* (1968), *Donum Vitae* (1987) e *Evangelium Vitae* (1995), além das várias outras manifestações da Igreja Católica, onde o valor e a dignidade da vida humana são apresentados como um direito inalienável do ser humano.

Com o progresso cada vez mais acelerado da ciência e da biomedicina, há o risco da entrada de um pragmatismo científico e biomédico, onde a ausência de obrigações absolutas, como imperativos da consciência baseados em valores objetivos e universais obrigatórios podem deslocar o valor supremo da vida para a qualidade de vida ou para o bem-estar dos indivíduos apenas.

Neste quadro da realidade, quando chega-se a uma moral comum mínima, se faz necessária a presença da ética teológica no debate bioético secular para que, ambas as disciplinas que preconizam o serviço à vida humana, caminhem em busca de respostas que evoquem valores objetivos universais e imutáveis, baseados na pessoa humana, onde o homem é visto na sua totalidade e radicalidade, levando em conta o seu valor supremo e último.

Assim, a Teologia Moral e a Bioética, mesmo esta última desvinculada de qualquer profissão religiosa, estão de comum acordo quando dizem que, uma razão bem formada e livre de preconceitos ideológicos ou culturais, entende com relativa facilidade que a vida física concreta é o valor ético fundamental sobre o qual se apoiam todos os outros; é como a pedra angular sobre a qual todo o edifício é construído e consolidado. E a partir dessa premissa, se dá o serviço à vida humana na sua integralidade.

Entendemos, por fim, que estas disciplinas têm como objetivo comum não determinar normas de conduta que assinalam como se deve agir, mas centram o interesse em mostrar o tipo e a qualidade das ações capazes de levar a pessoa a realizar-se como tal. E estão em comum acordo de que qualquer ação, científica ou médica, que destrua ou cause danos físicos ou morais à vida humana concreta é automaticamente deslegitimada por si mesma.

Referências

- BENTO, LUIS ANTONIO. **Ética e ciência biomédica** – contribuição ético-teológica para a pesquisa envolvendo seres humanos no Brasil, 2005. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universitas Lateranensis, Roma, Accademia Alfonsiana, 474 p.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II. **Constituições, Decretos, Declarações**, 22. ed., Petrópolis, Ed. Vozes, 1991. 743 p.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Instrução Donum vitae**, - Sobre o Respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação - respostas a algumas questões atuais, 1987. Em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_po.html. Acesso em abril 2013
- COUTINHO, V. **Bioética e teologia: que paradigma de interação?** Portugal: Gráfica de Coimbra, 2005, 435 p.
- DÍAZ, C. Persona In: **10 palabras clave en ética de las profesiones**. Navarra: Estella, 2000, 302 p.
- DURANT, G. **Introdução geral à bioética** – história, conceitos e instrumentos, São Paulo: Loyola, 2003. 431 p.
- JOÃO PAULO. PP. II. **Encíclicas**: edição comemorativa do jubileu de prata do pontificado 1978 – 2003. 3. ed. São Paulo: LTR, 2003. 728 p.
- LALONDE, M. Qual bioética? In: **LEXICON** – Pontifício Conselho para a Família: termos ambíguos e discutidos sobre família, vida e questões éticas. São Paulo: Ed. Salesianas, 2007. p. 797 a 816.
- PATRÃO, M.; LIMA, M. (Orgs). **Bioética ou bioéticas**: na evolução das sociedades. Coimbra: Edição Luso-Brasileira, Gráfica de Coimbra 2 Publicações, Ltda; Centro Universitário São Camilo, 2005. 387 p.

FT 2: RELIGIÃO, ECOLOGIA E CIDADANIA PLANETÁRIA

Coordenadores: Prof. Dr. Afonso Murad – FAJE, MG;
Prof. Dr. Pedro A. Ribeiro de Oliveira – PUC Minas, MG

Ementa: O GT visa dar continuidade ao trabalho realizado em 2011 e 2012, 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 consciência ecológica e a cidadania planetária.

DIREITOS DA TERRA, *BEM-VIVER* E SUPERAÇÃO DO *ESPECISMO*: INCIDÊNCIAS NO CRISTIANISMO

Pedro A. Ribeiro de Oliveira*

Resumo: *A Carta da Terra levou o debate sobre consciência planetária do restrito âmbito de ambientalistas e pensadores/las para o público externo à academia. Embora esse público ainda seja pequeno, é certo que o tema tem-se desdobrado em várias questões que atingem um número cada vez maior de pessoas, muitas delas com forte marca cristã. Tendo presente a tradição antropocêntrica do cristianismo, cabe perguntar sobre as incidências dessas três dessas questões – Direitos da Terra, Bem-viver e especismo – na concepção cristã. Cabe então uma pergunta sobre os pontos de resistência e de aceitação.*

Palavras-chaves: *Direitos da Terra; Bem-viver; especismo; cristianismo.*

Introdução

Em diversos campos de atividade – ciências, comunicação, política, filosofia e religião – cresce o número de pessoas alarmadas pelo desgaste físico do nosso Planeta. O foco da atenção pode ser a produção de lixo, a destruição da biodiversidade, a degradação dos solos e das águas, a desertificação dos mares, o aquecimento global, o esgotamento das fontes de energia fóssil, os danos à saúde humana e animal, a exclusão social, a revolta dos excluídos, e vários outros sinais de desequilíbrio do sistema de vida da Terra. Os estudos e pesquisas deixam evidente que uma das principais causas desses desequilíbrios é o produtivismo consumista da economia de mercado. Há três séculos a crescente produção industrial vem exaurindo reservas de água, terra agriculturável, energia e minerais e despejando poluição nos mares, solos e ar; mas só recentemente a Terra começa a apresentar claros sinais de perda de vitalidade. Ainda que a produção regredisse aos índices preindustriais – coisa impossível, devido ao crescimento populacional – os danos já causados levariam muito tempo (para o padrão humano) a serem reparados.

Essa ameaça foi percebida por pessoas atentas às questões ambientais, mas por bastante tempo foi ignorada por empresários, economistas e dirigentes políticos. Quem falasse de questões ecológicas, ambientais e de respeito à vida do Planeta era desqualificado como o “ecochoato” criador de caso. Ainda hoje, opor-se à construção de hidrelétricas na Amazônia é não querer nem o progresso da Amazônia nem o desenvolvimento do Brasil, mas é certo que a consciência ecológica cresceu. Tanto que os defensores do capitalismo foram obrigados a propor mudanças, como a economia verde que entrou na pauta da

* Doutor em Sociologia (1979), Professor do PPG em Ciências da Religião – PUC-Minas: pedror.oliveira@uol.com.br

ONU no Rio + 20. Trata-se de contabilizar os custos ambientais e humanos envolvidos em toda produção econômica. Seria uma “economia sustentável” por levar em conta os três pilares da economia: o lucro, as pessoas e a Terra. É sem dúvida um avanço em relação ao capitalismo neoliberal, regido unicamente pela busca do lucro, mas erra ao colocar em pé de igualdade o lucro, as pessoas e a vida do Planeta, como se os respectivos direitos fossem equivalentes.

Nesse contexto emerge e gradualmente se desenvolve a consciência planetária, da qual a *Carta da Terra*¹ é a melhor expressão. Nesta comunicação serão assinaladas algumas questões relacionadas ao seu mais recente desenvolvimento, buscando relacioná-las ao cristianismo.

1. Da consciência ecológica à consciência planetária

O que podemos chamar consciência ecológica deriva daquele campo de conhecimento científico reconhecido pela comunidade acadêmica: a Ecologia. Uma simples experiência de microbiologia coloca bem o problema: uma colônia de bactérias posta sobre uma gelatina de nutrientes crescerá cegamente consumindo seus recursos até o colapso da colônia pela fome. O potinho com gelatina, um lago com nutrientes inorgânicos, a floresta amazônica, um oceano ou todo o planeta se assemelham no que se refere à finitude de recursos para o desenvolvimento de qualquer forma de vida. A biodiversidade favorece a preservação da vida: a diminuição relativa de indivíduos da mesma espécie permite que mais espécies convivam e se sustentem mutuamente num território.

É o que mostra a fascinante história da Terra: depois de um bilhão de anos sem vida, surgem formas microscópicas e de pouca complexidade, mas outros três bilhões de anos se passam até que surjam os organismos multicelulares e resulte a explosão de biodiversidade dos organismos complexos dos últimos 500 milhões de anos (equivalente aos 10 minutos finais de uma partida de futebol). Os primeiros seres vivos, que iniciaram a admirável caminhada da evolução regidos pelas forças de mutação e seleção, venceram cinco grandes extinções de espécies e produziram a biodiversidade que hoje admiramos e podemos chamar, como diz a *Carta da Terra*, a “grande comunidade de vida”.

A *Carta da Terra* inova ao perceber uma relação de solidariedade entre seres humanos e não-humanos. Isso supõe que ambos partilhem uma mesma identidade. Em outras palavras, a identidade entre ambas as partes precisa ser forte o bastante para contrabalançar suas diferenças. Caso contrário, ela não serviria de alicerce para a solidariedade. Com efeito, disso se trata. Já no seu preâmbulo, diz a Carta: “O espírito de solidariedade humana e de parentesco (grifos meus) com toda a vida é fortalecido quando vivemos com reverência

¹ A Carta da Terra, documento produzido a partir da contribuição de cerca de cem mil pessoas e publicada no ano 2000, merece tornar-se um guia para o estabelecimento de relações mais humanas entre os povos e destes com a Terra. Ela pode ser acessada em: <http://www.cartadaterra.org/prt/index.html>

o mistério da existência, com gratidão pelo presente da vida, e com humildade considerando o lugar que ocupa o ser humano na natureza.” E continua, ao explicitar o que significa isso: “Cuidar da comunidade da vida com compreensão, compaixão e amor.” Não há dúvidas de que os seres humanos e não-humanos são vistos como partilhando uma identidade básica que os torna solidários. Este é o sentido de comunidade de vida.

Ao valorizar as virtudes de cuidado, compaixão, amor, justiça e responsabilidade, a Carta reconhece a importância de todas as formas de vida independentemente do uso que dela possam fazer os seres humanos. Levanta, porém, um problema teórico capaz de colocar em cheque o atual paradigma sociológico: como é possível estender a forma primordial de sociabilidade (as relações de comunidade) a seres não-humanos, se estes não são dotados de linguagem simbólica?

Aqui reside, a meu ver, a ruptura de paradigma. Nossa vã sociologia não dá conta de comunidades entre humanos e não-humanos. É preciso criar-se uma ecossociologia!

2. Bem-viver como sabedoria

O *Bem-viver* é um conceito que visa recriar, diante do fracasso do neoliberalismo, um antigo conceito de certas culturas andinas como os Quetchua (*Sumak Kawsay*) e Aymará (*Suma Qamaña*). Depois de cinco séculos de colonialismo e dominação europeia, os povos tradicionais do nosso Continente buscaram em sua sabedoria ancestral uma proposta de vida que os ajudasse a construir uma nova ordem social e política. No período de mobilização popular contra as políticas neoliberais, aquele projeto de vida coletiva ganhou novo conteúdo e nova forma, e sua força foi tanta que acabou sendo incorporado nas Constituições da Bolívia (2009) e do Equador (2008). Isso despertou a atenção de grupos e movimentos alternativos em outros países e foi assim que, nos últimos anos, o *Bem-viver* entrou na agenda de um número cada vez mais amplo de movimentos sociais, grupos e pessoas de todo o mundo.

Antes de explicar o que é o *Bem-viver*, é preciso deixar claro o que ele não é um modelo a ser imitado, nem uma volta a um passado idealizado, mas sim um conceito inspirador.

O conceito refere-se a duas palavras com significados semelhantes em Quetchua e em Aymará: *suma(k)* > muito bom, e *kawsay* ou *camaña* > conviver. Literalmente, deveria ser traduzida como “boa vida”, mas sua conotação no Brasil essa palavra causaria confusão. Sua idéia central é a vida em harmonia (i) consigo mesmo, (ii) com outras pessoas do mesmo grupo, (iii) com grupos diferentes, (iv) com Pachamama – a Mãe Terra (v) seus filhos e filhas de outras espécies e (vi) com o mundo espiritual.

Sua importância reside principalmente em sua capacidade de abrir nossas mentes para uma forma de viver que não seja só uma reforma da forma atual. Nossa civilização entrou em crise e aproxima-se de sua agonia, por ser incapaz de resolver os grandes

problemas que gerou com seu sistema de mercado produtivista e consumista. Levado ao paroxismo no final do século XX pelo processo de globalização, ele está provocando graves danos à vida do Planeta e não tem como remediá-los.

A revolução neolítica há cerca de 10 mil anos, possibilitou à espécie humana multiplicar-se e dominar outras espécies, pela domesticação das plantas (agricultura) e dos animais (pecuária). A revolução industrial, há pouco menos de 300 anos, lhe possibilitou fazer da própria Terra em um enorme reservatório de recursos naturais a serem retirados, transformados, consumidos e descartados em forma de lixo. Assim, a espécie homo sapiens reina absoluta no Planeta mas vê, assustada, que sua sobrevivência está ameaçada. O Planeta tornou-se pequeno demais para ela, como o pote de gelatina para a colônia de bactérias.

3. Para bem conviver, superar o *especismo*

O projeto do bem viver traz uma proposta de paz que vai além da sonhada “paz universal” entre os povos. Ao postular a necessidade da harmonia entre a humanidade e a natureza para que sejamos dignos filhos e filhas da mesma Mãe-Terra, ele coloca em pauta a relação com os “diferentes” como “inferiores”. Essa forma de relação pode ser encontrada ao longo da história humana e tem sempre uma ideologia que pretende justificá-la ao infundir o preconceito contra a vítima da dominação. Basta lembrar o papel do sexismo, do racismo e do eurocentrismo como instrumentos culturais de dominação das mulheres, dos negros e dos povos originários pela minoria masculina, branca e dita “civilizada”. Felizmente muitos movimentos sociais denunciaram essas ideologias e tiraram sua força argumentativa – embora ainda sobrevivam tais formas de dominação. Mas foi preciso que mulheres, negros e povos colonizados levantassem sua voz de protesto para derrubarem as ideologias que recobriam sua dominação.

Estamos agora diante de outra forma de dominação do “diferente” na qual, ao contrário das anteriores, as vítimas nunca argumentaram contra o preconceito que as esmaga, porque embora tenham voz, não falam. É o *especismo*: a dominação da espécie homo sapiens sobre outras espécies vivas. Trata-se de uma dominação tão antiga que parece ser natural. Nisso assemelha-se ao escravismo, que por muitos séculos foi legal e moralmente admitido como se os derrotados em guerra e sua descendência pudessem perder para sempre a liberdade. Também hoje há gente que justifica o *especismo* com argumentos os mais diversos. A leitura literal da Bíblia, por exemplo, é usada para afirmar que o ser humano, “imagem e semelhança” do criador, recebeu o mandato de “dominar a terra”. A filosofia é usada para conferir aos “animais racionais” o atributo de sujeito na relação com a natureza. Também as ciências do século XIX foram usadas para justificar a “superioridade” da sociedade moderna sobre outras culturas e povos.

Todos esses argumentos revelaram sua fragilidade diante do pensamento crítico no decorrer do século XX, quando ficam evidentes os males de um desenvolvimento científico e tecnológico sem limites. A bomba atômica lançada pelos EUA contra duas cidades japonesas, os

campos de extermínio nazista, os massacres de populações indefesas, o aumento da desigualdade entre países e povos ricos e pobres, os regimes totalitários, a super exploração dos recursos naturais, os desequilíbrios ambientais e outros danos colocaram em questão o mito do progresso sem fim, fazendo desmoronar o antigo otimismo da razão instrumental e da ciência.

É no bojo dessa crise do pensamento que se consolida mundialmente a consciência dos Direitos Humanos, aparecem as primeiras formulações dos Direitos da Terra e emerge a crítica ao *especismo*. Seu ponto de partida é o mesmo da crítica a outras formas de preconceito que vêm numa diferença a prova da superioridade. No caso do *especismo*, atribui-se tal superioridade ao homo sapiens, que sua espécie fica acima de todas as outras, e não como parte da grande comunidade de vida de que fala a *Carta da Terra*. É como se todos os seres vivos fossem classificados em apenas duas categorias: uma, os pertencentes à espécie homo sapiens e portanto incluídos (pelo menos teoricamente, pois na prática não é bem assim) no campo da proteção moral e dos direitos. A outra categoria, que congrega todas as demais espécies, seria desprovida de valor moral e de direitos, pelo fato de ser “inferior”. Cabe então a pergunta: será vantagem para a espécie humana colocar-se separada e acima de todas as demais espécies, para tratá-las como se existissem apenas para satisfazer seus desejos?

A inclusão do “outro” no círculo moral de uma sociedade não passa pela semelhança aparente, mesmo porque nunca existe semelhança total. A inclusão depende, isto sim, de uma igualdade em nível mais profundo. Foi o passo dados pelos movimentos sociais que, ao demonstrarem as falácias e mentiras usadas para sustentar o racismo, o sexismo e demais preconceitos que marginalizam os “diferentes”, abriram o caminho para a abertura da sociedade à sua participação plena. E nesse processo, todos ganharam: os grupos excluídos saíram de sua situação marginal, e a sociedade ganhou em sociodiversidade.

4. Desafios da *consciência planetária* ao cristianismo

A partir dessa reflexão, cabe levantar argumentos que favoreçam a inclusão de outras espécies vivas no restrito círculo dos sujeitos de direitos. Nosso senso moral repudia qualquer proposta de excluir pessoas com deficiência mental grave ou idosos decrépitos do campo do direito a uma vida com dignidade. No entanto, animais como vacas, cães ou leões adultos, apesar de demonstrarem tanta ou mais percepção de si e de suas relações com o ambiente externo do que aquelas pessoas, são excluídos daquele direito. É imperioso colocar em questão essa exclusão de espécies animais capazes de se perceberem, sentirem dor, prazer, carência, satisfação e empatia com seus semelhantes.

Somos a única espécie a orgulhar-se de sua consciência, mas é certo que outras espécies exibem um grau de *senciência* superior ao nosso. Isto é, percebem muito bem, pelos sentidos (por meio do lobo límbico do cérebro), que são seres individuais em relação com outros seres de sua espécie, de outras espécies e com o ambiente natural onde vivem. Embora os limites da *senciência* não sejam nítidos, é inegável que muitas espécies vertebradas – pelo menos mamíferos e aves – têm esse atributo.

Por que motivo, então, haveríamos de realçar a consciência que nos separa das outras espécies, em detrimento da *senciência* que nos une a elas? Por que todos os seres vivos, componentes de todas as espécies que compõem a biodiversidade deste planeta com exceção da espécie homo sapiens, estão fora do âmbito moral regido pelo direito à vida com dignidade? Como defender plausivelmente que a evolução, que adaptou todos os seres vivos atuais a sobreviverem cada qual com suas qualidades, tem seu ápice no pensamento humano?

Para responder a essa questão, convém ter em mente que a consciência dos valores morais é como um círculo que quanto mais se abre para incluir novos participantes, mais rica e complexa se torna. Ao quebrar-se a rigidez de sociedades fechadas, ganha-se em sociodiversidade e em capacidade de abertura para o novo. Exemplar foi a atitude de Jesus de Nazaré: ao acolher e valorizar estrangeiros, leprosos, crianças e mulheres, ele rompeu com o exclusivismo judaico e instaurou um novo modelo para a convivência humana, como bem percebeu o Apóstolo Paulo.

Argumentos falaciosos são alegados para desqualificar quem defende os Direitos Animais e suas consequências comportamentais – como o regime alimentar vegetariano – tal como em outros tempos foi feito contra abolicionistas, feministas, antirracistas e militantes de Direitos Humanos. Por isso mesmo, nem escravismo, nem sexismo, nem racismo foram vencidos da noite para o dia. Cada processo exigiu e ainda exige seu custo (inclusive em vidas humanas!), tempo e militância que se desdobram em diferentes ações. Mas é também fundamental lembrar que se não ousarmos admitir a discussão das idéias correntes, buscar a verdade e lutar por ela, ficaremos presos a um sistema produtivista-consumista que está provocando a sexta grande extinção de espécies do planeta e que poderá levar até a extinção da própria espécie humana (perspectivas otimistas indicam que a taxa de extinção atual é sete vezes maior do que a anterior às sociedades humanas).

A superação do *especismo* exige uma dupla atuação: uma é a crítica à argumentação falaciosa que o recobre; a outra é a abertura de espírito para a inclusão de outras espécies no campo dos valores e do direito. Por meio delas a humanidade poderá alcançar um nível moral superior, onde os Direitos Humanos, os Direitos animais e os Direitos da Terra se abracem e sejam efetivamente respeitados. Ainda não sabemos exatamente como isso será feito, mas com certeza o primeiro passo é tomar consciência de que o que nos diferencia das demais espécies não pode jamais ser motivo para dominá-las ou tratá-las como coisas. Por isso, nosso cuidado deve ser focado em primeiro lugar para as espécies cuja *senciência* é evidente. Serão elas as primeiras incluídas no círculo de proteção moral e de direitos.

Posto que somos dotados de inteligência e capacidade de ler os sinais dos tempos, somos os agentes responsáveis pela organização da grande comunidade de vida, de modo a progressivamente incluir mais e mais espécies. A sabedoria ancestral do *Bem-viver*, ao postular a necessária harmonia entre todas as espécies vivas, deverá aliar-se às conquistas da ciência e da tecnologia modernas que já indicam profusamente a necessidade de revoluções morais, para nos guiar em novos caminhos. Aí está um bom desafio ao pensamento e à prática dos cristãos e cristãs nesta década que será decisiva para o futuro da vida no Planeta.

VIABILIDADE DA ÉTICA E ESPIRITUALIDADE BIOCÊNTRICAS NA IGREJA CATÓLICA: UMA ANÁLISE DO CATECISMO ROMANO

Luiz Eduardo S. Pinto*

Resumo: *Esta comunicação tem por objetivo apontar as contribuições e os limites do catolicismo romano a uma ética e espiritualidade biocêntricas. Ela toma como pressuposta a matriz antropocêntrica das religiões abraâmicas – entre as quais se inclui o cristianismo – mas levanta a hipótese de sua abertura a uma concepção biocêntrica. O campo empírico da busca é o Catecismo da Igreja Católica (CIC). O Catecismo é o documento oficial sobre a prática da fé e do ensinamento da doutrina. Nele estão contidos elementos que servem de orientações para a prática do catolicismo em todo o mundo, é um documento oficial de referência para os católicos. Nele há instruções sobre a profissão de fé, os sacramentos, a vida e a oração, sendo o mais completo documento da Igreja Católica acerca de sua doutrina. Justamente por isso serve de referência para qualquer estudo que se desenvolva sobre esta instituição religiosa. O período de elaboração do CIC (1985-1992) coincide com o início dos debates em várias partes do globo sobre questões como a extinção de espécies, o desmatamento, a poluição, o aquecimento global, o efeito estufa e o desenvolvimento sustentável. É um período de florescimento acentuado da consciência ambiental e das discussões sobre a relação dos humanos com a natureza. Nessa fase a perspectiva biocêntrica começa a entrar na pauta de discussão de intelectuais e instituições internacionais, dentre elas a Igreja Católica.*

Palavras-chaves: *Biocentrismo; Catolicismo romano; Catecismo da Igreja Católica*

Introdução

Esta pesquisa tem por objetivo apontar as contribuições e os limites do catolicismo romano a uma ética e espiritualidade biocêntricas. Ele toma como pressuposta a matriz antropocêntrica das religiões abraâmicas – entre as quais se inclui o cristianismo – mas levanta a hipótese de sua abertura a uma concepção biocêntrica, a fonte primária da busca é o Catecismo da Igreja Católica (CIC).

O Catecismo é o documento oficial sobre a prática da fé e do ensinamento da doutrina. Nele estão contidos elementos que servem de orientações para a prática do catolicismo em todo o mundo, é um documento oficial de referência para os católicos. Nele

* Mestre em Ciências da Religião (PUC-Minas, 2013). Professor na UNIMONTES: eduardosouzait@yahoo.it

há instruções sobre a profissão de fé, os sacramentos, a vida e a oração, sendo o mais completo documento da Igreja Católica acerca de sua doutrina. Justamente por isso serve de referência para qualquer estudo que se desenvolva sobre esta instituição religiosa.

Na Carta Apostólica *Laetamur Magnopere*, de 1997, o Papa João Paulo II afirma que a finalidade do Catecismo é colocar uma exposição completa e íntegra da doutrina católica, que consente a todos conhecer o que a Igreja professa, celebra, vive e prega na sua vida cotidiana.

Sua elaboração iniciou-se em janeiro de 1985, ano de comemoração do vigésimo ano de encerramento do Concílio Vaticano II; a conclusão ocorreu sete anos mais tarde, em outubro de 1992. Toda a sua produção ocorreu durante o papado do João Paulo II. O pontífice delegou ao então cardeal Joseph Ratzinger, depois Papa Bento XVI, a tarefa de presidir a comissão de elaboração do Catecismo, composta por cardeais e bispos.

Na Constituição Apostólica *Fidei Depositum*, o Papa João Paulo II afirma que um Catecismo deve apresentar o ensinamento da Bíblia, da tradição Católica e do Magistério da Igreja. O Prólogo do Catecismo traz que ele “tem por objetivo apresentar uma exposição orgânica e sistemática dos conteúdos essenciais e fundamentais da doutrina católica tanto sobre a fé como sobre a moral, à luz do Concílio Vaticano II e do conjunto da Tradição da Igreja”. (CIC, 2006, #11).

Assim como no antigo Catecismo Romano, cuja primeira versão data de 1565, o Catecismo da Igreja Católica é formado por quatro partes: a primeira trata da profissão de fé, a segunda dos sacramentos de fé, a terceira da vida de fé e a quarta da oração na vida de fé. A primeira parte do Catecismo relaciona-se a *lex credendi*, a lei sobre aquilo que se deve crer; a segunda sobre a *lex celebrandi*, que se refere aos sacramentos, à forma de celebração. As duas primeiras partes relacionam a crença à celebração daquilo que se acredita. A terceira parte é o *lex vivendi*, que está desdobrada nos dez mandamentos e observa o modo como se deve vivenciar a crença; a quarta parte é o *lex orandi*, a vida de oração, a espiritualidade. As quatro partes formam um conjunto sobre o ensinamento da doutrina Católica. Na totalidade, o Catecismo é constituído por capítulos, seções e parágrafos, em que cada parágrafo tem um número correspondente que vai de 1 a 2.865.

É importante ter em mente que a elaboração do CIC ocorre aproximadamente no mesmo momento em que se iniciam pelo mundo os debates internacionais sobre o meio ambiente. A Conferência de Estocolmo, de 1972, é um marco no debate ambiental, essa conferência, bem como o relatório Brundtland, publicado em 1987, pela ONU, gestou as bases para a Conferência das Nações Unidas Sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, ocorrida em 1992, mesmo ano da conclusão do Catecismo. O período de elaboração do CIC coincide com o início dos debates em vários cantos do globo sobre questões como a extinção de espécies, o desmatamento, a poluição, o aquecimento global, o efeito estufa e o desenvolvimento sustentável. É um período de florescimento acentuado da consciência ambiental e das discussões sobre a relação dos humanos com a natureza. Nessa fase a

perspectiva biocêntrica começa a entrar na pauta de discussão de intelectuais e instituições internacionais.

1. Deus, o ser humano e a criação

De acordo com o Catecismo, tudo o que existe foi criado por Deus, seja humano ou não humano e, por isso, todas as criaturas são portadoras de uma semelhança com o criador. De acordo com o documento, ao observar a perfeição de cada ser criado observa-se a perfeição do criador, de modo que a beleza e a grandeza de cada elemento demonstram a beleza e a grandeza de Deus, “a partir da ordem e da beleza do mundo, pode chegar-se ao conhecimento de Deus: como origem e fim do universo.” (CIC, 2006,#32). Isso significa que todos os seres criados trazem consigo algo do seu criador e que as múltiplas formas de vida refletem a perfeição infinita de Deus, “daí que possamos falar de Deus a partir das perfeições das suas criaturas: porque a grandeza e a beleza das criaturas conduzem, por analogia, à contemplação do seu Autor”. (CIC, 2006,#41). Diante do exposto por esse parágrafo, é possível inferir que para o Catecismo todas as criaturas apresentam algo do ente perfeito e que a marca do criador está em todas as criaturas e não apenas no humano.

O Catecismo cita um trecho da epístola aos Romanos (1,19-20) que diz: “Deus se manifestou desde a criação do mundo, nas perfeições invisíveis, o seu poder eterno e a sua divindade tornam-se pelas suas obras, visíveis à inteligência”. Se o criador se manifestou na perfeição e na beleza de sua obra é possível dizer que toda a obra é perfeita e bela. O próprio texto do Catecismo traz essa perspectiva ao citar que Santo Agostinho afirma que tudo o que existe é belo porque provém de Deus. Esses trechos do Catecismo não apresentam uma dimensão antropocêntrica, pois não colocam o ser humano em condição diferenciada e com maior grau de importância sobre o todo criado, neles a criação inteira é percebida como bela, perfeita e divina.

A mensagem do Sumo Pontífice para o XLIII Dia Mundial da Paz, em 2010, demonstra que a Igreja Católica em Roma adota, em certos momentos, uma perspectiva biocêntrica. Nessa mensagem, Bento XVI cita o Catecismo, “a criação é o princípio e o fundamento de todas as obras de Deus” (CIC, 2006,#198) e afirma que, se a humanidade quiser cultivar a paz, deve preservar a criação, porque proteger a natureza é uma condição essencial para a convivência pacífica da humanidade. Bento XVI alerta na mensagem que a Igreja tem a sua parte de responsabilidade pela criação e que, como instituição, deve exercer a defesa dos recursos naturais ao mesmo tempo em que protege a humanidade de ações autodestrutivas.

No entanto, o parágrafo 225 afirma que a verdadeira dignidade de todos os humanos é resultado do fato de que todos eles foram feitos à imagem e semelhança de Deus, esse trecho apresenta o descrito no livro de Gênesis, em seu capítulo 1, versículo 26. Essa posição, interpretada em seu sentido literal, pode reforçar a ideia de que os humanos estão no topo e acima de tudo o que existe no universo terrestre.

No entanto, o parágrafo 295 trata a natureza como um desígnio de Deus, afirma que o mundo não é fruto de uma necessidade qualquer, pois procede da livre vontade do Criador, que desejou a participação de todos os seres em sua sabedoria. Em vários trechos o Catecismo reafirma que o ser humano possui condição elevada em relação ao todo universal e que tudo se destina e se orienta em direção aos humanos, já que essa espécie se situa no ápice da criação divina. A questão não é que o ser humano se diferencia de todos os outros elementos da criação, pois cada elemento criado é em si único e diferente, mas o problema é quando se projeta os seres humanos como o mais importante ente criado, e, portanto, se justifica a sua dominação.

A ideia de gerar uma escala de importância na criação está presente no Catecismo, seja quando este cita que a hierarquia das criaturas é expressa pela ordem dos seis dias, indo do menos perfeito para o mais perfeito, e utiliza os livros bíblicos de Lucas e de Mateus para dar suporte a essa condição:

a hierarquia das criaturas é expressa pela ordem dos seis dias, indo do menos perfeito para o mais perfeito. Deus ama todas as suas criaturas e cuida de cada uma, até dos passarinhos. No entanto, Jesus diz: valeis mais do que muitos passarinhos (Lc 12, 7). Um homem vale muito mais que uma ovelha (Mt 12,12). (CIC, 2006, #342).

Ou mesmo quando diz: “uma vez que Deus cria com sabedoria, a criação possui ordem. Dispusestes tudo com medida, número e peso. Criada no Verbo e pelo Verbo eterno, que é a imagem do Deus invisível, a criação destina-se e orienta-se para o homem, imagem de Deus”. (CIC, 2006,#299).

Toda a criação, de acordo com o Catecismo, é uma herança de Deus para os humanos, e para eles foram criadas todas as coisas, a quem também tudo foi confiado: “a criação é querida por Deus como um dom orientado para o homem como herança que lhe é destinada e confiada”. (CIC, 2006, #299).

Ao tratar do domínio e dos limites dos humanos sobre a natureza, sobre o planeta e seus recursos, o CIC apresenta pontos divergentes: ora coloca os humanos como o centro de toda a criação, ora prospecta esses seres como parte do todo criado. Também há no documento posições que justificam o domínio humano sobre os demais seres, o que demonstra uma projeção antropocêntrica, mas há também trechos que concebem uma perspectiva integradora entre humanos e não humanos.

Ao abordar o mistério da criação, o Catecismo diz que toda a obra de Deus não é fruto do acaso ou de um destino cego e afirma que Deus projetou todas as criaturas para que estas fossem igualmente participantes do seu ser (CIC, 2006,#295), porém afirma que, mesmo sendo portadores de condições especiais entre todas as criaturas e projetado à imagem e semelhança de Deus, os humanos não são possuidores do mesmo poder do criador: “Deus onipotente é infinitamente maior do que todas as suas obras, e sua magnitude está acima de tudo o que criou”. (CIC, 2006,#300). Mas, embora o poder humano não se equivalha ao poder do ente absoluto, a humanidade goza de condição especial no todo

criado, pois ela é chamada a ser colaboradora direta do seu criador, em condição diferenciada dos seres não humanos. O Catecismo afirma que o Criador concede ao humanos uma condição diferenciada, pois Deus confia aos humanos a responsabilidade de submeter a Terra e dominá-la. (CIC, 2006,#307), embora seja óbvio que os humanos possuam condições diferenciadas de todos os outros seres e elementos, tal condição não pode legitimar a dominação desregrada e o uso desenfreado dos recursos naturais.

O CIC, que traz a escala de importância da criação, em que há seres inferiores e superiores e hierarquia entre os elementos naturais, também afirma a existência de uma comunidade de seres que vivem em relação recíproca, na qual todos podem partilhar do mundo criado. O documento afirma, ainda, que “Deus criou o mundo para manifestar e comunicar a sua glória. Que as criaturas partilhem da sua verdade, da sua bondade e da sua beleza – eis a glória, para a qual Deus as criou.” (CIC, 2006,#319). Esse parágrafo demonstra uma perspectiva biocêntrica, que outros documentos recentes da Igreja Católica igualmente trazem. Na Carta Encíclica *Caritas in Veritate*, de 2009, o Papa Bento XVI afirmou que tudo o que existe pertence a Deus e que Este confiou à humanidade o cuidado com a criação, de modo que, quando os humanos não desempenham a sua função de colaboradores, provocam sérios danos à natureza. A encíclica afirma que os humanos têm o dever de exercer um governo responsável com a criação, preservando-a e cultivando-a.

A ideia de que todos os elementos da natureza estão interligados também está presente no Catecismo, o parágrafo 326 traz que na Sagrada Escritura a expressão céu e terra significam tudo o que existe, a criação inteira. Indica também o laço que, no interior da criação, ao mesmo tempo une e distingue céu e terra: a terra é o mundo dos humanos; o céu ou os céus o firmamento, mas também o lugar próprio de Deus. Dessa forma, pode-se inferir que o Criador e toda a sua criação – os humanos, os animais, vegetais e todos os recursos naturais – estão interligados, como o céu está ligado à Terra. Pouco mais adiante, no parágrafo 339, afirma que as diferentes criaturas refletem, cada qual a seu modo, uma centelha da sabedoria e da bondade infinitas de Deus e que cada ser humano deve respeitar todas as criaturas e evitar o uso desordenado dos recursos naturais.

O cuidado com a natureza que o Catecismo propõe se dá pelo fato de que tudo o que existe é fruto do Criador, é ele o princípio gerador de todas as coisas, “o mundo começou quando foi tirado do nada pela Palavra de Deus: todos os seres existentes, toda a natureza, toda a história humana radicam neste acontecimento primordial: é a própria gênese, pela qual o mundo foi constituído e o tempo começado.” (CIC, 2006,#338).

Para o Catecismo, a natureza, assim como os humanos, são obras do ente supremo e, como fruto da obra divina, o documento reconhece que toda e qualquer criatura possui sua bondade e perfeição. Ao contrário do parágrafo 342, que estabelece a ordem dos seis dias, em uma escala de excelência que vai do ser menos perfeito para o ser mais perfeito, o parágrafo 339 cita que todas as criaturas portam consigo algo de notável e que todas elas são dotadas de excelência própria. Esse parágrafo não estabelece uma ordem

hierárquica, afirma a igualdade entre as espécies e que o desprezo a qualquer criatura pode provocar consequências desastrosas.

Acerca de cada uma das obras dos seis dias está escrito: E Deus viu que era bom. Foi em virtude da própria criação que todas as coisas foram estabelecidas segundo a sua consistência, a sua verdade, a sua excelência própria, com o seu ordenamento e leis específicas. As diferentes criaturas, queridas pelo seu próprio ser, refletem, cada qual a seu modo, uma centelha da sabedoria e da bondade infinitas de Deus. É por isso que o homem deve respeitar a bondade própria de cada criatura, para evitar o uso desordenado das coisas, que despreza o Criador e traz consigo consequências nefastas para os homens e para o seu meio ambiente. (CIC, 2006, #339).

Há uma notável mudança de perspectivas entre os parágrafos 342 e 339. O panorama biocêntrico, que é concebido pelo respeito à dignidade da vida de qualquer ser vivo e que projeta uma inter-relação e uma interdependência entre as espécies, está presente também nos parágrafos 340 e 341. O primeiro afirma que

a interdependência das criaturas é querida por Deus. O sol e a lua, o cedro e a florzinha, a águia e o pardal: o espetáculo das suas incontáveis diversidades e desigualdades significa que nenhuma criatura se basta a si mesma. Elas só existem na dependência umas das outras, para se completarem mutuamente. (CIC, 2006, #340).

O segundo diz que “a ordem e a harmonia do mundo criado resultam da diversidade dos seres e das relações existentes entre si [...]. Elas suscitam a admiração dos sábios. A beleza da criação reflete a beleza infinita do Criador.” (CIC, 2006,#341).

Esses trechos do Catecismo demonstram uma análise dentro do panorama biocêntrico, mostram que a ligação entre os humanos e a natureza é complexa e interligada e que há reciprocidade entre todos os diversos elementos da natureza. A ideia de que nenhum ser basta a si mesmo pressupõe que haja interação entre toda a criação, numa relação de associação recíproca do todo com a parte, que são indissociáveis.

Mas um nítido aspecto antropocêntrico do Catecismo pode ser encontrado no parágrafo 343. Nele se afirma que “o homem é o ponto culminante da obra da criação. A narrativa inspirada exprime essa realidade, fazendo nítida distinção entre a criação do homem e a das outras criaturas”. (CIC, 2006,#343).

É nítido no Catecismo que apenas os humanos possuem uma relação íntima e profunda com o Criador. É também claro no documento que a espécie humana é colocada em posição de superioridade ao todo criado, assim como é notório que o documento cria uma perspectiva antropocêntrica ao apontar os seres humanos estão em patamar de importância acima das criaturas não humanas. Essa condição pode ser observada no trecho em que diz que o criador “destinou todas as criaturas para o bem do gênero humano. O homem, e através dele toda a criação, tem como destino a glória de Deus.” (CIC, 2006,#353). Essa passagem revela que toda a criação foi gerada em função dos humanos, para que homens e mulheres dela pudessem usufruir.

2. O ser humano e sua natureza

Ao tratar sobre o homem e sua natureza, o Catecismo continua a reforçar uma perspectiva antropocêntrica. Em vários trechos ressalta que a espécie humana fora criada à imagem e semelhança do seu Criador e que, por isso, apresenta uma posição privilegiada, sendo a única a unir o mundo espiritual e o mundo material e com quem o Criador estabeleceu uma profunda amizade. (CIC, 2006,#355). O documento também afirma que, de todas as criaturas visíveis, somente a espécie humana é a escolhida por Deus, “o homem é a única criatura sobre a Terra que Deus quis por si mesma, só ele é chamado a partilhar, pelo conhecimento e pelo amor, a vida de Deus. Com este fim foi criado, e tal é a razão fundamental da sua dignidade”. (CIC, 2006,#356).

Para o Catecismo a espécie humana é a mais elevada em toda a criação, o texto do documento traz que Deus possui pela humanidade um apreço distinto, a ponto de se fazer também humano. Este é um ponto nevrálgico para se compreender o antropocentrismo cristão. E porque é projetado à imagem de Deus, o ser humano possui a dignidade elevada, ele não é somente alguma coisa, mas alguém especial. A dignidade humana apresenta um caráter diferenciado também porque Deus projetou o mundo para que ele fosse entregue aos humanos, foi para essa espécie que tudo foi construído. O Catecismo afirma que os humanos não apenas estão em um patamar diferenciado de tudo o que existe, como também foram agraciados com tudo o que existe, tornando-se assim, o principal ente do universo criado por Deus, o qual goza de toda a sua consideração em um patamar acima de qualquer outro, este é o centro da crítica.

Deus tudo criou para o homem mas o homem foi criado para servir e amar a Deus, e para Lhe oferecer toda a criação: Qual é, pois, o ser que vai chegar à existência rodeado de tal consideração? É o homem, grande e admirável figura vivente, mais precioso aos olhos de Deus que toda a criação; é o homem, para quem existem o céu e a terra e o mar e a totalidade da criação, e a cuja salvação Deus deu tanta importância, que, por ele, nem ao seu próprio Filho poupou. Porque Deus não desiste de tudo realizar, para fazer subir o homem até Si e fazê-lo sentar à sua direita. (CIC, 2006, #358).

O Catecismo afirma que a imagem divina está presente em cada ser humano (CIC, 2006,#1702) e que a pessoa humana, dotada de uma alma espiritual e imortal, é a criatura querida por Deus, aquela que desde a concepção está destinada à bem-aventurança eterna. (CIC, 2006,#1703). Esses parágrafos confirmam uma tendência do CIC a conceber os humanos como os eleitos do Criador, a criatura preferida e destinada à eternidade.

Também a faculdade da razão é valorizada, pois é através dela que se pode compreender os desígnios do Criador, é pela inteligência que os humanos são capazes de entender a ordem estabelecida das coisas. Isso leva a inferir que os animais, os vegetais e outras formas de vida não desfrutam da mesma dimensão, pois não compreendem os mecanismos utilizados pelo Criador; também não sendo dotados de alma, são criaturas colocadas em condição de inferioridade espiritual. O parágrafo 1705 mostra a distinção

humana na criação, afirmando que, em virtude da sua alma e das forças espirituais, da inteligência e da vontade, o homem apresenta um sinal privilegiado da imagem divina.

O Catecismo afirma que a inteligência dá aos humanos a capacidade de contemplar toda a beleza da criação, e sendo esta espécie ao mesmo tempo possuidora de corpo e alma, exprime e percebe as realidades espirituais através de sinais e símbolos materiais. A capacidade de produção simbólica é outro elemento que distingue os humanos dos não humanos e, de acordo com o Catecismo da Igreja Católica, por serem capazes de operar através dos símbolos, os humanos se encontram ainda mais próximos do seu Criador.

Embora exalte a capacidade humana de pensar e raciocinar, o Catecismo não aborda em seu texto a necessidade de se produzir um desenvolvimento compatível com a possibilidade de recarga do planeta, também não exorta sobre a condição de superexploração da Terra para a produção e o consumo.

Ao legitimar a propriedade privada, o CIC acaba por legitimar também a propriedade dos humanos sobre toda a Terra. Essa condição se evidencia no parágrafo 2402, que trata do destino universal e a propriedade privada dos bens, nele se afirma que, desde o princípio, Deus confiou a terra e os seus recursos à gestão comum da humanidade e que os bens da criação são destinados a toda espécie humana. Essa repartição, aceita pelo Catecismo, não leva em consideração a existência dos animais e vegetais, que também poderiam ser considerados proprietários de seu habitat. Essa divisão da terra não cita ou faz menção aos elementos não humanos que, pelo simples fato de existirem já teriam o direito natural ao seu lugar no mundo.

No princípio, Deus confiou a terra e os seus recursos à gestão comum da humanidade, para que dela cuidasse, a dominasse pelo seu trabalho e gozasse dos seus frutos. Os bens da criação são destinados a todo o gênero humano. No entanto, a terra foi repartida entre os homens para garantir a segurança da sua vida, exposta à penúria e ameaçada pela violência. A apropriação dos bens é legítima, para garantir a liberdade e a dignidade das pessoas, e para ajudar cada qual a ocorrer às suas necessidades fundamentais e às necessidades daqueles que tem a seu cargo. Tal apropriação deve permitir que se manifeste a solidariedade natural entre os homens. (CIC, 2006, #2402).

O Catecismo em vários trechos reforça a ideia de dominação e propriedade que os humanos possuem, outro trecho demonstra isso: “os bens da criação são destinados a todo o gênero humano.” (CIC, 2006,#2452).

Também para o CIC, somente os humanos podem demonstrar seu amor e gratidão para com o Criador e compactuar com ele da condição de continuar a atividade de criação, de completar a obra em construção. O documento afirma que

criado à imagem de Deus, o homem exprime também a verdade da sua relação com Deus Criador pela beleza das suas obras artísticas. A arte é, com efeito, uma forma de expressão especificamente humana. Para além da busca da satisfação das necessidades vitais, comum a todas as criaturas vivas, a arte é uma superabundância gratuita da riqueza

za interior do ser humano. Fruto do talento dado pelo Criador e do esforço do próprio homem, a arte é uma forma de sabedoria prática, unindo conhecimento e habilidade para dar forma à verdade duma realidade, em linguagem acessível à vista ou ao ouvido. A arte comporta assim uma certa semelhança com a atividade de Deus no mundo criado, na medida em que se inspira na verdade e no amor dos seres. (CIC, 2006, #2501).

Embora o Catecismo apresente centelhas de perspectivas biocêntricas o documento, de uma maneira geral, reforça uma visão antropocêntrica gestada pelo cristianismo. Nele há uma série de elementos que demonstram esse panorama. Seu texto defende em várias passagens que o ser humano foi a única criatura feita à imagem e semelhança do ente perfeito e que os humanos foram alçados ao topo da escala de importância na criação. Postos acima de todas as criaturas, os humanos são aqueles para quem o Criador destinou toda a criação, os herdeiros da obra divina, do universo, portadores de uma relação íntima e exclusiva com Deus, únicos detentores de alma, de elevada dignidade e inteligência capaz de compreender os desígnios do Criador.

Mas o ser humano no Catecismo não é observado apenas como ser mais próximo do seu criador, é também apontado como o ser do cuidado e do respeito integrado à totalidade do universo. De acordo com o documento, “o homem anda à procura de Deus. Pela criação, Deus chama todos os seres do nada à existência”. (CIC, 2006,#2566). Na sequência, no parágrafo 2569, o Catecismo traz que Deus fez uma aliança infalível, indefectível com todos os seres vivos. Através desses dois parágrafos pode-se analisar que o CIC afirma a ideia de que Deus é o criador e que, com sua criação – toda ela – fez uma aliança, um acordo de mútua amizade e auxílio.

3. Ética e espiritualidade

Resgatar e adquirir a consciência acerca da importância da vida universal é uma condição para provocar o cuidado e a responsabilidade com a vida universal. O Catecismo diz que quando os humanos escutam a mensagem das criaturas e a voz de sua consciência, atingem a Deus (CIC, 2006,#46) e que “podemos realmente falar de Deus partindo das múltiplas perfeições das criaturas, semelhanças do Deus infinitamente perfeito, ainda que nossa linguagem limitada não esgote seu mistério.” (CIC, 2006,#48).

De acordo com o Catecismo, a inteligência humana é capaz de perceber a grandeza de toda a criação divina. O documento afirma que a origem do mundo é objeto de pesquisas que enriquecem o conhecimento sobre a dimensão do cosmos e sobre o surgimento de todas as espécies. De acordo com o CIC, essas pesquisas, “nos convidam a admirar tanto mais a grandeza do Criador, a render-lhe graças por todas as suas obras, pela inteligência e pela sabedoria que dá aos estudiosos e aos pesquisadores.” (CIC, 2006,#283).

Mesmo que os seres humanos sejam capazes de admirar a beleza do Criador através de sua criação e sejam capazes de admirar a obra de Deus, a visão cristã predominante é a de que os humanos estão separados da natureza pela condição de superioridade. Sen-

tindo-se como donos do planeta e usando seus recursos naturais para atender às suas necessidades de produção e consumo, sem levar em conta a mecânica de autorrenovação dos sistemas de funcionamento da Terra, os seres humanos estão a levar o planeta à exaustão. Mas a humanidade é dotada de uma inteligência capaz de compreender que tal situação pode e deve ser revertida. O Catecismo afirma que a criação foi produzida com sabedoria e que aos humanos foi confiada a tarefa de participar da grandeza divina.

Já que Deus cria com sabedoria, a criação é ordenada: “Tu dispuseste tudo com medida número e peso” (Sb 11,20). Feita no e por meio do Verbo eterno, “imagem do Deus invisível” (Cl 1,15), a criação está destinada, dirigida ao homem, imagem de Deus, chamado a uma relação pessoal com Ele. Nossa inteligência, que participa da luz do Intelecto divino, pode entender o que Deus nos diz por sua criação, sem dúvida não sem grande esforço e num espírito de humildade e de respeito diante do Criador e de sua obra. Originada da bondade divina, a criação participa desta bondade: “E Deus viu que isto era bom... muito bom”. (Gn1,4.10.12.18.21.31). Pois a criação é querida por Deus como um dom dirigido ao homem, como uma herança que lhe é destinada e confiada. (CIC, 2006, #299).

A herança destinada e confiada aos humanos por Deus que o Catecismo afirma no parágrafo 299 é o planeta inteiro, com todos os seus recursos, todas as formas de vida, todos os entes, humanos e não humanos. Por causa da inteligência, os humanos não devem adotar uma atitude de arrogância e superioridade, mas de continuidade da construção da obra inacabada do Criador. Para isso, devem se valer do conhecimento da ciência e da técnica, que são fundamentais para a preservação ou recuperação do ecossistema planetário, pois contribuem em forma de conhecimento profundo, técnico e científico para as análises sobre o ciclo da vida e as complexidades do planeta. É preciso compreender o planeta Terra sob todos os aspectos, formas e sentidos, pois o conhecimento pode ser um colaborador da preservação da cadeia de vida planetária, as técnicas humanas devem funcionar e auxiliar o equilíbrio planetário.

Se a ciência e a técnica dão aos humanos a capacidade de compreender o funcionamento do universo e podem contribuir de forma significativa para o bom funcionamento da criação, o Catecismo afirma que, embora o conhecimento científico e o tecnológico sejam importantes para a manutenção da vida criada, Deus é quem dá a vida e sustenta todos os seres. O documento cita que “depois da criação, Deus não abandona a criatura a si mesma. Não só lhe dá o ser e o existir, mas a cada instante a mantém no ser, lhe dá o agir e a conduz ao seu termo.” (CIC, 2006,#301).

De acordo com o documento católico, Deus não abandona a sua criação à própria sorte, mas confere aos humanos a responsabilidade de submeter todo o conjunto de sua obra. Sobre a relação entre os humanos e o planeta, o Catecismo adota uma perspectiva antropocêntrica, afirmando que

aos homens, Deus concede até de poderem participar livremente de sua providência, confiando-lhes a responsabilidade de submeter a terra e de dominá-la. Deus concede

assim aos homens serem livres para completar a obra da Criação, aperfeiçoar sua harmonia para o bem deles e de seus próximos. (CIC, 2006, #307).

Nesse trecho o Catecismo não somente legitima a dominação, como afirma que cabe aos humanos completar e aperfeiçoar a criação para que possam ser, através dela, beneficiados, ou seja, ao tratar da relação da espécie humana com as outras espécies, o Catecismo não considera a possibilidade de igualdade de importância entre todos os seres.

O parágrafo 307 do Catecismo cria uma visão de que a natureza é uma dádiva permanente e infinita, cabendo aos humanos, as criaturas privilegiadas, tirar o máximo proveito dela, usufruindo todas as suas riquezas sem que em nada retribuam. Porém, no parágrafo 374, o texto do documento traz uma outra perspectiva sobre a relação entre os humanos e o planeta: nele fala-se da harmonia entre a espécie humana e os outros seres, dizendo que “o primeiro homem não só foi criado bom, mas também foi constituído em uma amizade com seu Criador e em tal harmonia consigo mesmo e com a criação.” (CIC, 2006,#374).

O Catecismo revela em vários trechos aspectos conflitantes, em um dado momento afirma que “a interdependência entre as espécies é querida por Deus” (CIC, 2006,#340) e que “existe uma solidariedade entre todas as criaturas pelo fato de todas terem o mesmo Criador”; em outro momento diz que “de todas as criaturas visíveis, só o homem é capaz de conhecer e amar seu Criador, ele é a única criatura na terra que Deus quis por si mesma”. (CIC, 2006,#356)

Embora apresente considerações e passagens biocêntricas, o Catecismo não diz de maneira clara e precisa sobre qual é a responsabilidade que a Igreja Católica tem para com o meio ambiente, assim como não aponta os humanos como responsáveis pelos desastres ambientais que assolam a Terra, apesar de propor justiça na gestão dos bens terrestres o documento não cita de forma objetiva sobre o que se pode fazer para salvaguardar os ecossistemas. No documento, o bem comum é destinado apenas à comunidade humana e a salvação é reservada aos homens, a quem a criação está subordinada e foi entregue.

O Catecismo e a crise ecológica atual: uma breve conclusão

O Catecismo legitima a propriedade privada, mas não aprova a extrema desigualdade econômica e social, fruto do sistema capitalista adotado pela sociedade ocidental contemporânea, condena o individualismo e aponta para a necessidade da solidariedade universal entre os humanos. O documento, no entanto, não toca em um tema biocêntrico importante, não questiona se, em termos éticos, é correto utilizar a natureza, um bem coletivo e universal, como mercadoria e um produto a ser constantemente negociado de forma indeterminada.

E, perante o Catecismo, qual é o papel dos humanos diante da crise ecológica atual? E como a Igreja Católica impõe, através desse documento, um dever ecológico para com o planeta? O documento não faz uma discussão ecológica de forma direta, não trata

dos desastres ambientais provocados pelos humanos, não cita o efeito estufa, a poluição ambiental, não aborda questões sobre a utilização inadequada da água, embora considere que ela é fonte de vida e fecundidade (CIC, 2006,#1218); também não considera a questão do manejo irregular de solos, não condena o desmatamento ou a extinção de espécies provocadas pelos humanos. Mas também não se isenta completamente desses temas, trata-os de forma genérica e aberta sem apontar culpados diretos pela degradação ambiental, afirma, por exemplo, que os “os responsáveis pelas empresas têm, perante a sociedade, a responsabilidade econômica e ecológica por suas operações”. (CIC, 2006,#2432).

Ao tratar sobre o dever e a responsabilidade de cada ser humano, o Catecismo não cita diretamente as obrigações ecológicas que cada indivíduo deve adotar para uma relação harmoniosa com a natureza, mas enfatiza que a consciência permite assumir a responsabilidade dos atos praticados (CIC, 2006,#1781) e diz que a liberdade torna os humanos responsáveis por seus atos. (CIC, 2006,#1734). O CIC afirma que o homem e a mulher têm a vocação de submeter o planeta, mas que esta soberania não pode ser exercida de forma arbitrária e destrutiva. (CIC, 2006,#373).

O Catecismo afirma que os cristãos são chamados a ser a luz do mundo (CIC, 2006,#2105) e que a dignidade da pessoa humana implica a procura do bem comum. (CIC, 2006,#1926). A crítica que se pode fazer ao Catecismo é que ele não impõe uma responsabilidade direta aos seres humanos sobre a destruição da natureza. Com a degradação ambiental que atualmente existe em todo o planeta, as religiões precisam oferecer respostas para gestar uma nova civilização, mais integrada e pautada no cuidado, e essa nova religião, afirma Boff, “deve ser capaz de re-ligar Deus e o mundo, o mundo e o ser humano, ser humano e espiritualidade do cosmos” (BOFF, 2009, p.18).

Para que a vida, tal qual hoje existe, possa continuar a florescer na Terra não basta sacralizar a vida humana, todas as formas de vida devem ser consideradas sagradas. O Catecismo (CIC, 2006,#2258) afirma que a vida humana é sagrada porque desde sua origem ela encerra a ação criadora de Deus, e que desde sua criação a humanidade permanece sempre em relação especial com o Criador. O Catecismo apresenta uma perspectiva em relação à sacralidade da vida quando afirma: “a Palavra de Deus e seu Sopro estão na origem do ser e da vida de toda criatura: Ao Espírito Santo cabe reinar, santificar e animar a criação, pois é Deus consubstancial ao Pai e ao Filho... A ele cabe o poder sobre a vida.” (CIC, 2006,#703).

A espiritualidade biocêntrica gera no ser humano um comportamento de respeito e veneração à natureza, ela faz com que os humanos sintam-se integrados ao meio ambiente, e de fato essa espécie é um ser da natureza, com capacidade de provocar o cuidado. Ela ultrapassa o paradigma cartesiano que é devastador e desenvolve uma nova aliança ser humano-natureza, aliança que os faz a ambos aliados no equilíbrio, na conservação, no desenvolvimento e na garantia de um destino e futuro comum.

Referências

BOFF, Leonardo. Ética da vida: a nova centralidade. Rio de Janeiro: Record, 2009

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PAPA BENTO XVI: Audiência Geral – Sala Paulo VI, 21/11/2012. Disponível em:<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121121_po.html>. Acesso em: 12 dez. 2012

PAPA BENTO XVI. Carta Encíclica Caritas in Veritate – sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. Brasília, Edições CNBB. 2009.

AS SETE CHAVES DA CONSCIÊNCIA PLANETÁRIA À LUZ DA ECOTEOLOGIA: O ENCANTAMENTO

Afonso Murad*

Resumo: Inicialmente, caracterizaremos de forma breve os elementos que compõem o conceito de “Consciência planetária” e “Ecoteologia”. A seguir, apresentaremos as sete chaves, a saber: (1) Encantamento: experiência sensível de contato com o meio ambiente, que desperta no ser humano o sentimento de reverência diante do mistério de todos os seres. (2) Indignação: postura ética de “desconforto” diante das situações que atentam contra a dignidade dos seres humanos, sobrecarregam os ecossistemas e comprometem a continuidade da “teia da vida” no planeta. (3) Informação: conhecer a situação dos ecossistemas no planeta, os impactos ambientais, a configuração do antropoceno e as alternativas de sustentabilidade. (4) Visão sistêmica: superação da visão analítica que fragmenta a realidade, através do exercício da “alfabetização ecológica”, de compreensão holística e holográfica. (5) Mística: desenvolvimento da eco-espiritualidade a partir da Bíblia, da Tradição Eclesial, do diálogo interreligioso e da sensibilidade aos Sinais dos Tempos, favorecendo a unidade da experiência salvífica cristã (criação – encarnação – redenção – recapitulação). (6) Atitudes pessoais: posturas individuais, traduzidas em ações cotidianas referentes ao consumo de produtos e serviços e ao exercício da cidadania. (7) Ações coletivas: complexo de iniciativas que abrangem diversos âmbitos, do nível local à governança global, incluindo educação ambiental, gestão sócio-ambiental, comunicação, legislação e comunicação.

Palavras-chaves: Consciência planetária, Ecoteologia, espiritualidade ecológica, Encantamento.

Introdução

Esta comunicação visa apresentar um estudo em curso, que é simultaneamente de natureza prática e teórica. O viés concreto se radica na experiência do autor em iniciativas de Educação para a Sustentabilidade. Dentre elas, destaca-se a criação e a implantação do Projeto “Amigo da Água” (anos 2000 a 2005). Esse abrangeu um amplo leque de atuação com diversos destinatários e interlocutores, no qual se incluíram crianças e adolescentes de escolas, universitários, professores da rede pública e privada e voluntários jovens. O “Amigo da Terra” desenvolveu a interface das atividades presenciais com a divulgação por meio de emissora de rádio FM comercial e o site. Promoveu a intervenção no

* Doutor em Teologia, Professor no PPG em Teologia, FAJE: murad4@hotmail.com

evento de massa “Pop Rock Brasil”. Criou material de educação e comunicação, com sensibilidade para a cultura juvenil.

Sem dúvida, o “Amigo da Água” foi a escola em que se gestou o esquema básico das “Sete chaves”. Acrescenta-se a isto o trabalho do autor, como teólogo e educador, que testou e utilizou tais chaves de inteligência para distintos grupos de gestores de escolas e lideranças de Instituições religiosas. Por fim, a experiência dos últimos anos, a partir de 2007, com os programas radiofônicos “Ecoagente – amigo(a) da Terra” (seis programas semanais, com duração de seis minutos cada um).

No âmbito teórico, o autor enveredou-se no estudo, pesquisa e docência em torno da “Ecoteologia”, corrente teológica recente que se desenvolve na América Latina e no Caribe em íntima relação com a Teologia da Libertação. Nos anos de 2009 e 2010, cursou e concluiu o MBA em “Tecnologia e Gestão ambientais”, na Escola Politécnica da USP. O contato com colegas e professores, sobretudo da área de Engenharia, ampliaram notoriamente o campo de visão do teólogo. Forneceu-lhe arcabouço conceitual imprescindível para o diálogo profícuo de sua área de saber com as Ciências Ambientais, na perspectiva da viabilidade histórica.

Dada o caráter de “comunicação”, e seguindo as orientações da SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da religião) este artigo será breve e não terá notas de rodapé. Privilegiará linguagem simples e direta, sem cair na superficialidade. Dado o limite de espaço, apresentará somente a primeira chave de inteligência, que denominamos “encantamento”. Portanto, não corresponde ao que se delineia no resumo. Espera-se que o tema seja desenvolvido posteriormente em forma de artigo em revista especializada ou capítulo de livro. Começamos elucidando os conceitos básicos, que foram explicitados em artigo anterior (MURAD, 2013, p. 445-459).

1. Conceitos fundamentais: Consciência planetária e ecoteologia

Consciência planetária se caracteriza como a (re)descoberta de que o mundo se torna um todo, o ser humano é membro da Terra e deve assumir a responsabilidade pelo futuro do planeta habitável. Tal percepção se configura como modelo de compreensão que incide em homens e mulheres sobre a visão de si mesmos e das suas relações, levando a posturas, gestos, iniciativas, políticas e processos em vista da sustentabilidade. Também repercute na experiência religiosa, na relação com o Sagrado. Trata-se de significativa e ainda minoritária etapa da evolução da humanidade, implicando tarefa de expansão e aprofundamento.

Ecologia e consciência planetária são termos correlacionados. O primeiro compreende: ciência, paradigma e ética. A ecologia se desenvolveu como um saber acerca da relação entre todos os seres (bióticos e abióticos), que torna possível a continuidade da vida no planeta. Ao estudar de forma sistêmica as redes que constituem a biosfera, possibilitou ao ser humano compreender-se dentro da teia da vida, superando assim a miopia

do antropocentrismo. Ademais, criou-se um vigoroso movimento de cidadãos e organizações, que se mobilizam para denunciar a destruição do ecossistema e lutar pela qualidade do ambiente físico e biológico. Já o termo “Consciência planetária” acentua a superação das fronteiras locais, a ampliação de horizontes para um mundo uno, os processos comunicativos que rompem com compreensão tradicional de tempo e de espaço, a intensificação da teia humana que se tece na diversidade étnica, cultural, de gênero, sexual, generacional, inter-religiosa e multiconfessional.

Ecoteologia é teologia contextual cuja especificidade reside em refletir sobre a relação dos humanos com os outros habitantes da nossa “casa comum”, à luz da fé cristã. Enquanto teologia, caracteriza-se como um saber elaborado de forma sistemática, crítica, sapiencial e esperançada, a partir da fé acolhida, professada, vivida e transmitida pelos cristãos em suas comunidades eclesiais. Como teologia contemporânea em diálogo com a sociedade, a ecoteologia propicia a releitura das fontes cristãs na perspectiva da interdependência de todos os seres, em vista da continuidade da teia da vida no planeta (LIBANIO; MURAD, 2011, p. 239-241, 258-262)

A ecoteologia ensaia um modelo de compreensão dos conceitos teológicos fundamentais, que contempla a unidade do projeto salvífico de Deus: criação e evolução do cosmo, revelação de Deus na história, encarnação do Filho de Deus, a prática libertadora de Jesus, morte e ressurreição, a tensão escatológica e a Nova Criação. Assumindo o megaparadigma que supera os equívocos do antropocentrismo egóico e destruidor, a ecoteologia amplia a ética cristã e a espiritualidade, ao incluir o cuidado com o ecossistema e a contemplação da “natureza”, tanto na história humana quanto na evolução da matéria.

A consciência planetária é o horizonte de compreensão no qual se desenvolve a ecoteologia. Os teólogos(as) e as Igrejas cristãs escutam as questões postas por pessoas e organizações que se empenham pela continuidade da teia da vida no planeta, e com isso amplia seu horizonte de perguntas e a própria visão. De outro lado, a ecoteologia contribui para o avanço da consciência planetária, com o seu saber específico, a forma de viver a relação com o sagrado (espiritualidade), as ações individuais e coletivas suscitadas pela fé, em cooperação com múltiplos parceiros.

2. Chaves da consciência planetária

O cultivo da consciência planetária inclui uma série de elementos interrelacionados. O que apresentamos como “sete chaves” tem efeito didático e simbólico. Poderiam ser agrupadas de outra forma. Privilegiamos estas, sem constituir um esquema fechado. Aludindo à imagem das “chaves”, compreende-se que sua função é abrir as portas do conhecimento, das atitudes e das ações pessoais e coletivas. Pode-se começar por qualquer uma delas. Elas atuam como elementos heurísticos e se compreendem de forma simultânea e interdependente. No conjunto, visa-se superar a postura unilateral em relação ao ecossistema de dominar, manipular, controlar e objetivar. Desenvolve-se assim a sensibilidade para cui-

dar, respeitar, reverenciar, reconhecer a alteridade dos outros seres e empreender políticas ambientais sustentáveis. Estimula-se repensar o ciclo de vida dos produtos (extração – produção – transporte – venda – consumo – descarte) e a forma como se executam os serviços. As sete chaves seriam: encantamento, indignação, informação, visão sistêmica, mística, atitudes pessoais e ações coletivas.

- Encantamento: experiência sensível de contato com o meio ambiente, que desperta no ser humano o sentimento de reverência diante do mistério de todos os seres.
- Indignação: postura ética de “desconforto” diante das situações que atentam contra a dignidade dos seres humanos, sobrecarregam os ecossistemas e comprometem a continuidade da “teia da vida” no planeta.
- Informação: conhecer a situação dos ecossistemas no planeta, os aspectos e os impactos ambientais da ação humana, a configuração do antropoceno e as alternativas de sustentabilidade.
- Visão sistêmica: superação da visão analítica que fragmenta a realidade, através do exercício da “alfabetização ecológica”, de compreensão holística e holográfica.
- Mística: desenvolvimento da eco-espiritualidade a partir da Bíblia, da Tradição Eclesial, do diálogo interreligioso e da sensibilidade aos Sinais dos Tempos, favorecendo a unidade da experiência salvífica cristã.
- Atitudes pessoais: posturas individuais, traduzidas em ações cotidianas referentes ao consumo de produtos e serviços e ao exercício da cidadania.
- Ações coletivas: complexo de iniciativas que abrange diversos âmbitos, do nível local à governança global, incluindo educação ambiental, gestão sócio-ambiental, comunicação, legislação e comunicação.

2. Encantamento como exercício e postura

É conhecida a expressão de Max Weber, segundo a qual a revolução industrial produziu nos humanos um sentimento de “desencanto” em relação à natureza. Antes, se acreditavam que vários fenômenos estavam sob o controle de forças divinas, tais como o ciclo das chuvas ou a seca, a abundância ou a penúria das colheitas, a saúde ou a doença. À medida que a ciência e a técnica avançaram, tais realidades se tornaram explicáveis e a humanidade implementou meios para intervir nos ecossistemas, em proveito de si própria. Tal desenvolvimento foi necessário para superar a visão mágica que lhe deixava num estágio infantil, e libertar-se do domínio de certas forças da natureza.

Mas, talvez tenhamos ido para o extremo oposto. Os elementos abióticos, básicos do ecossistema, como a água, o solo, o ar e a energia do sol hoje são vistos somente como meros “recursos”. Perderam sua conotação simbólica e relacional para conosco. O mesmo

se diz dos seres bióticos, como microorganismos, plantas e os animais. Perdemos o gosto em ver, ouvir, tocar os outros seres. Eles foram transformados em “capital natural”. Seu valor é avaliado a partir de sua utilidade para o processo de produção e consumo. Os seres que nos cercam, constituindo a “comunidade de vida” do planeta, se tornaram coisas.

Acrescente-se a isso que o estilo de vida urbano privou o ser humano das possibilidades básicas de contato com o meio ambiente físico e biológico. Mesmo a natureza modificada pela ação humana para efeitos estéticos e paisagísticos está longe da maioria das pessoas. Não pisamos no solo, desconhecemos os ciclos da lua, não podemos mais ver as estrelas devido à intensa luz das cidades. A água nos chega encanada. Raramente há rio limpo ou nascentes próximos das nossas grandes cidades. Nos últimos anos, cresceu exponencialmente a capacidade de conexão virtual, com a internet, e diminuiu a conexão do ser humano com a comunidade de vida que o cerca e o constitui.

O encantamento que advém do contato gratuito com os ecossistemas vivos tem um poder ímpar para suscitar consciência planetária. Não se trata de tentar inutilmente voltar à mentalidade mágica e pré-científica, mas sim de apurar a sensibilidade. Gestos simples, individuais e coletivos, constantes ou esporádicos, ajudam o ser humano a se reconectar com o meio ambiente. Há muitas possibilidades. Por exemplo: sentir o calor do sol no corpo, deixar o vento suave das montanhas tocar o rosto, ouvir o som das águas, cheirar as flores, tocar nas diversas texturas de folhas e galhos, saborear lentamente uma fruta, mergulhar no rio, caminhar no meio da mata, pisar na terra, percorrer em silêncio praias ou montanhas. Em educação ambiental, tal experiência sensorial realizada em pequenos grupos, seguida da partilha acerca das diferentes percepções das pessoas tem efeito impressionante. Em breves palavras: cultivar o encantamento é fazer a experiência prazerosa, sensível e sensorial de perceber-se como parte do meio ambiente. Observar, escutar, ver, silenciar... O que isso acrescenta à nossa (eco)percepção? Em que contribui para o desenvolvimento da consciência planetária?

Encantar-se (e reencantar-se) com a “comunidade de vida do planeta” ou “os sistemas vivos” nos ajuda a desenvolver a sensibilidade, que nós, adultos ocidentais urbanos, lentamente perdemos. É como “manter o coração de criança”, conforme a expressão utilizada nos evangelhos (Lc 18,17). Ser capaz de rir, cantar, alegrar-se, esvaziar a mente do excesso de ideias e de preocupações, deixar fluir, viver intensamente o momento, sem recorrer à super-estimulação ou à simulação do real! Quando nos encantamos com algo ou alguém, sentimos o desejo de cuidar. Queremos saber mais. Tal poder estimulador está na raiz dos processos relacionais e cognitivos.

Envolver-se na natureza, seja ela preservada ou com certo grau de intervenção humana, possibilita reverenciar o mistério que está em todos os seres. Não se busca decifrar os enigmas daquilo que a ciência já explicou, mas descobrir novos significados. Por fim, tal contato sensível é necessário para reequilibrar os filhos da geração virtual, no que diz respeito ao espaço-tempo. No computador, pode-se simular em um breve minuto o inteiro ciclo de vida de uma árvore centenária. Na prática, ela cresce lentamente, no ritmo

que é diferente do humano. Ora, o tempo acelerado e “desritmado” da vida moderna postula o contraponto dos “ciclos” de dia e noite, calor e frio, sons e silêncio. Da mesma forma como ele o ser humano encontra seu equilíbrio ao aprender a lidar com os polos de subjetividade e alteridade, eficácia e gratuidade.

O encantamento se exercita em práticas pessoais e coletivas, mas não se limita a circunstâncias, eventos ou momentos esporádicos. Constitui também uma postura, maneira de ver o mundo e de se situar nele. Com tal, esse “olhar encantado” para a “comunidade de vida” do planeta repercute na forma como o ser humano compreende sua existência, interpreta os acontecimentos pessoais e coletivos, alimenta a esperança, cria e recria sonhos. Neste sentido, encantamento não se confunde com ingenuidade ou visão pré-científica dos fenômenos que nos cercam. Interessante notar como o substantivo “magia” e o adjetivo “mágico” povoam nosso cotidiano. O sentido atual destes termos se aproxima de “encantamento”. Mas afasta-se de visão anacrônica, que atribuiria a espíritos ou outros seres invisíveis o poder de provocar fenômenos bio-físicos e até regular o destino do ser humano.

3. O encantamento à luz da teologia

O olhar encantado sobre o meio ambiente que nos cerca (e também constitui algo do humano) ajuda-nos a fortalecer a percepção do caráter unitário do mundo, como a nossa casa comum, a morada na qual habitamos com outros seres bióticos e abióticos. Ao lado da perspectiva analítica da ciência, que busca compreender a realidade em suas partes, faz-se necessária “a experiência da unidade, de um vínculo que une todas as criaturas” (MORANDINI, 2008, p. 99). Assim, as harmonias características dos diversos elementos são reunidas “em seu entrelaçar-se, traçando o motivo único de uma sinfonia cósmica” (idem).

A experiência pré-lógica, sensitiva e sensorial de (re)encantar-se e sentir-se conectado nos ecossistemas favorece uma eco percepção unificadora. Somos parte da Terra. Ela não é compreendida como a soma fragmentada de ambiente físico, biosfera e humanidade. E sim como “totalidade complexa física/biológica/antropológica, em que a vida é uma emergência da história da Terra e o ser humano, uma emergência da história da vida terrestre” (MORIN e KERN, citado em JUNGES, 2010, p. 116). Mais ainda, ao contemplar os ecossistemas vivos e interagir sensorialmente com eles, sem interesse prévio em instrumentalizá-los, o ser humano percebe intuitivamente a alteridade dos outros seres. Eles não são meras coisas. Daí brota a atitude de respeito e de cuidado.

Os cristãos professam que a unidade na diversidade que constitui o planeta e a humanidade tem seu princípio e fundamento no Deus-comunidade. Daí brota um sentimento de gratidão, que se expressa no louvor e no compromisso com zelar e cuidar da vida. Como a Bíblia tematiza esta experiência?

Ao se recorrer à Bíblia, não se deve simplesmente transferir fragmentos de frases ou perícopes, como se o horizonte bíblico fosse semelhante ao cenário contemporâneo. Entre os dois há uma imensa distância, que pode ser vencida (mas não eliminada) através da fusão dos horizontes. O texto bíblico “ilumina” a existência atual do cristão, mas não lhe dá fórmulas prontas e imutáveis. Para a Bíblia também vale o que se aplica a toda experiência humana: “conhecer é interpretar”. Dito isso, vejamos, a título ilustrativo, alguns Salmos que se referem à experiência do encantamento com a “comunidade de vida” do planeta. Vejamos como esta experiência religiosa contribui para a consciência planetária.

O Salmo 19 inicia-se proclamando: “O céu manifesta a glória de Deus e o firmamento proclama a obra de suas mãos. O dia passa a mensagem para outro dia; a noite a sussurra para a outra noite. Sem palavras, sem que sua voz seja ouvida, a toda terra chega o seu eco, aos confins do mundo a sua linguagem” (Sl 19,2-5). Testifica assim que há uma “revelação” de Deus no cosmos. Sem palavras, diz algo ao ser humano. Tal percepção religiosa leva a descobrir na natureza os vestígios e sinais do amor divino.

A criação se torna um imenso cenário sacramental que convoca para a unidade cósmica (...). Para quem descobre as maravilhas do Grande Artista, o mundo o universo, o cosmo se transforma em cenário sagrado, e a natureza, na sinfônica que interpreta as partituras da Vida (AGUIRRE, 2011, p. 61).

A segunda parte do Salmo desloca-se repentinamente da revelação cósmica para aquela do âmbito humano. Exalta a perfeição da Torá, o conjunto de orientações que expressava a aliança de Javé (Deus) com seu povo. A Torá alegra o coração, ilumina os olhos, instrui e leva a pessoa a “descansar a alma”. Por fim, o salmista pede que Deus lhe livre do orgulho e da arrogância e lhe mantenha no caminho da integridade, do bem (Sl 19,8-14). Portanto, no mesmo Salmo se expressa o encantamento diante da natureza (no firmamento celeste, no ciclo de dias e noites, no percurso do sol) que silenciosamente diz algo aos humanos e todos os seres, bem como às palavras manifestas na Torá. Do encantamento se passa para a ética: agir com retidão e sem vaidade.

O Salmo 8 é tido por alguns como um raro texto bíblico de caráter antropocêntrico. Na realidade, ele revela que há um diferencial humano, em relação aos outros seres, sem que isso constitua um *especismo*. O refrão, uma grande inclusão, anuncia no início e no final: “Senhor, nosso Deus, como é poderoso o teu nome em toda a terra” (Sl 8,2.10). Tal poder, no entanto, é explicitado no louvor das crianças, daquelas que na sociedade judaica são consideradas pequenas, indefesas, sem os “direitos de cidadania” (v.3). A seguir, coloca-se a situação que suscita encantamento no ser humano: contemplar o céu estrelado no silêncio da noite (v.4). E daí brota a pergunta: Se somos tão pequenos diante da imensidão do cosmos, porque Deus se lembra de nós? (v.5). A seguir, proclama-se que Deus constituiu o ser humano com o poder de reinar sobre os outros seres vivos (v.6-9). A oração nos remete ao relato poético-simbólico de Gn 1,26-30, na qual se diz que os humanos devem dominar os outros seres. Uma compreensão unilateral, com um viés antropocêntrico egóico encontrou nos dois textos a legitimação do ato insano de dominar despoticamente e destruir.

Estudos bíblicos recentes mostraram que o verbo “dominar”, no original hebraico, não alude ao “Senhor da Casa” (*dominus*) romano, e sim ao pastor que cria, apascenta e cuida de seu rebanho, e dele retira o necessário para sua subsistência. O ser humano deve dominar como Deus domina. Aliás, o Salmo se encerra não com uma exaltação do humano, e sim de Deus. Em Gn 2,7 se diz que somos moldados do “barro da terra” e do sopro vivo de Javé. Trata-se de uma imagem inequívoca que representa a interdependência do ser humano com os sistemas vivos do planeta. De fato, somos “filhos e filhas da Terra”. Dela viemos e com ela estabelecemos relação. Por isso o salmista se extasia diante do céu estrelado. Fazemos parte de uma grande teia da vida, de um universo em expansão.

Não há como negar que à medida que as civilizações se desenvolveram, aumentou o poder de subjugação dos humanos sobre os ecossistemas. No momento em que se alcança um grau elevadíssimo de poderio tecnológico, é salutar recordar que a dominação sobre os sistemas vivos do planeta tem limites éticos e ecológicos. O mandato de administrar e gerir, de Gn 1,26-30 se equilibra com aquele de Gn 2,15: “Javé Deus tomou o humano e colocou no jardim do Éden, para que o cultivasse e cuidasse dele”.

O Salmo 148 faz parte de um grupo de Salmos, conhecido como “Grande Hallel”, que encerra este livro da Bíblia. Apresenta forma típica de Hino de louvor. Mas, não é uma oração dirigida diretamente a Javé, e sim um convite a todo o ecossistema com seus elementos, para louvá-lo. Na linguagem religiosa, não se fala em “ecossistema” ou “comunidade biótica e abiótica”, e sim em “criação”. Tematiza-se assim que eles se originam da vontade criadora de Deus. O texto, como outros da Bíblia, não se presta para explicar como a matéria surgiu e se desenvolveu. A pergunta se move no horizonte do sentido, e não da explicação científica.

De maneira tranquila se colocam, juntos, os diversos seres do ar, da terra e da água, juntamente com os humanos. Todos fazem parte da mesma comunidade de vida e são convocados para louvar Javé. Desde os animais selvagens, até os reis de outros povos e os “juízes da terra” são convocados para o louvor (v.10-11,13). Há uma unidade que inclui o “mundo de cima” dos seres celestes e o “mundo daqui de baixo”. Segundo o salmista, “o propósito de Deus é que no louvor esteja unida toda a criação, desde os céus mais longínquos até os abismos mais profundos”. E isso impacta na forma de compreender e organizar a sociedade.

Confessar o Deus majestoso do Salmo 148 é ser parte de sua comunidade (..), entregar-se como JHWH (Javé) mesmo/a se entregou e se entrega por suas criaturas; louvar em meio aos dragões, ao animais do campo, às aves do céu, às águas (..). É, finalmente, colocar-se em sintonia com toda a criação, em vez de oprimir por causa de cor, gênero, opção sexual, educação, classe social, status religioso e outros fatores (..) Salmos como este são uma janela à utopia do Reino (BACHMANN, 2013, p. 289-290).

A teologia cristã amplia seu horizonte quando se deixa aprender pela consciência planetária. Com este novo olhar, ao voltar às suas fontes, aprofunda, dilata e complexifica (tece fios) sua autocompreensão. E percebe que tem algo a dizer, para ajudar

a humanidade a desenvolver sua relação de pertença, diferenciação e cuidado em relação ao planeta.

Os humanos fazem parte de uma grande comunidade de vida, que a fé cristã denomina “criação”, pois se origina em Deus, mas é diferente dele. A criação é um acontecimento trinitário: Deus, o Pai, cria por intermédio do Filho no poder do Espírito Santo. Todos os seres são criados a partir de Deus, formadas por Deus e existem nele. Há múltiplas relações entre a “comunidade criadora” do Deus trino e a criação: de imanência (Deus habita nela), de transcendência (a criação é diferente de Deus, tem sua autonomia) e de transparência. Há uma continuidade (e também ruptura) entre a evolução dos cosmos e a história humana. Os Salmos tematizam isso muitas vezes de várias formas. O mesmo Deus que libertou o povo oprimido do Egito é o Deus criador. No Novo Testamento se anuncia: Jesus de Nazaré, que passou pela vida fazendo bem e inaugurando o Reino, é agora o Senhor glorificado que inicia a “Nova criação”. Nosso destino comum não é o caos e a destruição, mas sim a vida plenificada.

O olhar encantado sobre a criação e a salvação acontecendo na história suscita, ao mesmo tempo, a atitude de louvor-gratidão e a interpelação ética para atuar em vista da continuidade da comunidade de vida no planeta (sustentabilidade). Reforça e qualifica a consciência planetária emergente.

Conclusão aberta

O ser humano urbano, moderno ou pós-moderno, perdeu em grande sua conexão com os sistemas vivos do planeta. Cercado de um ambiente artificialmente construído, não sente o pulsar da energia e da matéria nos ecossistemas. Assim, tem dificuldades em cultivar a consciência planetária. Efetivamente, não se sente nem se compreende como parte da Terra. Na mesma linha, as práticas educativas nas escolas e nas universidades privilegiam um conhecimento fragmentado, distante da experiência, analítico e com pouca dose de emoção. No dizer de Edgar Morin,

a inteligência parcelada, compartimentada, mecanicista, disjuntiva e reducionista rompe o complexo do mundo em fragmentos disjuntos, fraciona os problemas, separa o que está unido, torna unidimensional o multidimensional. É uma inteligência míope, que acaba por ser normalmente cega. Destrói no embrião as possibilidades de compreensão e de reflexão (...) Incapaz de considerar o contexto e o complexo planetário, a inteligência cega torna-se inconsciente e irresponsável. MORIN (2011, p. 40)

Morin, na conhecida obra “Sete saberes necessários à educação do futuro”, aponta que uma das tarefas de educação consiste em (re)situar a condição humana no mundo. Segundo ele, nossa espécie prova simultaneamente o duplo enraizamento no cosmos físico e na esfera viva, como também o desenraizamento (e estranhamento) em relação a eles. Ou seja, ao mesmo tempo estamos dentro e fora da natureza (MORIN, 2011, p. 44-47), pois somos seres que produzimos, acolhemos e transmitimos cultura.

A primeira chave da consciência planetária, que denominamos “encantamento”, constitui elemento metodológico e componente básico de nova postura, que nos ajudará, a todos, a reaprender nossa condição humana e identidade terrena. Esta chave deve ser compreendida no conjunto das sete chaves, como o autor pretende mostrar em escritos futuros. Encantamento sem indignação ética (segunda chave) pode conduzir a um refúgio etéreo e subjetivista, distante das atitudes pessoais e coletivas que postulam a consciência planetária (sexta e sétima chaves). A indignação nos leva a romper a indiferença, a anestesia e a frieza emocional diante do sofrimento dos seres humanos e da destruição dos sistemas vivos. A visão sistêmica, que articula informações e conhecimentos (terceira e quarta chaves) é necessária para criar o arcabouço teórico de uma visão integral. A mística ecológica (quinta chave), por sua vez, conecta-nos com Deus “o amante da vida” (Sb 12,1), em atitude de louvor, reconhecimento, gratidão e engajamento. Suscita atitudes de conversão, em vista de uma sociedade justa, fraterna e sustentável. Apura a sensibilidade, refaz o encantamento.

À luz da ecoteologia, afirma-se que o ser humano tem um lugar especial no projeto criador, salvador e recapitulador do Deus trindade. Por ser criatura, não é auto-referente. Insere-se com os outros seres num movimento maior de interrelação e interdependência amorosa, que tem uma meta, caminha para a plenificação. Gratuitamente recebe a vida como dom e tarefa. Assim, é chamado a zelar da vida em toda a sua extensão. Por isso mesmo, os filhos/as da Terra são também responsáveis para mantê-la habitável, até que ela se torne - no dizer do teólogo alemão J. Moltmann - a Pátria e a Casa de Deus, com suas criaturas transformadas.

Referências

AGUIRRE, Alírio Cáceres. “Entre ecologia e ecosofia: passos para uma hermenêutica ecoteológica” in: SUSIN, Luis Carlos; SANTOS, Joe F.G. Nosso planeta, nossa vida. Ecologia e Teologia. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 41-68.

BACHMANN, Mercedes L. García, “La alabanza cósmica como utopia del Reino (Salmo 148)” in: OLIVEIRA, Pedro R.; DE MORI, Geraldo (orgs). Deus na sociedade plural. Fé, símbolos, narrativas. São Paulo: Paulinas – SOTER, 2013, cap. 9, p. 275-290

MORIN, Edgar. Os sete saberes necessários à educação do futuro. São Paulo: Cortez, 2011, ed. revista, p. 34-52.

JUNGES, José Roque. (Bio)Ética Ambiental. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p.93-119.

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. Introdução à teologia. Perfil, enfoque, tarefas. São Paulo: Loyola, 2011, 8 ed revista e ampliada, p. 258-262 (Ecoteologia).

MOLTMANN, JÜRGEN. A fonte da vida. O Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002, p. 31-32, 91-92, 118-122.

MORANDINI, Simone. Terra esplêndida e ameaçada. Por uma espiritualidade ecumênica da criação. São Paulo: Loyola, 2008, p. 29-101.

MURAD, Afonso. “Consciência planetária, sustentabilidade e religião. Consensos e tarefas” in: Horizonte, Belo Horizonte, v. 11, n. 30, p. 443-475, abr./jun. 2013

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro; SOUZA, José Carlos Aguiar (Org.). Consciência planetária e religião: desafios para o século XXI. São Paulo: Paulinas, 2009.

UM OLHAR ESSENCIAL E PRIMORDIAL SOBRE A SIMBOLOGIA SAGRADA DAS ÁGUAS PARA OS CANDOMBLECISTAS

Amarildo Fernando de Almeida *

Resumo: *Para os candomblecistas o simbolismo das águas ultrapassa, e muito, o seu significado dos seus compostos químicos e das suas variadas formas de benefícios e de utilização do/no mundo moderno. O significado das águas nos terreiros de Candomblé situa-se num amplo universo de narrativas sagradas seculares, salvaguardando suas similaridades e suas diferenças com outras tradições religiosas, pois jamais se pode permitir ser interpretado e analisado com os procedimentos e os métodos da racionalidade cartesiana do mundo moderno. Dessa forma, as águas devem ser interpretadas a partir de “hidrofanias”, uma outra forma de ser no mundo: sagrada/profana. Assim sendo, a água no Candomblé é um elemento essencial e primordial a partir do qual tudo se configura e estrutura. E a água está presente na quartinha dos orixás; nos banhos e purificação dos corpos, dos animais, dos alimentos e folhas sagradas; ela restabelece a força regeneradora da energia vital; cura as diversas moléstias do corpo e da alma... E, necessário se faz lembrar, os candomblecistas ritualizam os significados primordiais das suas narrativas sagradas dos diferentes tipos de água: lamacenta, Nanã; doce, Oxum; salgada, Iemanjá. Portanto, diferente da racionalidade cartesiana que utiliza e beneficia da água em diversos momentos da sua comercialização, pois água é fonte de lucro e de riqueza.*

Palavras-chaves: *Águas; Narrativas sagradas; Candomblé*

Introdução

Para compreensão do sagrado é necessário: “Propomo-nos apresentar o fenômeno do sagrado em toda a sua complexidade, e não apenas no que ele comporta de irracional. Não é a relação entre os elementos não-racional e racional da realidade que nos interessa, mas, sim, o sagrado na sua totalidade é que ele se opõe ao profano”. (ELIADE, 2001, p.16-17).

Dessa forma: “[...] o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história.” (ELIADE, 2001, p.20). História que não deve ser compreendida apenas com o viés da racionalidade cartesiana, da Psicologia, da Sociologia, da Filosofia e até mesmo da Teologia. Não se pode deixar de considerar que os objetos de estudo são sempre manipulados.

* Mestre em Ciências da Religião; graduado em Filosofia e Psicologia. Professor da PUC Minas. Coordenador regional da Pastoral PUC Minas nos campi de Serro e Guanhães.

Portanto, em se tratando, principalmente da história da experiência religiosa, é o homem que a experimenta que melhor poderá descrevê-la, compreendê-la. O que os difere é a maneira de olhar, é a vivência.

Sendo assim, o sagrado é sempre inatingível para o não-iniciado, porque ele é submetido a um outro código, a um sistema simbólico que somente os iniciados poderão codificar. Pois, o sagrado é compreendido pelo iniciado por aquilo que ele representa, pelo seu significado. O profano é compreendido, codificado pelo que é observável. Todavia, o sagrado não pode ser “construído”, simbolizado sem o profano. Portanto, eles são complementares.

O que difere, ao longo da história, o profano do sagrado, para Eliade é que o profano não precisa, não carece de nada de especial, é o comum; o sagrado é o especial, é algo incomum e extraordinário, é o oposto do profano. O homem só toma conhecimento do sagrado se existir uma “revelação”, ou seja, se, e somente se, o sagrado se deixa ver, se deixa revelar através das hierofanias, isto é: “[...] pelas manifestações das realidades sagradas”. (ELIADAE, 2001, p. 17).

No entanto, necessário se faz esclarecer, que o lugar da hierofania por excelência é, com certeza, o próprio ser humano, o próprio homem. Dessa forma é uma experiência de algo que se manifesta, mas ao mesmo tempo se oculta. Esconde aos/dos olhos daqueles que não vivenciaram e vivenciam do mesmo conhecimento/prática. Pois, o sagrado não é alcançado pelo não-iniciado. O não-iniciado só pode vivenciar, ver e experimentar o profano. Por exemplo: uma planta qualquer, deixa de ser uma “qualquer planta” quando for revestida de uma hierofanias, uma manifestação do sagrado para os iniciados – conforme encontramos “nas pequenas Áfricas” (Terreiro de Candomblé) vários exemplos: águas, plantas, pedras, objetos, pessoas. Como é praticamente impossível e inviável, aqui, trabalhar todas essas questões, foi necessário fazer um recorte, isto é, escolher o que de fato é considerado essencial e primordial sobre a simbologia das águas.

1 A simbologia sagrada das águas

Para os candomblecistas: “[...] a dimensão simbólica das águas no âmbito do candomblé é uma demonstração de que neste processo nem tudo se esvai e transforma em mercadoria.” (SANTOS, 1999, p.187). Porque as águas não são apenas compostos químicos, fonte de lucro e de riqueza.

O significado das águas nos terreiros de Candomblé situa-se a partir da(s) interpretação(ões) de “hidrofanias”, uma outra forma de ser no mundo: sagrada/profana. Porquanto, Mircea Eliade, ressalta:

[...] as águas simbolizam a substância primordial de que nascem todas as formas e para qual voltam, por regressão ou por cataclismo. Elas foram no princípio, elas voltarão no fim de todo ciclo histórico ou cósmico; elas existirão sempre – se bem que nunca sós,

porque as águas são sempre germinativas, guardando na sua unidade não fragmentada as virtualidades de todas as formas. Na cosmogonia, no mito, no ritual, na iconografia, as águas desempenham a mesma função, qualquer que seja a estrutura dos conjuntos culturais nos quais se encontram: elas precedem qualquer forma e suportam qualquer criação. (ELIADE, 2002, p.153).

Por exemplo, na tradição judaica-cristã e seu relato bíblico (Gn 1), Deus cria os céus, a terra, a luz e assim por diante. No entanto, Ele não cria as águas. Por que será? Porque elas já existiam? Deus, todavia, usa a água e o pó da terra para moldar o homem (Gn 2, 5-10). Para se ter ideia da importância da água na Bíblia, ela é citada em diferentes momentos e episódios: 591 no Primeiro Testamento e de 73 vezes no Segundo Testamento.

Momentos e episódios que as águas variam de acordo com as necessidades: para salvamento (Agar, concubina de Abraão e o seu filho); destruição (dilúvio); do orvalho, chuvas e tempestade; emersões (Moisés) e imersões (profeta Jonas); transmutações (água que se transforma em sangue (Êx 7, 14-20); águas partidas e separadas na travessia do Mar Vermelho; mares, rios, nascentes, cisternas, poços; batismo; água da vida...

E ainda, durante vários séculos de cristandade, combateram-se demônios e tudo que existe de ruim com água benta. Portanto: “Qualquer conjunto religioso de que façam parte as águas, sua função é sempre a mesma: elas desintegram, extinguem as formas, ‘lavam os pecados’, purificando e regenerando ao mesmo tempo.” (ELIADE, 2002, p.173). “As águas purificam e regeneram porque anulam a ‘história’, restauram – ainda que seja por um momento – a integridade auroral.” (ELIADE, 2002, p.159) Isto é, a origem, a volta de tudo que era puro.

Portanto, diferente da racionalidade cartesiana que utiliza e beneficia da água em diversos momentos da sua comercialização, pois água é fonte de lucro e de riqueza. Todavia, os candomblecistas reatualizam os significados primordiais das narrativas sagradas da água: fonte de vida, regeneração e purificação. “Por outro lado, para o Candomblé, as águas não se constituem em um todo indiferenciado e cada ‘obrigação’ a ser feita requer um significado específico de água. Como várias são as águas, vários são seus significados seu simbolismo.”

Primeiro, o significado da presença da água nesse universo. Os orixás estão diretamente relacionados com as águas porque representam esse fragmento do universo. Águas, quaisquer que sejam essas águas. A água do mar, as águas doces, a água de poço ou empoçadas, a água enlameada. Embora você não encontre verbalização acerca da importância da água, ela está de fato presente. É difícil até teorizar. Primeiro, todo pai e mãe-de-santo têm a obrigação diária de jogar água na porteira. A água tem esse poder mágico de interceptar as impurezas que eventualmente possam vir de fora ao abrir o portão central da casa. Então você joga água. Quando você está fazendo adivinhação, e a adivinhação é feita para exu, quando vai partir um obi, que são frutos africanos, esse obi tem que ser molhado na água. É como se os outros elementos da natureza diminuíssem seu poder mágico, quando extraídos, e a água restituísse a esses elementos a sua magicidade. Então você sente a necessidade da água na composição do ebó, para a trituração das folhas,

a água que se lava a cabeça no momento da iniciação, enfim, a água é uma presença absoluta, ela está em todos os instantes do ritual e da construção desse universo sagrado dos candomblés (SANTOS, 1999, p. 207).

E os orixás que estão diretamente relacionados com os diferentes tipos de águas são: Nanã, Oxum e Iemanjá. A saber: Nanã; Oxum; Iemanjá.

1.1 A Água lamacenta: Nanã

Saluba! (Obrigado), saudação da Senhora que tem a lama como seu elemento primordial.

A origem de Nanã é daomeana, no culto afro-brasileiro é considerada a mais velha dos orixás femininos, a anciã das Iabás. A primeira esposa de Oxalá é a sua co-partícipe na criação do homem:

Dizem que quando Olorum encarregou Oxalá de fazer o mundo e modelar o ser humano, orixá tentou vários caminhos. Tentou fazer o homem de ar, como ele. Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu. Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura. De pedra ainda a tentativa pior. Fez de fogo e o homem se consumiu. Tentou azeite, água e até vinho-de-palma, e nada. Foi então que Nanã Burucu veio em seu socorro. Apontou para o fundo do lago com seu ibiri, seu cetro e arma, e de lá retirou uma porção de lama. Nanã deu a porção de lama a Oxalá, o barro do fundo da lagoa onde morava ela, a lama sob as águas, que é Nanã. (PRANDI, 2001, p. 196).

Vale a pena ressaltar, ainda, que a divindade da lama é uma Iabá que está relacionada com a agricultura, à fertilidade e fecundidade dos grãos. Portanto, a calma e a benevolência da terra que sabe a hora de produzir frutos. Nanã Buruku, no sincretismo religioso brasileiro está associada a Sant'Ana, a mãe e a educadora de Maria a mãe de Jesus. No entanto, o mito relata, Nanã, uma mãe atípica, pois rejeitou o seu filho feio:

Omulu foi salvo por Iemanjá quando sua mãe, Nanã Buruku, ao vê-lo doente, coberto de chagas, purulento, abandonou-o numa gruta perto da praia. Iemanjá recolheu Omulu e o lavou com a água do mar. O sal da água secou suas feridas. Omulu tornou-se homem vigoroso, mas ainda carrega as cicatrizes, as marcas feias da varíola. Iemanjá confeccionou para ele uma roupa toda de ráfia. E com ela ele escondia as marcas de suas doenças [...] (PRANDI, 2001, p.215).

Lembrando, ainda, que a anciã das Iabás está ligada ao perigo e à fartura, e ainda tem relação com antepassados (relação com a terra). O seu Ibiri (cetro ou insígnia que Nanã carrega na mão direita e que significa: encontrou, renasceu e vem de volta para mim) representa o útero grávido de uma mulher. O seu Ibiri é coberto de búzios abertos e fechados, representando vida e morte.

Quando Nanã está presente no salão dos terreiros é saudada, com: Saluba. Sua dança dá uma ideia da sua representação (lama, água parada, maternidade, ancestralidade...). Os seus movimentos performáticos são lentos e compassados (águas barrentas, estagnadas

e serenas da origem do homem). Curvada sobre o seu Ibiri, Nanã dança e repete os movimentos com as mãos, evocando a lembrança de uma pessoa que pila os grãos (também do seu domínio) ou quem carrega e nina uma criança no colo. No entanto, existem momentos em que ela dança de forma altiva e guerreira.

A oferenda deve ser sempre bem preparada. “Suas comidas são sóbrias, simples, discretas e deliciosas. Nanã aprecia os grãos, os alimentos moles, próprios das pessoas mais velhas.” (MARTINS, 2008, p.77).

É importante ressaltar que existem diferentes qualidades de Nanã. Todavia, as características gerais são a falta de beleza, ausência de feminilidade, severidade.

1.2 A água doce: Oxum

Ora iê iê ô (Senhora da bondade) é a saudação da Senhora da água doce. Oxum miticamente está associada a uma mulher bela e sensual, senhora do ouro.

Oxum é o nome de famoso rio em Oxogbo, província de Ibadã, na Nigéria e um pequeno trecho do leste de Benin. O rio é de propriedade e sua morada, por conseguinte, ela é a dona da água doce. Portanto, é a dona dos leitos dos rios, das cachoeiras. E para uma filha da Iabá da água doce: “[...] sem Oxum não há vida, sem Oxum não tem fertilidade, sem Oxum não tem água doce. O que é d’gente sem água doce. O papel de Oxum é fundamental prá tudo, prá vida, para fertilidade, pro amor. Sem Oxum não se tem nada. Oxum é tudo.”

Dessa forma, esta narrativa sobre Oxum surpreende a quem associa a Iabá da água apenas com a beleza e o ouro. Ela é um orixá determinado, que impõe a sua condição de ser fundamental e importante para tudo. Portanto, o feminino (todas as Iabás) para vida na Terra. E, na vida do atual pai de santo do Ilê Wopo Olojukan (Mais antiga comunidade-terreiro do município de Belo Horizonte. Considerada como bem cultural está localizado à Rua Doutor Benedito Xavier, 2030, Bairro Aarão Reis), Oxum é muito importante porque:

Eu [ele] sou filho [filho de santo] de Carlinhos d’Oxum, então, sendo assim, eu [ele] sou filho de um orixá feminino, de uma Iabá. Oxum na minha [sua] vida é muito importante porque eu tenho esta ligação pela minha [sua] mãe carnal. Embora, não seja iniciada no culto é também de Oxum. Oxum na minha [sua] vida é tudo. Oxum é água. É água que mata a minha [sua] sede. É a água que gera. Oxum dentro do culto dos orixás é um orixá muito importante. É uma Iabá muito importante pelo fato de que, nós [candomblecistas] acreditamos e vemos isso nitidamente que Exu fertiliza a mulher. E Oxum que vai gerar este bebê, esta criança. Então, Oxum é responsável pela gestação desta criança, desde o momento da sua fertilização, tomando conta até os sete anos. (Entrevista realizada com Babaloxirá Sidney Ferreira da Silva (Pai de santo do *Ilê Wopo Olojukan*), em 20 / 04 / 2010.

Sendo assim, é de Oxum o cuidado pela gestação e pelos recém-nascidos. Oxum é aquela que lava e cura com a água doce. E parece que tal capacidade e função é própria, também, em alguns casos dos filhos de Oxum, por exemplo:

O meu [seu] primeiro emprego [enfermeira responsável por dar o primeiro banho nos recém-nascidos], o emprego que eu [ela] nunca imaginei ter é mexer com criança. Foi um presente de Oxum. Foi uma forma ela voltar afirmar: olha eu aqui, tô aqui! Foi um “estalo”, tá onde estou que eu falei: gente, isto é, de Oxum mesmo. Oxum tem muito de cuidar de criança, mas o cuidado em geral, isso é muito de Oxum. (Entrevista realizada com Vanessa Conceição Iabassê (mãe - cozinheira do terreiro) do Ilê Wopo Olojukan em 07 / 01 / 2010.

A Iabassê do *Ilê Wopo Olojukan*, uma filha de Oxum, parece reforçar a visão essencial e primordial (mítica) que envolve orixá da água doce.

Necessário se faz lembrar que as narrativas sagradas sobre ela, sempre relata uma mulher de muitos amores (Ogum, Xangô, Oxóssi...). Todavia, enquanto estava com um dos seus amores, era sempre fiel a ele. Com o caçador Oxóssi, ela teve um filho (Logunedé). Vale a pena ressaltar que, independente das qualidades de Oxum, ela sempre estará relacionada com a Iabá da água doce que preside as funções fisiológicas da mulher (menstruação, gravidez, gestação, parto), o orixá dona das riquezas naturais (cobre e ouro). Ela, ainda, é responsável pelos sentimentos de amor, ciúme, inveja, carinho. Pois:

Existem muitas Oxuns, assim como são muitos os trechos do rio. O rio tem sempre uma nascente, onde a água é cristalina e tranqüila. Daí por diante, seu curso d'água pode ser raso ou profundo, manso ou agitado, líquido ou barrento, largo ou estreito, sinuoso ou reto, plano ou encachoeirado. Até que desemboca em outro rio, e daí no mar. Assim também é Oxum, que pode se apresentar de muitas maneiras, mas continua sendo sempre ela mesma, esteja como estiver. (LIMA, 2007, p.124)

Sendo sempre a Iabá da água, que é responsável pelo cuidado de todos recém-nascidos. Responsável pelo Candomblé e jogo de búzios.

As diferentes águas doce que, no final dos seus mais variados tipos e caminhos, terminam encontrando com a água salgada, o mar. O mar é o domínio e o elemento de Iemanjá. “Todos os orixás, um interliga o outro, um completa o outro. Assim como tem Iemanjá que cuida da cabeça, ajuda pensar com clareza.” (Entrevista realizada com Vanessa Conceição Iabassê (mãe - cozinheira do terreiro) do *Ilê Wopo Olojukan* em 07 / 01 / 2010).

1.3 A água salgada: Iemanjá

Iemanjá é a Iabá que tem a sua saudação é *Odô Iya* (Rainha do mar). O seu nome significa: mãe cujos os filhos são peixes. Ela é representada como uma mulher de seios volumosos, simbolizando a maternidade e a fecundidade. Muitas das informações encontradas sobre a rainha do mar são fundamentadas em seus relatos míticos, por exemplo, a associação, dela, com uma mãe super-protetora. Todavia, para uma filha de Iemanjá, equede (dama de honra dos orixás) de Oxóssi do *Ilê Wopo Olojukan*: “Definitivamente, não é nada fácil dizer que Iemanjá é super protetora, nada disso.” (Entrevista realizada com Equede Denísia Martins Borba, em 20 / 04 / 2010)

Iemanjá é acima de tudo um orixá guerreiro. Lógico, não se pode associá-la aos orixás com características tipicamente guerreiras: Ogum, Iansã, Xangô... Iemanjá é um orixá que, a seu modo, vai à luta, batalha pelo que quer. Portanto, realiza as suas conquistas. Aliás, todos os orixás, da sua maneira, são orixás guerreiros.

Um outro fator importante: a Iabá das águas salgadas (mares e oceanos) é o orixá feminino mais conhecido do Brasil. Boa parte em função das homenagens e pedido de proteção pela passagem de ano, principalmente: no litoral brasileiro, na Lagoa da Pampulha (Belo Horizonte)... Não se pode deixar de mencionar, inclusive, que muito da popularidade da Iabá, rainha do mar, deve-se, também, às diversas letras e às canções da música popular brasileira (VADALLO, 2008, p. 205-217).

Todavia, tudo se deve às narrativas sagradas e o que, a partir daí foi instituído, por exemplo, atribuem-se a Iemanjá a condição de ser a mãe de vários orixás. Talvez, venha daí a ideia de ser ela uma mãe de seios fartos. Seios que são capazes e suficientes para alimentar vários filhos. Encontra-se, também, através por meio do seu ritual performático da “mãe cujo os filhos são peixes” uma outra leitura possível: “A parte do corpo onde nasce o movimento[...] é o coração, pois Iemanjá é aquela que acolhe todo mundo.” (BARBARA, 2002, p.157)

Vale a pena ressaltar que, assim como Oxum, Iemanjá, está associada à gestação e à procriação. No entanto, o mito relata que:

Oxum seria a divindade da beleza, da fertilidade das mulheres e de todas as riquezas materiais da Terra, bem como teria o poder de reinar sobre os sentimentos de amor e ódio. Nanã recebeu a dádiva, por sua idade avançada, de ser a pura sabedoria dos velhos dos mais velhos, além de ser o final de todos os mortais, nas profundezas da terra, [...]

Para Iemanjá, Olodumaré destinou os cuidados da casa de Oxalá, assim como a criação dos filhos e de todos os afazeres domésticos.

Iemanjá trabalhava e reclamava da sua condição de menos favorecida, pois, afinal, todas as outras divindades recebiam oferendas e homenagens enquanto ela vivia como escrava.

Durante muito tempo Iemanjá reclamou dessa condição e tanto falou, tanto falou nos ouvidos de Oxalá, que este enloqueceu. O ori (orí, cabeça) de Oxalá não suportou os reclamos de Iemanjá.

Caindo Oxalá enfermo, Iemanjá deu-se conta do mal que fizera ao marido e tratou de curá-lo imediatamente, arrependida e temerosa. Em poucos dias, utilizando-se de banha vegetal (òri), de água fresca (omì-tútù), de obì (fruta conhecida como noz-de-cola), pombo brancos (ey¹lé-funfun), frutas deliciosas (esò) e doces (adún), curou Oxalá.

Oxalá, agradecido, foi a Olodumaré pedir para que atribuísse a Iemanjá o poder de cuidar de todas as cabeças. Desde então Iemanjá recebe oferendas e é homenageada quando faz o bori (bóri, ritual propiciatório à cabeça) e demais ritos à cabeça. (VALLADO, 2008, p.23-24).

Sendo assim, a rainha do mar, a partir do relato sagrado, também está muito associada, para os candomblecistas, ao cuidado com os entes queridos, com a família, com o amor ao próximo. Se Oxum cuida da gestação da criança, é Iemanjá aquela que gera o ori. Ela é a Iá-ori (mãe de cabeça). Portanto:

Iemanjá é a dona das cabeças, um orixá que, no Candomblé, tem uma importância muito grande porque ela cuida das cabeças. Ela é responsável pela cabeça boa, pelo oridara e não o ori-buruku, cabeça ruim. Ou então, quando a criança vai nascer, Iemanjá também está presente porque é ela que vai dar um ori bom para aquela criança. (Entrevista realizada com Pai de Santo Sidney Ferreira da Silva, em 20 / 04 / 2010).

Para os candomblecistas quando a criança nasce, a sua cabeça (ori) é amparada pela dona das cabeças (Iemanjá). Depois ela a entregará para o orixá que será o orixá principal (dono do ori) do recém-nascido, podendo ser ela mesma (BARCELLOS, 2008, p.110). O arquétipo psicológico dos filhos de Iemanjá é muito semelhante aos filhos de Oxum. Pois, ambas apreciam o luxo, as jóias, tecidos bonitos e vistosos, sofisticação. E apesar do gosto pelo luxo, não são pessoas ambiciosas. Os filhos da rainha do mar são mais diretos e objetivos que os filhos de Oxum.

Importante mencionar que Iemanjá, no sincretismo religioso, está associada com diversas Nossas Senhoras, assim também com diversas qualidades da divindade da água salgada.

Conclusão

O sagrado não vive sem o profano, pois ele precisa do mesmo para que se faça reconhecido. Por exemplo, um orixá (sagrado) precisa de “cavalo” (profano) para se manifestar e ser reconhecido por outro (profano).

A partir do momento em que o profano (pessoas) o reconhece um terreiro de candomblé como um território sagrado, uma “pequena África”. Uma “pequena África” que evoca e lembra as suas tradições míticas (essencial e primordial).

O espaço se torna sagrado e peculiar porque não é visto pelo olhar da racionalidade cartesiana, da estética, da engenharia ou da praticidade do mundo contemporâneo, mas por uma outra cosmovisão de mundo, que vê e reconhece, inclusive, a participação de todos os orixás na criação da Terra. Que não existe um orixá melhor que o outro, que todos são fundamentais e necessários. E que todos têm os seus elementos de domínio (terra, água, ar, fogo). E que um não pode viver sem o outro. Uma visão holística do universo.

Por exemplo, as águas: Nanã, Oxum e Iemanjá. De Nanã o homem recebeu a sua matéria, elemento (lama) para que o seu corpo fosse moldado. Oxum cuida da gestação do recém-nascido e o protege até que ele saiba falar. Ela também é a “criadora” do Candomblé. Iemanjá dá cabeça boa aos homens, para que assim suas decisões sejam justas, sábias e corretas.

Por tudo isso, as três Iabás das diferentes águas (lamacenta, doce e salgada) são fundamentais para o início da vida de todos os homens e mulheres, para a história antes da história. Para um olhar essencial e primordial.

Referências

- BARBARA, Rosamaria. A dança das Aibás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé. 2002. 200f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
- BARCELO, Mario César. Os orixás e o segredo da vida: Lógica mitologia e ecologia. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
- BASTIDE, Roger, O sagrado selvagem e outros ensaios. São Paulo: Companhia da Letras, 2006.
- BELO HORIZONTE. PREFEITURA MUNICIPAL DE CULTURA. Processo de tombamento do IlêWopo Olojukan (Deus mais que tudo) – nº 010915349580, Belo Horizonte: 1995.
- BÍBLIA. A bíblia sagrada: Contendo o velho e o novo testamento, São Paulo: Paulinas, 2005. 1v.
- CABRERA, Lydia. Iemanjá e Oxum: Iniciações, Ialorixás e Olorixás, São Paulo: EdUSP, 2002.
- ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. São Paulo: Perspectiva S. A, 2000.
- ELIADE, Mircea, O Sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ELIADE, Mircea, Tratado de História das Religiões. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 156-174.
- ILÊ WOPO OLOJUKAN. Cadernos de anotações – Teologia Iorubá, Belo Horizonte: 2000.
- LIMA, Luis Felipe de. Oxum: a mãe da água doce. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- MARTINS, Cléo. Nanã: a senhora dos primórdios. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
- MIRANDA, Evaristo Eduardo de. A água na natureza e na vida dos homens. Aparecida: Idéias e Letras, 2004.
- MORAIS, Mariana Ramos. O Candomblé na metrópole: a construção da identidade em dois terreiros de Belo Horizonte. 2006. 131f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SANTOS. Juana Elbein dos. O Nãgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. 10. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- SANTOS, Maria Elisabete Pereira. A Cidade do Salvador e as águas. 1999. 380f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas.
- VALLADO, Armando. Iemanjá, a grande mãe africana no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

O PAPEL E O LUGAR DA TEORIA DA COMPLEXIDADE NA ÉTICA ECOLÓGICA DE LEONARDO BOFF

*Gabriel do Nascimento Vieira**

Resumo: *Fica evidenciado que esta pesquisa que se propõe a esclarecer os vínculos da Teoria da Complexidade, interpretada a partir de Edgar Morin, com a Ética Ecológica Planetária proposta por Leonardo Boff ganha em importância à medida que enfatiza o pensamento complexo como sustentação teórica de uma realidade complexa dos problemas globalizados apontados por Boff e que, por sua vez, exigem soluções complexas que atenda a diversidade de povos e culturas. A percepção é de que não dá mais para esperar soluções milagrosas vindas de um determinado segmento religioso, científico ou político que atenda a todos de maneira satisfatória. Deve-se aprender a pensar de outro modo atentando para o que diz Edgar Morin em seu escrito sobre o método que traz no seu sexto volume o tema ética: a exigência da solidariedade e da responsabilidade como meios de religião ética entre os seres humanos e o planeta terra, nossa pátria-mãe*

Palavras-chave: *Ética Ecológica; Leonardo Boff, Teoria da Complexidade; Ethos Mundial.*

Introdução

Inicialmente é preciso esclarecer que este texto tem caráter exploratório e esta pesquisa faz parte do projeto de tese de doutorado em ciências da religião pela PUC/SP e que tal pesquisa se encontra em sua fase inicial. Que o pesquisador é um professor de Filosofia, estudante de Ciências da Religião falando sobre as ideias de um teólogo em interface com a teoria de um pensador múltiplo como Edgar Morin.

Quando falamos de ética ecológica em Leonardo Boff estamos nos referindo à fase de seus escritos posteriores a 1992 quando este assume definitivamente que suas ideias se organizavam a partir de um novo paradigma. Trata-se do “paradigma ecológico” que segundo Paulo Agostinho “Muda a cosmologia, a consciência e as ciências têm um novo enfoque. Surge um novo paradigma que pensa o conjunto, a complexidade, a inter-relação...” (2011, p.18/19). O que se observa com esta afirmação é uma aproximação conceitual deste novo paradigma com a teoria da complexidade de Edgar Morin.

* Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela UFU e professor de Filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes e Doutorando em Ciências da Religião pela PUC-SP como bolsista da FAPEMIG/CAPEL. E-mail: bielvi@ig.com.br

1. A teoria da complexidade aplicada à ética

Com efeito, a Teoria da Complexidade de Morin afirma-se a partir da constatação da existência de uma Natureza constituída por um sistema complexo de inter-relações, de continuidade-rupturas, de unidade-diversidades, de ordem-desordens e de organização-desorganização-auto-organização presentes na micro e macrofísicas. Segundo o autor a complexidade,

A primeira vista, é um fenômeno quantitativo, (que diz respeito) a extrema quantidade de interações e de interferências entre um número muito grande de unidades. De fato, todo sistema auto-organizador(vivo), mesmo o mais simples, combina um número muito grande de unidades da ordem de bilhões, seja de moléculas numa célula, seja de células no organismo... Mas a complexidade não compreende apenas quantidades de unidades e interações que desafiam nossas possibilidades de cálculo: ela compreende também incertezas, indeterminações, fenômenos aleatórios. A complexidade num certo sentido sempre tem relação com o acaso. Assim, a complexidade coincide com uma parte de incerteza, seja proveniente dos limites do nosso entendimento, seja inscrita nos fenômenos (MORIN, 2011, p.34/35).

A complexidade, nesse sentido, tem haver com a constatação de um ecossistema diversificado e múltiplo, mas interligado por relações complexas. É, também, identificada com um novo modo de conhecimento que rompe com uma relação estática e fragmentada de compreensão dos fenômenos. Na perspectiva de Edgar Morin conhecer é admitir que as incertezas fazem parte do nosso entendimento e que sujeito e objeto são vistos como sistemas abertos.

Esta perspectiva aplicada à ética significa, segundo o próprio Morin , que “Todo olhar sobre a ética deve perceber que o ato moral é um ato de religação: religação com um outro, religação com uma comunidade, religação com uma sociedade e, no limite, religação com a espécie humana.” (2011, p. 21/22). Neste ponto aparece uma certa identificação com a noção de holograma em que o indivíduo carrega consigo a identidade genética de sua espécie que o leva a ser egocêntrico e a identidade cultural de sua sociedade que lhe apresenta a exigência de ser altruísta.

2. A complexidade e a ética ecológica

Estas considerações iniciais sobre a Teoria da Complexidade nos servem para observar os pontos de ligações entre esta e a Ética Ecológica de Leonardo Boff. É possível apreender que a realidade é complexa e que os fenômenos naturais e sociais são interligados por relações complexas e que não podem ser reduzidos a uma epistemologia estática e objetiva de cunho cartesiano, nem a uma subjetividade e simplificação teóricas. Nesse sentido o que destrói a vida no planeta ou no universo coloca em risco a vida humana, pois tudo está interligado e inter-relacionado por uma teia da vida. Daí a constatação de que os problemas relacionados à degradação ambiental e a fome no mundo, as guerras

localizadas e a violência global, a pobreza e a injustiça social, a paz e os conflitos étnicos são interdependentes e interligados entre si, pois fazem parte de relações ambientais e culturais complexas. Com efeito, é preciso investigar essas vinculações e esclarecê-las em que aspectos essa perspectiva boffiana poderá se sustentar?

Observa-se que as fontes teóricas em Leonardo Boff são amplas, tendo em vista os aspectos religiosos, filosóficos, teológicos e antropológicos que perfazem suas análises. No entanto nos ateremos aos fundamentos filosóficos vindos da teoria da complexidade em que Edgar Morin se destaca pela aplicação do pensamento complexo à ética. Com efeito, afirma Morin:

A fragmentação, a compartimentação e a atomização do saber fazem que seja impossível imaginar um todo com elementos solidários; por isso, tende a atrofiar o conhecimento das solidariedades e a consciência de solidariedade... A incapacidade de ver o todo religar-se ao todo, gera irresponsabilidade e falta de solidariedade (MORIN, 2011, p.60/61).

Este contexto de fragmentação do saber inviabiliza a construção ou elaboração de uma ética que leve em consideração a realidade plural permeada de oposições e contradições que não podem ser simplesmente abortadas. Deste modo impõe-se a necessidade de uma fundamentação teórica que assegure uma perspectiva dialógica e integradora que permita uma visão do todo. Por esta razão a teoria da complexidade apresenta-se como garantia de uma reflexão complexa que possibilita postular uma Ética planetária em meio a um contexto multicultural.

Fica evidenciado que esta pesquisa se propõe a esclarecer os vínculos da Teoria da Complexidade, interpretada a partir de Edgar Morin, com a Ética Ecológica Planetária proposta por Leonardo Boff. Esta temática ganha em importância na medida em que enfatiza o pensamento complexo como sustentação teórica de uma realidade complexa dos problemas globalizados apontados por Boff e que, por sua vez, exigem soluções complexas que atenda a uma diversidade de povos e culturas.

A percepção é de que não dá mais para operar soluções milagrosas vindas de um determinado segmento religioso, científico ou político que atenda a todos de maneira satisfatória. Deve-se aprender a pensar de outro modo atentando para o que diz Morin em seu escrito sobre *O método* que traz, no seu sexto volume, o tema *Ética*:

Trabalhar pelo pensar bem ajuda atualmente na concepção de uma era planetária e na inclusão da ética no registro. Pode levar a estabelecer concretamente a solidariedade e a responsabilidade humanas na ideia de terra-pátria e regenerar um humanismo... O pensamento complexo alimenta a ética. Ao religar os conhecimentos, orienta para a religação entre os seres humanos. O seu princípio de não separação orienta para a solidariedade (2011, p.64)

Neste trecho, em que Morin postula uma concepção ética com base na responsabilidade e solidariedade planetárias, podemos perceber o quanto esta perspectiva complexa está presente na *Ética Ecológica* de Leonardo Boff que, defende em seus escritos uma unidade

sistêmica que respeite a diversidade cultural dos povos da terra. Para este autor, a *Ética Planetária* fundamentada em um *Ethos Mundial* que traduza a *complexidade do sistema vida* existente na terra e a concepção *ecocêntrica* e uma ótica global que é possível de ser postulada a partir das contribuições da Teoria da Complexidade de Edgar Morin. Esse Ethos, defende Boff, é de natureza emocional (*patos*) e não somente racional (*logos*). “Ele se apóia na sensibilidade humana e na inteligência emocional, expressas pelo cuidado, pela responsabilidade social e ecológica, pela solidariedade generacional e pela compaixão” (2003, p. 24)

Conclusão

Defendendo a exigência de novo Ethos Mundial, Boff rechaça, assim como Morin, “o logocentrismo ético” que se fundamenta no *logos* grego e no *cogito* cartesiano. E afirma uma ética ecológica que se sustenta em um novo paradigma que se fundamenta na “interconectividade de tudo com tudo... o a-racional e o irracional, ordem e desordem, *demens* e *sapiens*” (BOFF, 2003, p.79/80). Por fim defende os princípios comuns de uma nova ética mundial que se afirma a partir do cuidado, da solidariedade, da responsabilidade, do diálogo, da compaixão e da libertação em uma perspectiva complexa.

Portanto, dessa relação dialógica entre a Teoria da Complexidade de Morin e a Ética Ecológica de Boff é possível vislumbrar um conjunto de princípios e estratégias que possibilitam afirmar pontos de convergências e interlocuções na formulação de uma proposta ética de caráter global e local onde tudo se conecta o todo e mantém com ele uma reciprocidade complexa.

Referências

- BATISTA, Paulo N. Agostinho. Libertação e ecologia: a teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff. São Paulo: Paulinas, 2011.
- BOFF, Leonardo. Ethos mundial: um consenso mínimo entre os homens. São Paulo: Sextante, 2003.
- _____. Ética e Moral: A busca dos fundamentos. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. Do *iceberg* à Arca de Noé: O nascimento de uma ética planetária. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.
- _____. Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela Terra. Petrópolis: Vozes, 1999.
- MORIN, Edgar. Introdução ao pensamento complexo. Tradução de Eliane Lisboa, 4ªed.- Porto Alegre: Sulina, 2011.
- _____. Os Sete saberes necessários à educação do futuro. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva Jeanne Sawaya. 2ªed. rev.- São Paulo: Cortez; Brasília-DF: UNESCO, 2011.
- MORIN, Edgar. O método: a natureza da natureza. Vol. 1- Porto Alegre: Sulina, 2008.
- _____. O método: a vida da vida. Vol. 2- Porto Alegre: Sulina, 2011.
- _____. O método: O conhecimento do conhecimento. Vol. 3- Porto Alegre: Sulina, 2008

_____. O método: as ideias, habitat, vida, costumes, organização. Vol. 4- Porto Alegre: Sulina, 2011.

_____. O método: A humanidade da humanidade: a identidade humana. Vol. 5- Porto Alegre: Sulina, 2007.

_____. O Método: Ética. Vol. 6- Porto Alegre: Sulina, 2011.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de e SOUZA, José Carlos Aguiar de(orgs.). Consciência planetária e religião: desafios para o século XXI. São Paulo: Paulinas, 2009.

FT 3: INTERCULTURALIDADE

Coordenadores: Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito – PUC-SP, SP;

Prof. Dr. Roberto Ervino Zwetsch – EST, RS;

Prof^a. Ma. Selenir Corrêa Gonçalves Kronbauer – EST, RS

Ementa: A interculturalidade, ao propor como inevitável a interação entre as culturas, defende a real convivência pacífica entre elas. O FT Interculturalidade visa explicitar as contribuições dos teóricos pós-coloniais para a compreensão e vivência da interculturalidade no âmbito das Teologias e Ciências da Religião. O pensamento pós-colonial, ao potencializar a transmissão e recodificação de conceitos centrais para a análise das sociedades e das culturas enriquecendo-os, pode contribuir para que saberes e fazeres populares, indígenas e afro-brasileiros possam ser reconhecidos.

O PARENTESCO NYUNGWE

*Antonio Alone Maia**

Resumo: *Os Nyungwe constituem um dos povos do Vale do Zambeze em Moçambique, que se localizam em Tete. Tete é uma encruzilhada entre Malawi, Zâmbia e Zimbabwe. O que nos levou a estudar o Parentesco Nyungwe é a histórica constatação de que esta região de Moçambique, para além de ter pertencido ao Império de Monomotapa, sempre teve influências migratórias de várias procedências devido às riquezas minerais, agrícolas, faunísticas, pesqueiras, aqui existentes. Houve também na região comércio escravocrata. Essas migrações tiveram um impacto na estrutura social dos Nyungwe. Hoje, esta região de Moçambique, tornou-se mais do que nunca um grande pólo de atrações e investimentos na área de mineração e o fluxo e a corrida de grandes empresas mineradoras tem sido inevitável e com elas um grande contingente de mão de obra de varias procedências. Interessa-nos, objetivamente estudar a Família Nyungwe nesse processo de contato com outros povos que chegam, no que diz respeito a mudanças e continuidades na estrutura social e na Religião Tradicional. A pergunta que nos colocamos de imediato é: qual tem sido o impacto na estrutura social e na Religião Tradicional dos povos do Vale do Zambeze, sobretudo nos Nyungwe, no que diz respeito a presença dos nguni, do sistema dos prazos e trabalho forçado, trabalho escravocrata, da luta armada pela independência e da guerra civil pós independência que durou dezesseis anos? O que é que isso tudo causou no Parentesco e na Religião Tradicional? Ao longo da pesquisa pretendemos provar que historicamente a estrutura social do povo Nyungwe vem sofrendo mudanças devido a chegada dos Nguni na região, ao sistema de prazos e mão de obra escrava implementados pelas autoridades coloniais e a guerra civil que desestabilizaram a estrutura social Nyungwe no Vale do Zambeze. Este trabalho é resultado de uma pesquisa em andamento que temos realizado no próprio universo do Vale do Zambeze entre os Nyungwe. Ela se baseia em dados recolhidos em campo e em pesquisa bibliografia a respeito da região. Nosso marco temporal de análise será do século XVIII com a chegada dos Nguni na região até ao fim da guerra civil pós-independência que culminou com acordos de paz em 1992.*

Palavras-chave: *Parentesco, Nyungwe, Nguni, Prazos, Religião Tradicional*

Introdução

Ao falarmos sobre o parentesco Nyungwe nas suas mudanças e continuidades, optamos metodologicamente em dividir o trabalho em duas vertentes, a primeira histórica e a segunda de ordem etnológica. Se entrelaçam no texto a diacronia e a sincronia nas

* Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo/USP/PPGAS/ CAPES. domaia05@yahoo.co.uk

duas vertentes. O outro aspecto a considerar nesta pesquisa é que ela está sendo feita a partir do ponto de vista de um pesquisador endógeno. Por isso ao dar mergulho nesta pesquisa, não só estamos trazendo dados históricos dos Nyungwe, mas também estamos buscando entender nossa própria história.

1. Contextualização geográfica e histórica de Moçambique e do Vale do Zambeze

Moçambique fica situado na costa oriental do continente africano (Boleo, 1951:11). Politicamente, Moçambique faz fronteira com cinco países anglofonos como se pode ver no mapa. (Boleo, 1951:12).



O vale do Zambeze vai desde a fronteira com a Zâmbia no Zumbo, passa pela Albufeira de Cahora Bassa, onde foi construída uma das maiores Barragens Hidroelétricas de Africa (Ferreira, 1977:102), corta a cidade de Tete ao meio, desce por Sena até ao Oceano Índico. Lembrando que o projeto de Cahora Bassa representou o eixo Pretoria-Salisburia-Lisboa, que se esforçou em criar um mercado comum na Africa Meridional, mercado esse que tinha como objetivo permitir o alicerçar do bastião branco e perpetuar a escravização dos africanos. Sendo assim, um fator essencial da estratégia diplomática de Portugal foi o apoio da Rodésia e da Africa do Sul (Ferreira, 1977:101).

As relações estreitas entre Portugal, a Africa do Sul e a Rodésia, os interesses comuns quanto à exploração das riquezas do solo e da força de trabalho da população africana são reforçadas sobremaneira pela construção de Cahora Bassa, visto que uma tal construção significa o aceleramento da exploração econômica com auxílio de capitais estrangeiros. Simultaneamente, ergue-se uma barreira humana de colonos brancos perante o movimento de Libertação, com o fim de impedir na sua luta (Ferreira,1977:102).

1.1 Os grupos que habitam o Vale do Zambeze

No Vale do Zambeze habitam vários grupos étnicos distribuídos entre o Alto Zambeze, o Centro e o Baixo Zambeze. Rita-Ferreira fala de tribos dispersas pelo Vale do Zambeze, entre Tete e Zumbo e ele aponta para: Nhungues (Nyungwe), Demas, Dandes (Dandi, Atendes), Pimbés, Govas ou Gouas, Chuabos e Manhindos (Rita-Ferreira: 1982:258-261).

No tocante ao enquadramento étnico e geográfico, o Vale do Zambeze, junto com as áreas circundantes é uma região extremamente complexa sob o ponto de vista da etno-história. Ali decorreram, desde os tempos mais recuados, isto é, do império de Monomotapa, frequentes movimentos de populações com múltiplas proveniências, levando a processos de intensa interpenetração étnica e cultural. Devido aos vários contatos a que ficou sujeita e condicionada a região. Existem divergências, por vezes acentuadas, entre as tentativas para sistematizar e classificar os povos que atualmente habitam o Vale do Zambeze (Oliveira, 1976:17).

1.2 A importância etno-histórica que o Vale do Zambeze tem para a história da região.

O Vale do Zambeze tem desempenhado um papel importante ao longo da história, pois, para além de ser rico em agricultura, minas, fauna, pesca, em muitas partes ele é navegável o que fez com que servisse de meio de comunicação com as regiões do interior. Tete e Quelimane são caracterizados por Rodrigues Junior (1965:143) como sendo terras de sonho, de aventuras e de trabalho.

Aquele era bem o trilho que tomava antes as caravanas dos árabes vindas de Zanzibar, que iam a Tete mercadejar o marfim, trocando-o por escravos na Marávia. Essas caravanas que, no regresso, iam mesmo até o Lago Niassa para fazer as suas trocas, metendo aos atalhos que levavam da Macanga à Angonia. Esse caminho ficava quase ao pé da Machinga. Para essa direção da montanha abria-se outro caminho, carreteiro, de que os Boers se serviam para vir ou ir, com passagem por Tete, para a Nyassalândia ou Rodesias. Caminhos desertos, à beira dos quais espreitava a morte, quando as caravanas ou os sertanejos os atacavam as feras, principalmente na encruzilhada, onde há dois braços de estrada, o que deita a Vila Gamito passando pela Machinga das minas de ouro, onde a Rainha de Sabá, diz a lenda, mandava buscar o ouro da sua riqueza, e o que se estende na direção da serra da Pandalanjala, em caminhos que conduzem à Macanga e à Angonia, até à fronteira, onde está Metengobalame, enfiado às serranias da Nyassalândia (Junior, 1965:143)

Tete fica situado nas margens do Rio Zambeze. Sua importância histórica não advém apenas pelas imensas riquezas que possui, mas também por ser e sempre será uma encruzilhada de caminhos onde historicamente passavam em direção ao Oceano Índico os que vinham das Rodesias do Norte e Sul, da Nyassalândia, assim como os que vinham do mar, isto é, do Oceano Índico para as terras planálticas de Angonia e de mais regiões do interior (Junior, 1965:143-144).

1.3 A chegada dos portugueses no solo Moçambicano e seus objetivos

Os Portugueses chegaram pela primeira vez ao Porto de Sofala, no Oceano Índico, em 1505. Aparentemente, a sua principal preocupação era a exploração das Minas de Ouro que se acreditava estarem localizadas no reino de Monomotapa. Foi o ouro e não os escravos, que levou os descobridores a explorarem o Vale do Zambeze (Capela, 2002:29). Por volta de 1550, mercadores e aventureiros Portugueses tinham estabelecido vários centros comerciais e administrativos ao longo do Zambeze, dos quais os mais importantes eram Sena e Tete (Isaacman, 1979:25).

Para tomar controle da região do Vale do Zambeze, os portugueses montaram bases e a partir delas foram expulsando os antigos mercadores que já operavam na região, isto é, os comerciantes muçulmanos, que até então controlavam o comércio de Ouro para o Porto costeiro de Angoche e para a área a Sul de Sofala (Isaacman, 1979: 25-26).

O método para ter o controle total da região do ouro era primeiramente a eliminação do concorrente muçulmano e os portugueses concentraram sua atenção diretamente no Reino de Monomotapa. O propósito já não era o simples controle do escoamento do ouro, mas, sim, de dominar o acesso às zonas produtoras do ouro. Esta fase da penetração mercantil é designada de fase de ouro.

O segundo método foi o uso da Religião Cristã como forma de garantir a presença portuguesa, tal que, no século XVI, verificou-se certo esforço missionário católico conduzido pelo Jesuíta Frei Gonçalo da Silveira que, em 1560, conseguiu penetrar no reino de Monomotapa, situado no interior. O Jesuíta conseguiu convencer e batizar o rei e grande parte da sua família, mas logo levantaram-se suspeitas e o frade foi estrangulado enquanto dormia (Silva, 1967:218-221). A partir desta suspeita, os outros esforços missionários que se seguiram tiveram pouco êxito neste reinado devido às ligações dos missionários com os colonos portugueses, sempre empenhados em guerras e no tráfico de escravos (Hastings,1974:11). Esse tipo de evangelização contribuiu para a criação de um modelo de cristianismo vivido em Moçambique até a uns tempos atrás, onde as fronteiras entre evangelização e colonização nem sempre foram fáceis de serem demarcadas (Abreu, 2006:64).

As outras duas últimas são a fase de marfim e de escravos na medida em que os produtos mais procurados pelo mercantilismo eram exatamente o marfim e os escravos respectivamente. O escoamento desses produtos assim como de pessoas escravizadas foi efetivado através do sistema de Prazos do Vale do Zambeze que teriam constituído a primeira forma de colonização portuguesa em Moçambique.

1.4 A instalação do Sistema de Prazos no Vale do Zambeze, das Companhias Magistáticas e seu impacto na estrutura Social

Quando falamos da instalação do sistema de prazos no Vale do Zambeze, estamos falando diretamente da presença dos senhores que introduziram tal sistema, isto é, a pre-

sença colonial portuguesa no vale do Zambeze, que data desde 1550-1850 (Isaacman, 1979:25). Tudo indica que a organização do povoamento das populações locais antes da chegada dos portugueses confinava-se na existência de tribos chefiadas por um *nhacuwawa*, que era o senhor das terras, assistido por chefes subalternos, como os *Muenes*, *Sangiras*, os *Samaçoas* e muitos outros (Boleo, 1951:163).

Desde 1550 a 1850 Portugal controlou teoricamente um vasto império no Vale do Zambeze, estendendo-se desde o Oceano Índico até ao Zumbo. Apesar desta reivindicação territorial, a pequena importância da posição de Moçambique no Império ultramarino de Portugal e a oposição persistente da população local minaram o controle de Lisboa sobre esse território (Isaacman, 1979:25). Portanto, Portugal defendia territórios que ele mesmo não era capaz de tomar conta. Teve para isso que traçar uma estratégia que consistiu na criação e instalação do sistema de prazos como forma de garantir a ocupação e controle dos territórios que dizia serem seus. Isso gerou depois os movimentos de resistência anti-coloniais.

Os prazos foram criados dentro das chamadas Terras da Coroa que se localizavam do Índico ao Zumbo, isto é, Quelimane, Sena e Tete (Lobato, 1989:32). Eram Terras da Coroa as que tinham sido doadas e compradas ou conquistadas por portugueses nas colônias, a título individual ou em nome do Rei de Portugal. A qualificação não provinha do fato de qualquer terra, antes de aforrada, pertencer à Coroa, mas sim de ela sair do domínio de qualquer regulo ou chefe local para a posse de um português, com trânsito imediato para o domínio e a soberania do Rei de Portugal (Lobato, 1989:32).

A terra que passava do domínio dos africanos para o senhorio de qualquer português era registrada na Fazenda Real, convertida em Prazo, delimitada e coletada em tantos maticais de foro anual. Só esta legalização garantia a posse na fase tardia da conquista (Lobato, 1989:32).

O conjunto de Prazos de uma certa região formavam Capitânicas, sob jurisdição política, judicial e civil de um capitão português (Lobato, 1989:32).

A região do Delta do Zambeze até o rio Lugenda constituía a Capitania de Quelimane. Os outros Prazos, a sul do Delta e a Sul do Zambeze, de um e de outro lado de Sena e os do caminho para o Barué e Manica constituíam a Capitania de Sena. Os Prazos à roda de Tete formavam a Capitania de Tete. Toda a margem sul do Zambeze, da foz até acima de Tete, era da Coroa. Lupata dividia as Capitânicas de Sena e Tete (Lobato, 1989:33).

Neste cenário de Capitânicas, Tete emerge como um dos lugares mais importantes. A jurisdição de Quelimane tinha apenas 15 terras. A Capitania de Sena tinha 29 terras, enquanto que a Capitania de Tete compreendia 59 terras e era a maior das três, que se estendiam para o norte do Vale do Zambeze (Lobato, 1989:33-34).

É preciso salientar que as Capitânicas formadas pelas Terras da Coroa eram as únicas que constituíam domínio territorial onde se exercia com plenitude a soberania portuguesa em 1752 (Lobato, 1989:34).

1.5 Os Prazos

Os prazos não eram nada mais do que uma espécie de feudos de mercadores portugueses que tinham ocupado uma porção de terra doada, comprada ou conquistada. Para M´bokolo, os prazos são as concessões de terras dadas pelos portugueses aos seus naturais em Moçambique e foi igualmente o lugar de uma aculturação (M´bokolo, 2009:500).

1.6 Tipos de prazos

Havia dois tipos de Prazos:

1. Os Prazos que tinham relação com chefes e famílias locais.
2. Outro constituído por comerciantes e recrutadores de escravos. Seus chefes residiam ou na Ilha de Moçambique ou no Brasil.

1.7 O impacto dos prazos

O que se verificou no Vale do Zambeze é que os primeiros prazeiros tinham uma relação de prestação de serviços com a população local, menos agressiva, isto é, as populações locais podiam trabalhar nos prazos e depois voltar para as suas casas. Contrariamente a este primeiro sistema de prazos, é desenvolvido o segundo tipo de prazos, onde os novos Prazeiros começaram a exportar africanos das suas propriedades para o Brasil (Isaacman, 1979:35).

Neste sentido, os trabalhadores dos prazos passaram a constituir uma fonte de mão de obra por exportar juntamente com o ouro e o marfim. Dentro dos Prazos havia os bares, designação que os portugueses davam aos Claims mineiros onde se extraia o ouro (Lobato, 1989:37).

O papel dos prazos na região do Vale do Zambeze causou fragmentações na relação entre Tauaras e os Mutapas em 1607 (Rita-Ferreira, 1986:23) assim como houve também uma forte resistência dos Nyungwe contra a ocupação portuguesa (Rita-Ferreira, 1986:30). No norte verificou-se o enfraquecimento dos Macua devido as operações de captura, transporte, comercialização e exportação de escravos, fato que dominou completamente o panorama político e econômico do norte de Moçambique. A longo prazo ficaram irremediavelmente debilitadas todas as estruturas tradicionais do povo moçambicano (Rita-Ferreira, 1986:30-31).

1.8 Consequência do tráfico e exportação de pessoas

Quando os trabalhadores dos prazos começaram a serem vistos como fonte de lucro para o mercado brasileiro, os novos prazeiros começaram a recrutar e a traficar as

populações locais do Vale do Zambeze. Como resultado houve uma desestruturação da estrutura social dos povos do Vale do Zambeze seguido de um despovoamento das terras tradicionais e conseqüentemente criou-se uma grande pobreza rural, uma deslocação demográfica e uma grande crise agrícola (Isaacman, 1979: 35). Para Capela, ficou clara a devastação material e social provocada pela exportação de escravos na área da capitania de Rios de Sena (Capela, 2002: 275).

1.9 Abolição do sistema prazeiro

A abolição do sistema prazeiro pelos decretos régios de 1832 e 1854 criou condições para a emergência dos Estados Militares do Vale do Zambeze que se dedicaram ao tráfico de escravos, mesmo após a abolição oficial da escravatura em 1836 e mais tarde em 1842. No contexto moçambicano as populações macúá-lómué foram as mais sacrificadas pela escravatura. Muitas delas foram exportadas para as ilhas Mascarenhas, Madagáscar, Zanzibar, Golfo Pérsico, Brasil e Cuba. Até cerca de 1850, Cuba constituía o principal mercado de escravos Zambezianos. Na primeira metade do Sec. XIX, os súbditos UNDI do norte do Zambeze foram a principal fonte de escravos transoceânico (Isaacman, 1979:40).

1.10 Berlim, 1884/1885

Durante a Conferência de Berlim, Portugal foi forçado a realizar a ocupação efetiva do território moçambicano, caso contrario perderia os mesmo pelas potencias concorrentes, nomeadamente os ingleses. Dada a incapacidade militar e financeira portuguesa, a alternativa encontrada foi o arrendamento da soberania e poderes de várias extensões territoriais a companhias majestáticas e arrendatárias. Essas Companhias não foram nada mais do que as substitutas dos Prazos. Sendo assim, os Prazos foram concedidos a duas Companhias financiadas por interesses essencialmente Britânicos, Franceses, Portugueses, Belgas e Alemães.

1. A Companhia de Moçambique, já criada como Companhia mineira em 1888 por Paiva de Andrade, reconstituída como Companhia majestática de administração e exploração. Para além da Companhia de Moçambique, existia também a Companhia do Niassa e as duas eram Majestáticas.
2. A Companhia da Zambezia, fundada a 28 de abril de 1892 para desenvolver a concessão do mesmo Paiva de Andrade a norte do Zambeze (Pélissier, 1988:84).

Junto com a Companhia da Zambézia existiam a Boror, Luabo, Sociedade do Madal, Empresa Agrícola do Lugela e a Sena Sugar Estates que eram companhias arrendatárias. Este sistema de companhias foi usado no norte do rio Save.

A Companhia da Zambezia em 1892 obteve 126 dos 134 prazos do distrito de Tete (Pélissier, 1988:81). No começo as duas Companhias se contentaram com o arrendamento das terras, obtendo lucros e sem nenhum esforço de desenvolver a região. Segundo o

alvará que tinham, por exemplo, a Companhia de Moçambique deveria instalar pelo menos mil famílias de colonos portugueses durante os cinco primeiros anos de ocupação no Vale do Zambeze, fornecendo-lhes tudo o que fosse necessário (Pélissier, 1988:82). Pélissier aponta que,

a principio foi um capitalismo de rapina em estado «virginal», que só se interessava pelo africano para o carregar dos impostos, para espoliar nas transações comerciais e, ulteriormente, para o exportar para as minas sul-africanas. Só mais tarde o problema da valorização da mão-de-obra local incitaria os Conselhos de administração a criar fazendas segundo o modelo dos prazos de Quelimane (Pélissier, 1988:82).

Todavia, não houve diferença e nem modificações em relação ao antigo regime dos prazos. A escravatura apenas mudou de rosto e as carnificinas gratuitas perpetradas pelos senhores de antanho ou por seus herdeiros continuavam. As companhias contavam com a força dos chicundas e outros mercenários (Pélissier, 1988:82).

1.11 A chegada dos invasores Nguni e o impacto da sua instalação no vale do Zambeze

O Vale do Zambeze, além de sofrer a presença dos prazos, enfrentou as invasões Gaza Ngoni, que começaram em 1832. Em 1840 os Ngoni tinham ocupado 28 dos 46 prazos do vale do Zambeze (Isaacman, 1979:36). A chegada dos Nguni no Vale do Zambeze não foi pacífica, tão pouco foi nas zonas por onde eles passaram. Por exemplo, no Barué, os Nguni, enquanto atravessavam a região rumo ao Vale do Zambeze, saquearam gado e mulheres (Isaacman, 1979:37).

Quando os Nguni atravessaram e se instalaram no Norte do Zambeze, eles por serem já um povo guerreiro e de tradição patrilinear submeteram as populações locais às suas ordens, obrigando-as a pagar tributos, fato que causou resistências. O povo local, neste caso, os Nyanjas e Cewas resistiram contra a dominação dos Nguni fazendo uso da dança e das mascaras do Nyau.

Logo após a conferencia de Berlim 1884/85 quando Portugal teve que fazer a ocupação efetiva dos seus territórios, os povos do Vale do Zambeze resistiram fazendo uso do canto, dança e mascaras do Nyau. Sendo assim, o Nyau emerge como sendo a dança de resistência contra os invasores nguni e as autoridades coloniais junto com os missionários que, a titulo de missão civilizadora, tentaram banir todas as manifestações culturais locais e as Religiões tradicionais, inclusive o Nyau, para implantar a evangelização e a catequese.

1.12 A razão da escolha do grupo pesquisado, os Nyungwe.

São varias as razões que nos levaram a empreender uma pesquisa entre os Nyungwe. Uma das razões é a ausência de uma literatura antropológica sobre os nyungwe com uma visão endógena mais aprofundada da realidade local. A mais próxima literatura

produzida sobre os nyungwe é toda ela elaborada por pesquisadores exógenos, que nem sempre entendem a cultura local. Outra razão é de ordem subjetiva, isto é, o desejo de colocar por escrito a história e a cultura de um povo do qual somos parte, como forma de trazer um contributo à sociedade moçambicana.

A outra razão é o fato de alguns pesquisadores colocarem os nyungwe como sendo um povo resultante dos prazos do Vale do Zambeze. Se é resultante dos prazos, eis por que para nós se fez necessário localizar histórica e geograficamente o Vale do Zambeze e os povos que nele habitam e o sistema prazeiro ao qual estiveram sujeitos e os impactos do mesmo.

2. O parentesco Nyungwe

A família Nyungwe é composta por Pai, Mãe, Filhos biológicos e também se estende aos tios, sobrinhos quer sejam do primeiro ou segundo grau, assim como também a família se estende aos parentes não consanguíneos que adquirem a condição de membro da família pelo casamento ou por afinidades. Neste caso temos o parentesco que se adquire pelo matrimônio com a família do cônjuge onde o cunhado ou a cunhada vem a ser parente por afinidade. A família Nyungwe já foi muito mais extensa do que ela é hoje, sofreu mudanças profundas devido ao fenômeno da globalização que chega no território com a implantação do sistema Prazeiro, comércio escravocrata e sucessivas guerras de resistência que se deram na região assim como a guerra de libertação nacional como também a guerra civil no período pós independência. No sentido lato, podemos dizer ainda que a família Nyungwe é uma família alargada, pois ela se estende a muitos afins, isto é, todas aquelas pessoas amigas da família passam a fazer parte da família.

Essa hipótese se confirma no que diz respeito à responsabilidade social de educar as crianças. Entre os Nyungwe a educação não é apenas dever do pai e mãe biológicos, ou do tio ou tia, mas a educação é tarefa de todos os adultos. Qualquer adulto entre os Nyungwe tem autoridade de dizer o que está certo ou errado a uma criança. A família Nyungwe tem uma característica fundamental que é o nome que caracteriza o grupo étnico e totêmico da mesma.

2.1 O nome

Para os Nyungwe, o nome carrega sempre um significado profundo, uma identidade da pessoa. Há nomes próprios, de nascimento ou da meninice “*dzina lakubadwa*” ou “*dzina la pa ubwana*”, que na fase adulta a pessoa muda e ganha um nome no estado de adulto “*dzina lacikulire*”, marca da passagem de uma fase para outra da vida (Maia, 2011:115-133). Há, porém outros nomes ligados às circunstâncias em que acontece o nascimento. O nome entre os Nyungwe é também revelador de qual grupo totêmico a pessoa pertence. O próprio Totem tem nome entre os Nyungwe, ele é ntupo (Maia, 2011:115-133).

2.2 Totem ou ntupo

Segundo Manuel dos Anjos, *mtupo* (*totem*) ou no plural *mitupo*, é o nome de cada família extensa ou clã, significando geralmente um animal-símbolo, animal esse que muitas vezes é difícil de identificar, pois o nome vem de linguagens antigas ou secretas.

Tradicionalmente o clã não podia comer a carne do animal do seu nome, e as pessoas com o mesmo nome de clã não podiam se casar entre si. O nome segue o parentesco patrilinear (Martins, 1991:265).

2.3 Estrutura social dos nyungwe

Entende-se por estrutura social a forma como a sociedade Nyungwe estava organizada hierarquicamente, ou seja, “toda a rede de relações sociais em que estão envolvidos os membros de uma comunidade em determinado momento”. A estrutura social define, de um lado, as formas em que se agrupam as pessoas com fins sociais nessa sociedade e, de outro, os laços socialmente reconhecidos que se refletem no comportamento dos indivíduos entre si e em relação aos seus grupos sociais (Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1971:79).

Havia a figura dos chefes tradicionais que eram responsáveis pela organização social da sociedade, os chamados *Nfumos* ou *Mafumos*. Os mesmos desempenhavam a função de chefe e juiz da sociedade. Durante o período da independência e depois na fase de Governo de transição, estes chefes e autoridades tradicionais deixaram de existir e em lugar deles foi instalada a figura do Secretário do Bairro. Depois de mais de trinta anos de independência a figura dos líderes tradicionais é resgatada numa altura em que há uma preocupação sobre “o papel da cultura, ou seja, da Tradição Africana, na governação moderna em Moçambique” (Gamito, 1999). Havia a figura do tio Paterno e da Tia Materna, onde o Tio era responsável pela educação do seu sobrinho e a Tia materna responsável pela educação da sobrinha.

Na base está a família biológica de Pai e Mãe. Hoje tanto o tio quanto a tia continuam tendo o seu papel de educadores, com maior intensidade no campo e menor intensidade na cidade. Houve uma continuidade no que diz respeito às funções dos tios. Já para os chefes tradicionais houve uma descontinuidade, pois foram tidos como sendo “vestígio do colonialismo opressivo que utilizava o poder gentílico, os chefes tradicionais para atingir os seus fins” (Weimer, 1999: 2) e em seus lugares foram instalados os secretários dos bairros.

Hoje o Governo fez um resgate destas autoridades, incluído-as na legislação sobre os órgãos locais do Estado (Lei nº 8/2003 e Decreto nº 11/2005). O artigo 109 da mesma reza que: São Direitos em especial dos chefes tradicionais e secretários do bairro ou aldeia: a) Ostentar os símbolos da República; b) Usar fardamento; c) Receber um subsídio em razão da sua participação na cobrança de impostos.

2.4 O sistema de parentesco

O sistema de parentesco Nyungwe segue a linha Patrilinear enquanto que os Cewas do norte do Vale do Zambeze seguem a tradição matrilinear, onde o homem é visto apenas como produtor de filhos e no entanto, eles pertencem à mulher. Por isso, aí o homem é um hospede eterno. Quando o homem se casa ele vai viver na casa dos Sogros e em caso de divorcio quem sai da casa é o homem apenas com o seu machado e a propriedade, isto é, filhos e bens materiais pertencem à mulher e ficam com ela, enquanto que entre os Nyungwe é o contrario, em caso de divorcio quem sai é a mulher e os filhos ficam com o pai.

Dado que esta é uma pesquisa em andamento, voltamos à questão fundamental deste trabalho: Qual tem sido o impacto na estrutura social e na Religião Tradicional dos povos do Vale do Zambeze, sobretudo nos Nyungwe, no que diz respeito a presença do sistema dos prazos e dos Invasores Nguni na região?

A presença do Sistema de Prazos no Vale do Zambeze desestabilizou e desestruturou uma sociedade organizada de acordo com o seu sistema político tradicional pautado por uma hierarquia onde se tinha os chefes tradicionais com a função de chefes e juizes da sociedade e depois a estrutura do parentesco que ficou abalada. Quanto ao parentesco havia as famílias que se caracterizavam por um Totem, chamado Ntupo e dentro da própria estrutura familiar havia toda uma hierarquia de exercício de poderes quanto a educação e resolução de conflitos. Por exemplo, havia as seguintes famílias totêmicas: os *Aphiri*; os *Cirenje*, os *Macate*; os *Sanyota*; os *Cirongo*, os *Malunga* são apenas algumas famílias com nomes totêmicos. Sabe-se à prior que dentro desses grupos havia a pratica da exogamia e a endogamia era proibida. É uma sociedade que estava organizada socialmente neste tipo de estrutura.

O Sistema Prazeiro desestabilizou toda essa estrutura a partir do momento em que olha para as famílias da região, sobretudo aquelas que trabalham nos prazos como fonte de lucro e aí se introduz o mercantilismo escravocrata nos próprios prazos, ou seja, o recrutamento, a venda e escoamento de pessoas para as Américas, Brasil e Cuba e para algumas ilhas do Indico. Os prazos tiveram esse papel. Um segundo impacto se dá ainda com a chegada dos invasores Nguni que chegam no Vale do Zambeze e submetem as populações locais às suas ordens obrigando-as a pagar impostos e tributos. Sendo os Nguni um povo guerreiro e de tradição Patrilinear, ao se instalarem ao norte do Vale do Zambeze, não só subjagam os povos dali, como também se casam com as mulheres Cewas da região que tinham a tradição Matrilinear. Portanto há uma fusão de duas tradições aí.

Daqui nós vamos dar um breve salto de recorte para o período do Nacionalismo Moçambicano e o período da Guerra civil pós-Independencia.

Quando nasce o Nacionalismo Moçambicano e luta pela independencia contra o colonialismo português é o povo inteiro que sofreu a desestabilização social, pois, as populações em Tete eram confinadas em Aldeamentos e tais aldeamentos eram denominados de *Thanga la Mbuzi*, isto é curral de cabritos. Uma estratégia utilizada pelos colonos

para evitar que as populações apoiassem os guerrilheiros que lutavam pela independência do seu país. A guerra que os colonos estão travando contra os moçambicanos, Hastings chama de guerra sem sentido (Hastings, 1974:45).

O modo de vida da população das inúmeras aldeias do norte e oeste de Moçambique foi brutalmente alterado pelo exército português. Para tentar isolar a FRELIMO e impedir que a população ajudasse livremente ou por coação os guerrilheiros, as tropas portuguesas obrigaram muitos milhares de nativos a fixarem-se em aldeias controladas e fortificadas, os chamados “*aldeamentos ou aldeias comunais*”¹

Por exemplo, em dezembro de 1972, a população de Wiriyamu fora vítima de um massacre brutal protagonizado pelas tropas portuguesas. A aldeia de Wiriyamu simplesmente deixou de existir, no entanto, o seu nome é hoje mais conhecido do que o de nenhuma outra aldeia em toda África: é o símbolo da humanidade acuada e exterminada pela tirania genocida da ocidentalidade (Hastings, 1974:52-53). Wiriyamu, no entanto, não foi um fato isolado e sim foi mais um de uma longa série de violências semelhantes ocorridos em Angola e Moçambique neste mesmo período em que o povo está, não somente exigindo, mas está lutando pela sua liberdade e independência.

Depois da guerra contra o colonialismo, as populações sofreram de novo os impactos da guerra civil entre a FRELIMO e a RENAMO que durou dezesseis anos, ao que alguns não evitam em dizer e chamar de guerra de desestabilização econômica e militar (Abrahamsson, 1998:158).

O leitor poderá notar que até aqui ainda não falamos sobre ao impacto de tudo isso nas Religiões Tradicionais. Pois bem, no contexto africano não se pode desvincular as Religiões Tradicionais do grupo familiar. As duas instituições são interdependentes uma da outra. Só existem Religiões Tradicionais Africanas porque existe a família e sem família não tem como falar de Religiões Tradicionais Africanas. Como são muitos os grupos familiares e cada um com o seu sistema religioso, passamos a utilizar o termo no plural, isto é, Religiões Tradicionais Africanas, e não no singular.

Mbiti deixa bem clara essa idéia ao afirmar que “os africanos são notoriamente religiosos, e cada pessoa tem o seu próprio sistema religioso com uma série de crenças e práticas. A religião permeia todas as dimensões da vida a tal ponto que não é possível ou fácil de separá-la” (Mbiti, 1970:1).

Sendo que as religiões Tradicionais permeiam todas as dimensões da vida, não existe uma distinção formal entre o sagrado e o secular, entre o religioso e o não-religioso,

¹ No período pós-independência, as aldeias comunais vão provocar o aparecimento de um tipo muito original de comunidade cristã, cuja vida e orientação dependerão, fundamentalmente, de si mesma. ABREU, Paulo Roberto Teixeira de. *A Experiência Evangelizadora da Igreja Entre os Sena de Moçambique (1992-2002). Uma opção Pelos Pobres e Pela Paz*. 2006. 196 p. Tese (Mestrado em Teologia Sistemática/Missilogia) Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo.

entre o espiritual e as dimensões materiais da vida. Onde quer que o africano esteja, ali está a sua religião: ele carrega a religião para os campos onde semeia as sementes ou colhendo novos produtos; para a festa da bebida ou para a cerimônia fúnebre; e se ele é escolarizado, ele leva a religião consigo para a sala de exame na escola ou para a universidade; se ele é político ele leva consigo a religião para o parlamento.

Apesar de muitas línguas africanas não ter a palavra certa para religião como tal, não obstante ela acompanha a pessoa bem antes de nascer até a vida após a morte física. Por causa das mudanças modernas essas religiões tradicionais não poderiam ficar intactas, nem por isso estão extintas. Em tempos de crise elas vêm à tona, ou as pessoas recorrem a elas às ocultas (Mbiti, 1970:2).

Considerações finais

A implantação do sistema de prazos no Vale do Zambeze, a chegada dos invasores Nguni, a guerra pela independência e a guerra civil causaram uma desestruturação da sociedade moçambicana como um todo. Os prazos funcionaram como autênticas feiras de pessoas escravizadas que eram compradas e levadas para as Américas. A chegada dos Nguni na região foi catastrófica, por onde passaram foram guerreando e capturando mulheres e ao se estabelecerem na região norte do Zambeze subjugam as populações e obrigam-nas a pagar tributos. A guerra colonial causou danos irreparáveis, caso concreto é a aldeia de Wiriamo que desapareceu ali entre os Nyungwe. A guerra civil causou também mobilidades das pessoas e perdas humanas e materiais, deixando o país numa miséria e num estado de subdesenvolvimento, que até hoje se vivem as conseqüências. Por exemplo, há minas semeadas durante o período de guerra no país inteiro que até hoje estão sendo removidas, e quantas perdas humanas já teve! Muitas e tudo isso são frutos da guerra. Com isso, a estrutura social sofreu os impactos destes fenômenos.

Referências

ABRAHAMSSON, Hans. NILSSON, Anders. *Moçambique em Transição. Um estudo da história de desenvolvimento durante o período 1974-1992.* Maputo-Moçambique: CEGRAF Republica de Moçambique, 1998.

ABREU, Paulo Roberto Teixeira de. *A Experiência Evangelizadora da Igreja Entre os Sena de Moçambique (1992-2002). Uma opção Pelos Pobres e Pela Paz.* 2006. 196 p. Tese (Mestrado em Teologia Sistemática/Missiologia) Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo.

BOLEO, Oliveira. *Moçambique.* Lisboa: Agencia geral do Ultramar, 1951.

CAPELA, José. *O tráfico de escravos nos portos de Moçambique, 1733-1904.* Lisboa: Edições Afrontamento, 2002.

FERREIRA, Eduardo de Sousa. *Africa Austral. O Passado e o Futuro. 2ª edição alargada de aspetos do colonialismo Português. Análise de Economia e Política sobre as Ex-Colônias Portuguesas, Africa do Sul e Namíbia.* Lisboa: Seara Nova, 1977.

GAMITO, Alfredo Maria Cepeda. Prefacio. In: Artur, Domingos do Rosário; Cafuquiza, José Chuva; Ivala, Adelino Zacarias. *Tradição e Modernidade. Que lugar para a Tradição Africana na Governação Descentralizada de Moçambique?* Maputo: Ministério da Administração Estatal, Projeto de Descentralização e Democratização (PDD), Direção Nacional da Administração Local/Cooperação Alemã (GTZ),1999.

HASTINGS, Adrian. *Wiriyamu*. Porto: Edições Afrontamento.

ISAACMAN, Allen F. *A Tradição de Resistência em Moçambique. O vale do Zambeze, 1850-1921*. Porto: Afrontamento, 1979.

LOBATO, Alexandre. *Evolução Administrativa e econômica de Moçambique (1752-1763)*. Lisboa: Publicações Alfa, 1989.

MAIA, Antonio Alone. *Convertibilidade, relações totêmicas e hermenêutica entre os Nyungwe de Moçambique*. São Paulo. Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar, v.4, n.1, jan.-jun., p.115-133, 2012

MARTINS, Manuel dos Anjos. *Elementos da língua Nyungwe, gramática e Dicionário Nyungwe-Portugues-Nyungwe*. Lisboa: Editorial Além-Mar, Calçada Eng. Miguel Pais, 9-1200, 1ªEdição 1991. 427p.

MBITI, John S. *African Religious & Philosophy*. London: Heinemann, 1970.

M´BOKOLO, Elikia. *Africa Negra. Historia e Civilizações*. Tomo I (até o século XVIII). São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.

OLIVEIRA, Carlos Ramos de . *Os tauaras do Vale do Zambeze*. 1976.

PÉLISSIER, René. *Historia de Moçambique. Formação e oposição 1854-1918, Volume II*. Lisboa, Imprensa Universitária, 1988.

RITA-FERREIRA, A. *Presença luso-asiática e mutações culturais no sul de Moçambique, até c. 1900*. 1982.

RITA-FERREIRA, A. *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. 1982.

Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. *Guia pratico de antropologia; Preparado por uma comissão do Real Instituto de Antropologia da Grã-Bretanha e da Irlanda*: Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo, Cultrix, 1971.

SILVA, Antonio da, S. j. *Mentalidade missiológica dos Jesuítas em Moçambique antes de 1759. Esboço ideológico a partir do núcleo documental*. Lisboa: Junta de investigação do ultramar, 1967.

RELIGIOSIDADE POPULAR URBANA

Maria Brendalí Costa*

Resumo: *Em meados dos anos 1960, a Igreja Popular organizou e influenciou as práticas, as ideias e os objetivos da pastoral latino-americana. O artigo faz uma reflexão das diferentes maneiras pelas quais esta práxis considerou a religiosidade popular expressa nas diversas culturas do povo que participava na década de 1980, da Pastoral Popular Urbana na periferia de cidades da Diocese de Caxias do Sul, RS. O estudo será bibliográfico, documental e por meio de uma visão situada num lugar social, como mulher inserida neste contexto. Conclui-se que o surgimento de uma pastoral mais fiel à realidade, embora na teoria reconhecesse a importância da religiosidade popular, na prática considerou um fator de alienação, ignorando a sua vitalidade, o seu poder transformador e as possibilidades que dela pudessem surgir, direcionando apenas para a dimensão da transformação político social.*

Palavras-chave: *Pastoral Popular Urbana. Culturas. Religiosidade Popular.*

Introdução

Historicamente a religiosidade popular sofreu vários tipos de interpretações, que não fazem justiça ao fenômeno religioso em si mesmo. Como enfatiza Leonardo Boff (2010, sem página) “o correto é tomar a religiosidade por aquilo que ela é: como vivência concreta da religião na sua expressão popular. Toda religião significa a roupagem sócio-cultural de uma fé, de um encontro com Deus”. Já sobre o conceito de *popular*, assim se expressa o antropólogo Carlos R. Brandão:

Talvez a melhor maneira de se compreender *a cultura popular* seja estudar *a religião*. Ali ela aparece viva e multiforme e, mais do que em outros setores de produção de modos sociais de vida e dos seus símbolos, ela existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos profanos e sagrados entre o *domínio* erudito dos dominantes e o *domínio* popular dos subalternos. (BRANDÃO, 1980, p. 15) (grifos do autor).

José Comblin (2008, p. 867) “destaca que na tradição protestante, o que os católicos chamam de religiosidade popular é uma manifestação do atraso cultural e religioso do catolicismo.” Da mesma forma alguns intelectuais católicos, julgaram negativamente a religião popular como expressão de idolatria e de superstição. No entanto, essa mentalidade de teólogos e pastores começou a mudar a partir da década de 1970, quando descobriram vários aspectos positivos da religiosidade popular. “Deram-lhe interpretações renovadas, apoiadas, sobretudo, em estudos de sociologia e antropologia religiosa. Essas ciências tendem a valorizar tudo o que é popular.” (COMBLIN, 2008, p. 867).

* Mestra pela EST.

Como destaca Luiz Roberto Benedetti, (1984, p. 9) muito se tem discutido a respeito da religiosidade popular, seja para glorificá-la, exaltando seu caráter libertador, seja para exorcizá-la como pouco ortodoxa, do ponto de vista teológico, ou alienada, sob o prisma sociológico. Outros autores exaltam o seu caráter estratégico para o controle religioso da população por parte da Igreja, que deve aproveitar elementos dessa religiosidade para purificá-los. O maior defeito destas abordagens é tratar a religião do povo como se ela se constituísse de elementos isolados, independentes das relações sociais, nas quais se inscrevem as práticas religiosas. Por isso, um dos autores estudados observa:

É só no interior do conflito social que se podem captar certas categorias centrais do pensamento religioso. Isso porque as oposições oficial/profano, sagrado/profano, sacerdotal/profético e outras, só podem ser entendidas analisando-se as relações da religião com a sociedade abrangente. E procurando entender que estas oposições são, no seu limite, expressões religiosas de um conflito maior, que é o das classes na sociedade. (BENEDETTI, 1984, p. 9).

1. A religiosidade popular na Igreja popular da América Latina

O processo de nascimento de uma igreja preocupada com o povo e com os problemas socioeconômicos, no início da década de 1960, é resultado de uma trajetória eclesial que frutificou no começo por iniciativa de lideranças de base, conscientes da realidade de dependência e dominação latino-americana. O Movimento de Ação Católica, organizado a partir do laicato e dos problemas dos diferentes segmentos da sociedade, foi vanguarda no processo de conscientização na América Latina, colocando em prática o método ver, julgar e agir como instrumento de análise da realidade. Com este método foi possível ajudar na superação do dualismo espiritual-temporal, fé-política, comprometendo-se a ação pastoral com os setores populares, numa dimensão comunitária, favorecidos pela abertura provocada pelo Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) (PERANI, 1984, p. 55). A Ação Católica será mediadora, no interior da igreja, de uma reflexão cristã a partir de um engajamento e de uma consciência social de classe.

Nesse período a ditadura militar na América Latina ficava cada vez mais violenta contra a população e as lideranças. A reação à ditadura começa a ganhar espaço na sociedade através da reorganização do movimento popular, sindical, estudantil, das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs e dos Centros de Direitos Humanos, para afinal conquistar a anistia e a volta da democracia. Foram longos anos de luta e sofrimento em todo o Brasil. Qualquer reação popular era duramente perseguida. A Igreja católica passou do apoio incondicional a questionar as práticas utilizadas pela ditadura.

Neste cenário floresce uma Igreja mais popular, após o golpe de 1964. É o momento em que inúmeras lideranças, freiras, seminaristas e padres mudam de lugar social e vão para o interior ou para as periferias das cidades, para viver no meio do povo. É o tempo das *inserções*. Esta presença nos meios populares tinha como objetivo o compro-

misso com a vida e luta do povo; tratava-se de uma presença vivencial e de testemunho, com todos os riscos que isto poderia significar.

Este período histórico se caracteriza por grande criatividade teórica, criatividade prática, compromisso dos cristãos no processo de libertação latino-americano. Deste modo, uma igreja popular vai acontecendo através da prática de uma pastoral popular. Então, pode-se afirmar que a pastoral é a face prática da igreja (LIBANIO, 1983, p. 118).

Pastoral popular: constitui-se de todas as iniciativas de Igreja no âmbito das classes populares, nas quais o povo encontra um espaço para assumir sua responsabilidade na vivência de uma fé comprometida com os problemas da justiça. Abrange, portanto, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a Pastoral Operária (PO), a Comissão Pastoral da Terra (CPT), e outros movimentos e pastorais que possuem (em âmbito geral ou local) uma dinâmica semelhante. (GALETTA, 1986, p. 7)

Também é o período de crescimento do Movimento Popular, dentro do processo das organizações populares, na esfera sindical e no eixo popular: associações de moradores, sociedades amigos do bairro, luta dos favelados, grupos de mulheres, clube de mães, lutas de bairros por luz, água, esgoto, asfalto, escola, creche (GALETTA, 1986, p. 7).

A práxis foi acontecendo, por meio da prática e da reflexão da pastoral popular e do movimento de libertação; junto com ela, como uma novidade, encontramos a elaboração da fé por meio da Teologia da Libertação.

Um desafio que aparece como constante nesse momento histórico é o tema da religiosidade popular do povo. “A religiosidade popular é uma realidade sociocultural” é o que constata Segundo Galilea (1978, p. 7). Ela torna-se como uma das prioridades da pastoral latino-americana justamente quando há a recuperação da identidade e consciência latino-americana.

De um lado o crescente interesse pela religiosidade popular coincide com o interesse continental autóctone, pela cultura própria, pela recuperação da própria identidade, inclusive pela influência dos nacionalismos. Está aparecendo uma nova consciência do latino-americano. No plano eclesial isto implica em aceitar que a Igreja e o cristão da América Latina têm traços próprios, que requerem soluções apropriadas. Daí o aparecimento de uma teologia latino-americana e de uma *pastoral latino-americana mais fiel à nossa realidade*. Neste contexto o encontro com a religiosidade popular é inevitável. (GALILEA, 1978, p. 8) (grifos do autor)

A religião do povo na América Latina carrega uma característica muito forte: a oralidade, ou seja, as vivências e expressões de fé são passadas de geração em geração através da prática das orações e das devoções, além de certa educação da fé. Esta prática apresenta características essencialmente femininas. As mulheres são as detentoras deste conhecimento oral e popular. São as responsáveis pela transmissão da religião. Orlando Espín (2000, p. 32) declara que “não é exagero afirmar que as mulheres mais velhas são as hermeneutas culturais e religiosas de nosso povo. São ministros e portadoras de nossa identidade.”

É grande, na religiosidade latino-americana, a influência do feminino. Não só no sentido de que a mulher pratica mais que o homem, mas também no sentido de que a transmissão de religião está quase totalmente nas mãos da mulher (instrução do lar, catequese...). Esta influência sublinha a tendência sentimental e tradicional do catolicismo popular. (GALILEA, 1978, p. 18).

No processo de compreensão da realidade da religiosidade popular, a Igreja popular passou por tentações: “Uma tendência para o ‘elitismo’ para preocupar-se apenas com os militantes [...]. Um certo isolamento de comunidades, grupos ou movimentos, em si mesmos. Um certo menosprezo pelo que não parecia ‘cristianismo autêntico’ (religiosidade popular)” (GALILEA, 1978, p. 9-10).

Por fim, este processo de amadurecimento se cristalizou naquilo que é talvez a intuição fundamental da pastoral na América Latina: a sua inserção no meio do povo, a evangelização e a libertação dos pobres, as exigências de uma Igreja dos pobres e abandonados. A realização deste projeto pastoral – fruto de uma Igreja latino-americana que quer ser coerente com a sua realidade – aproximou os evangelizadores do seu povo. Ajudou-os a descobrirem seus valores, a compreenderem suas ambiguidades e, afinal, a respeitá-los verdadeiramente. Daí a reivindicação da religiosidade deste povo, a sua aceitação ao mesmo tempo respeitosa e crítica, com vistas à evangelização. Na América Latina uma Igreja dos pobres, que não assumisse a sua religiosidade, seria um contra-senso. (GALILEA, 1978, p. 10)

Mas qual a compreensão que se tem, na década de 1980 de religião popular (BRANDÃO, 1980, p. 17) ou de religiosidade popular? Como diferenciar tal concepção dos que preferem a expressão catolicismo popular?

O termo religiosidade popular na América Latina pode ser identificado com catolicismo popular, religião do povo ou piedade popular, como preferia chamá-la Paulo VI. E defini-la é uma tarefa difícil, quando não desnecessária. Os autores em geral têm preferido descrever seus elementos e características. (RIBEIRO, 1984, p. 130).

Segundo Galilea (1978, p. 11-12) esclarece que “religiosidade popular é mais amplo do que catolicismo popular, já que abrange todas as formas de religiosidade popular existentes na América Latina, [...] também o protestantismo popular, [...] os sincretismos afro-brasileiros, os remanescentes das religiões indígenas etc.”

Aproximativamente a religiosidade popular na América é a expressão religiosa de *nossas grandes maiorias não instruídas em sua fé*. A sua evangelização é deficiente, seja porque não tiveram oportunidade de receber uma influência maior da Igreja, seja simplesmente porque julgam que o seu catolicismo já é suficiente. Em todo caso, a sua expressão religiosa quer ser católica, isto é, quer canalizar-se através dos símbolos e das mediações que se percebem como próprias da Igreja católica romana. (GALILEA, 1978, p. 12-13). (grifos do autor)

“Existe uma simbiose entre a cultura e o catolicismo popular, o que não acontece nas outras classes sociais” (GALILEA, 1978, p. 13). De maneira que a cultura e a religião estão sempre se relacionando, de forma positiva ou gerando conflitos. Podemos arriscar

uma definição de cultura entre tantas existentes, que possa ajudar a compreender esta afinidade cultural do povo com a religiosidade popular:

O conjunto de sentidos e significados, de valores e padrões, incorporados e subjacentes aos fenômenos perceptíveis de ação e comunicação da vida de um grupo ou sociedade concreta; conjunto que, consciente ou inconscientemente, é vivido e assumido pelo grupo, como expressão própria de sua realidade humana, e se transmite de geração em geração, conservado tal como foi recebido, ou transformado quer em forma pretendida, quer em forma efetiva, pelo próprio grupo (AZEVEDO, 1986, p. 336).

Deste modo “se a cultura acaba oferecendo uma rede de significados, uma visão global e coerente do mundo e da realidade, a religião propõe aquilo que declara ser mais importante e definitivo para a vida das pessoas e da sociedade.” (PASTOR, 1982, p. 92).

Então, se esta definição está correta, o que identifica a religiosidade popular latino-americana? “Parece que os estudiosos da matéria são unânimes ao assinalarem que no catolicismo popular há duas grandes linhas mestras: a primeira é a proeminência do devocional” e a outra linha é a “marginalização eclesial”. (GALILEA, 1978, p. 14-15). Na América Latina a religiosidade popular se exprime numa variedade de práticas e atitudes religiosas, de acordo com as regiões e o pluralismo étnico e cultural de seus povos, criando uma diversidade de tendências, de tal maneira que “poderíamos falar de *religiosidades populares*” (GALILEA, 1978, p. 16).

Nas décadas de 1960 em diante, por meio de diferentes setores, a Igreja católica começa a tentar reencontrar caminhos de uma Pastoral Popular no compromisso de libertação. A Igreja se reconhece porta-voz dos pobres, é uma prática pastoral que quer superar o trabalho *para* os pobres, mas quer estar inserida *com* os pobres. Popular passa a ser pensado como serviço ou projeto de libertação do povo, dentro do processo do Movimento de Libertação. Tal projeto se define como intenção que contém uma dimensão propriamente religiosa e uma dimensão política concreta de libertação das estruturas injustas e opressoras.

Neste cenário de uma igreja que busca ser coerente ao projeto de libertação do povo, Carlos Rodrigues Brandão faz uma constatação crítica dessa práxis: “Revela notar que, nesse momento, a missão de libertação, tentando ser libertadora, reproduz uma experiência colonizadora, ou seja, reproduz a ideia de que o que o povo tem e vive é uma prática de religião alienada.” (BRANDÃO, 1984, p. 171). A Igreja Popular em sua prática pastoral considerou a religiosidade popular como uma prática alienada. O termo alienação assume o significado de “situação em que o homem se acomoda dentro de um esquema de dependência e dominação, renunciando a uma ação transformadora e humanizante do mundo.” (KIRINUS, 1975, p. 9). Gernote G. Kirinus (1975, p. 9) conclui que para a teologia latino-americana alienação é a coordenação oposta de libertação.

O que o povo faz, o que tem, o que pensa, é tido como produto de um momento anterior de alienação; é preciso que ele passe a pensar de acordo com aquilo que prega, agora, uma Igreja de libertação [cânticos, liturgia]. Mas, é ainda uma palavra de Igreja que, de

certa maneira, tenta se impor a ele para libertá-lo, para salvá-lo, para desaliená-lo. Revela notar que, nesse momento, a missão de libertação, tentando ser libertadora, reproduz a ideia de que o que o povo tem e vive é uma prática de religião alienada. No primeiro momento, o trabalho de evangelização visava a substituir a religiosidade popular, não por ser popular, mas por ser alienada, por ser um produto residual de uma catequese de uma Igreja colonialista, associada aos dominantes. (BRANDÃO, 1984, p. 171).

Não respeitando a prática da religiosidade popular, a pastoral popular impõe ao povo a sua prática de pregação, criando um conflito que por um tempo fica latente. “Porque, de repente, a Igreja se recusava a participar do religioso popular e queria impor-lhe o seu religioso, ainda que fosse de libertação.” (BRANDÃO, 1984, p. 173). Por sua vez Pablo Richard constata (1983, p. 43): “o desejo de renovação trouxe em seu bojo uma inconsciente – e muitas vezes consciente – eliminação de tudo quanto fosse ‘manifestação religiosa’”.

2. A Religiosidade na Pastoral Popular Urbana

Considerar esta efervescência social e eclesial é condição para analisar a proposta da Pastoral Popular Urbana - PPU, organizada no início da década de 1980, mas com raízes iniciais em 1969, como fruto de um longo período de acompanhamento, participação e análise das transformações que ocorriam no mundo, mais especificamente na América Latina.

Neste cenário a sociedade sofria um processo de profundas mudanças. Também a Igreja se sentia forçada a mudar para ser fiel ao evangelho e à realidade que surgia. Neste processo de atualização, também na Diocese de Caxias do Sul, RS, havia o questionamento sobre as prioridades pastorais até então assumidas. A análise da realidade mostrava que o foco de atuação devia mudar. Até então a igreja buscava no seu interior as motivações para a ação pastoral. Só que a realidade estava mudando em processo acelerado e era necessário se adequar.

Nessa época, a questão da realidade urbana e operária foi se tornando um desafio de análise e compreensão para a ação pastoral da Diocese de Caxias do Sul. O inchaço das periferias criava outro cenário nas cidades e a igreja não conseguia dar uma resposta a estes novos desafios.

Todo este conjunto de fatores desencadeou em 1984 na proposta da PPU, como espaço de articulação das equipes das áreas de pastoral de Caxias do Sul, de Farroupilha e Bento Gonçalves. Estas eram as cidades que receberam um grande número de pessoas em busca de trabalho e melhores condições de vida, boa parte delas expulsas ou forçadas a deixar a vida do interior, indo parar na periferia das cidades à procura de um novo trabalho.

A causa operária e a classe operária que vivia na periferia das cidades passam a ser a opção e o foco de atuação da PPU. Para a construção do projeto popular se acreditava que era preciso estar onde o operário morava, em seu bairro. Por isso a necessidade de criar comunidades em todos os bairros: daí nasce e se fortalece o movimento comunitário. A igreja deveria estar presente também no local de trabalho do operário, na fábrica.

Dá a presença no movimento popular e no movimento sindical. E em vista disso se criavam e organizam grupos e movimentos.

A metodologia de organização popular exigia conhecer a realidade. E para responder a esta realidade partia-se de um levantamento dos problemas que o povo vivia localmente, através de uma assembleia para juntos encontrar uma resposta concreta à problemática. Isso exigia trabalho em conjunto com a Associação de Bairros ou outras instituições existentes; podia acontecer também que se criasse um serviço para atender à demanda constatada. Os encaminhamentos feitos na comunidade eram acompanhados localmente pelos conselhos.

Outro espaço de atuação era na organização dos operários em sua dimensão de classe, através do movimento sindical. Os movimentos de Ação Católica especializada, a Pastoral Operária e o Centro de Estudo, Pesquisa e Direitos Humanos trabalhavam na conscientização dos direitos sociais, políticos, econômicos, na resistência e organização, em nome da fé. A fé não devia estar separada da vida.

Os assessores e militantes da PPU tinham encontros periódicos para estudo, avaliação, planejamento e para alimentar a fé a partir da Palavra de Deus e dos desafios da realidade. Juntos entendiam o processo metodológico de construção e acompanhamento da caminhada de luta por transformação social e eclesial. A reflexão da prática levava a uma nova ação.

Desde o início da organização do Setor Sul em Caxias do Sul, ainda em 1969 e depois com a criação das áreas de pastoral, um dos aspectos que a PPU tinha muito claro era quanto ao trabalho colegiado. Não só o trabalho prático, mas a reflexão da ação que acontecia através do processo coletivo de análise da realidade, da opção por uma prática comum de organização e do retorno à reflexão (autocrítica).

2.1. A realidade cultural do operário que constitui a periferia de Caxias do Sul na metade da década de 1980

Conforme a análise do Documento Base da PPU, elaborado em 1984, a realidade urbana não é considerada homogênea. Principalmente, não é igual para todos/as. A industrialização e a urbanização empurram para as cidades muitas pessoas em busca de dias melhores. Mas quem eram estas pessoas no contexto do meio popular das cidades de Caxias do Sul, Farroupilha e Bento Gonçalves? Qual era a proveniência desta gente? A população operária que vivia na periferia de cidades da Diocese de Caxias do Sul é então caracterizada por dois *tipos de pessoas* ou de culturas: o *homem da colônia* e o *homem da campanha*.

2.1.1. O homem da colônia

Primeiramente são caracterizadas as pessoas provenientes da colônia para a cidade. O Documento Base da PPU assim se refere:

Homem da colônia: Quanto a sua experiência de trabalho e produção (econômico) o homem que veio da colônia, era pequeno proprietário. Para ele, trabalhar, significa progredir. Por isso exige muito dele mesmo. Produzir muito. Quanto mais produz, mais progride. É mais atingido pelo capitalismo explorador na venda do produto, pois ele é o proprietário do meio de produção – a terra – e a força de trabalho é ele mesmo com a família. O capitalismo entrou na colônia mais recentemente com a mecanização da agricultura, o uso intensivo de insumos, defensivos, controle de sementes e reprodutores e com os financiamentos da produção e comercialização da produção agrícola. O homem da colônia só achava que era explorado na comercialização e no tratamento da saúde. Acostumado a uma cultura intensiva, teve toda uma formação para o trabalho e para economizar. As economias são a sua previdência. O fundo rural foi considerado um presente do governo. Na cidade, se tiver um terreninho, sempre terá verduras, legumes: a terra é para ser cultivada. Ser bom operário equivale a se esforçar, trabalhar bastante, produzir muito. Assim ele vai ser promovido e vai progredir na vida. A experiência religiosa é de prática do ciclo litúrgico semanal: missa dominical ou o terço na capela. Catequese. Objetos religiosos: medalhas, escapulário, água benta, ramos. Promessas, novenas e oração diárias em família ou individual. A religião é proteção, recompensa, é o sagrado, o valor maior. Os valores éticos e morais do homem da colônia são sobretudo: o trabalho; economizar; cumprir a lei; praticar e conservar os bons costumes; prática de atos religiosos; acreditar na recompensa e no castigo; moralista. (DIOCESE, 1984. p. 10).

2.1.2. O homem da campanha

Para entender a questão operária desta época, o documento se refere a outro tipo de pessoas que viviam na periferia de acordo com sua proveniência, o *homem da campanha*. Ou seja, são pessoas que tinham uma vida no campo, diferente daquelas que vieram da colônia:

O homem que veio da campanha é o peão que não tem experiência de propriedade. Nunca foi proprietário. A relação de produção foi a de peão: quanto mais confiança gozar, mais para dentro da casa ele entra. Ele faz parte, é parte da propriedade. Se a propriedade vai bem, ele também vai. Se vai mal, ele também. Para esse homem, a terra não é para plantar, cultivar. É para criar. Na cidade, não terá canteiro com verdura nos fundos do terreno. A terra é para crescer capim para o boi. Terá algum animalzinho amarrado numa corda. O ciclo litúrgico do homem que veio da campanha não é semanal. Não se sentirá obrigado a ir à missa todos os domingos. Sua prática litúrgica é a da desobriga. O momento do batismo, do casamento, da morte. O que determina o ciclo litúrgico no campo não é a semana, mas a visita do padre. Mesmo que hoje more a uma quadra da igreja, batizará a criança primeiro em casa – seguindo o costume preventivo de quando a família morava longe, no campo. Religião do mito, dos mortos, da sexta-feira santa, crenças e superstição. Os valores morais cultivados são: confiança, amizade, palavra dada, honra, coragem, ‘ninguém pisa no pala’. Força física, violência. Os maiores inimigos vêm da natureza. Tem que dominar a rês. Mais poético, sentimental, contemplativo. (DIOCESE, 1984. p. 11).

2.1.3. O operário hoje

Conhecendo e compreendendo as pessoas que compõem o tecido social da periferia, em sua realidade, é possível definir *o operário hoje*. Ou seja, as pessoas que viviam nas diferentes colônias e no campo com suas diferenças de mentalidade, de tradições, seu jeito de trabalhar, se organizar e rezar são a classe operária na periferia. O meio popular urbano das cidades de Caxias do Sul, Farroupilha e Bento Gonçalves na década de 1980 está caracterizado por estas pessoas que passam a ser os/as operários/as que trabalham nas fábricas e vivem na periferia.

O operário de nossa realidade urbana hoje é o homem que foi reduzido à sua força de trabalho. Tanto o que veio da colônia, quanto o que veio da campanha, o pequeno proprietário ou o peão, perderam sua condição anterior e hoje são valorizados pelo interesse ou não no seu aproveitamento. Quem é aproveitado, participa, caso contrário está excluído, é marginalizado do processo social. A força de trabalho é o fator principal da acumulação e por isso da exploração. A mão de obra é aproveitada enquanto produz e a produção interessa enquanto acumula e não enquanto atende às necessidades humanas. Essa é a verdade. O resto é poesia ou cinismo, ou maldade mesmo. O operário vive objetivamente hoje nesta situação, mas a ideia que ele tem de sua situação, na maioria é ainda do tempo em que ele vivia na colônia, ou na campanha. A situação é diferente, mas a consciência é a mesma. Por isso que tem uma consciência alienada. Na situação em que o operário vive hoje, trabalho não é sinônimo de progresso, é sinônimo de exploração. No início da colonização, o sistema de produção é artesanal. [...] Nas cidades, as periferias aconteceram não dentro de um processo de urbanização. Quem urbaniza é o pobre. Na luta pela água, luz, esgoto, ruas, calçamento, transporte, ambulatório, escola etc. vai urbanizando o bairro. Quando tudo está pronto e o bairro está valorizado, tem que sair. O operário hoje é a pessoa que vive o drama da insegurança. O único fator de valorização social que tem, sua força de trabalho, não tem onde ser empregada, está ameaçado pelo desemprego. (DIOCESE, 1984. p. 11-12).

A interpretação da realidade que foi feita no documento da PPU, em seus aspectos econômicos, sociais e culturais é perspicaz até nos detalhes. A opção por uma leitura da realidade no aspecto cultural, identificando a proveniência, hábitos, costumes, valores e expressões religiosas das pessoas, é inédita. No processo de urbanização territorial, que foi acontecendo de maneira irregular, são encontradas diferentes pessoas, diferentes origens, histórias e costumes. São operários/as pela condição da relação de trabalho a que foram submetidos/as. É evidente que nesta análise não foram abordados os aspectos de gênero, etnia, credo religioso, diversidade e ecológicos. Limites da interpretação da realidade da época.

A classe operária vive objetivamente o contexto de exploração e dominação, mas a ideia que o operário tem de sua realidade, na maioria é ainda do tempo em que ele vivia na colônia ou na campanha. A situação é diferente, mas a consciência é a mesma. Por isso que tem uma consciência alienada, segundo a interpretação da época.

Alba Zaluar (1985, p. 35) contesta a questão de que a consciência de classe dos “trabalhadores pobres”, destas décadas, era alienada e por isso **não ocuparam o lugar da**

renovação ou da transformação. Em estudo a este respeito provou que a forma de expressar a consciência de classe nem sempre era conhecida e compreendida pelos intelectuais da libertação.

Ainda no Documento Base da PPU são analisadas as mudanças sócio-culturais que derivam deste processo de urbanização na periferia de cidades da Serra gaúcha. Alguns aspectos são considerados como a não predominância cultural de origem italiana, mas uma verdadeira miscigenação cultural, com elementos trazidos de Santa Catarina e influência afro-brasileira. Na prática religiosa católica, há um acentuado pluralismo religioso bem como o sincretismo religioso, influenciado pelos espíritas e afro-brasileiros. Além da escola confessional e particular, mantida por ordens religiosas e/ou paróquias, há ainda as escolas municipais e estaduais. Encontramos também o trabalho artesanal e/ou agrícola de âmbito familiar, onde havia uma valorização da pessoa, mas predomina o trabalho industrializado. O trabalho deixou de ser considerado como meio de realização para ser visto como fator de acumulação de riquezas. (DIOCESE, 1984. p. 5-6).

Conhecendo a realidade da periferia era preciso mudança nas práticas pastorais. Não se poderia mais investir na estrutura paroquial que considerava e atendia toda a população da mesma forma. Fazia-e necessário criar outra estrutura de evangelização que respeitasse a nova realidade social.

Compreendendo a realidade de industrialização e conhecendo a condição do *tornar-se operário* de tantos homens e mulheres, é que um grupo escolhe uma realidade específica na totalidade da ação pastoral. Dentro de um conjunto de ações, este grupo identifica que o eixo por onde deverá girar todas as prioridades da evangelização será a realidade operária, em uma situação de crescente urbanização, especificamente no meio popular. Ao optar pela população operária, a igreja fez uma opção de classe.

2.2. Considerações da Religiosidade Popular na prática da PPU

O aspecto da vivência da religião no meio urbano foi objeto de estudo e reflexão, haja vista as diferentes maneiras pelas quais a PPU considerou a religiosidade popular, expressa nas diversas culturas do povo que participava do movimento eclesial, nas décadas de 1960 a 1980, na periferia de cidades da Diocese de Caxias do Sul. Contudo na ação concreta de sua prática pastoral este entendimento encontrou resistência. Um aspecto fundamental e que colaborou para a desintegração e fragmentação da PPU foi o fato de que existia uma forte tendência do clero de descartar a religiosidade popular.

3. A Religiosidade Popular no meio popular urbano

Uma tendência enfatizada na Igreja de libertação foi considerar a religiosidade popular como realidade rural, nem sempre significativa diante dos novos e grandes desafios que se apresentavam à evangelização na América Latina. “Tudo isso está a exigir que superemos a

pura reflexão sobre a religiosidade ‘tradicional-rural’ para abordarmos a religiosidade da cultura popular ‘urbana’” (GALILEA, 1978, p. 20). Esta religiosidade popular urbana é:

É a religiosidade das maiorias populares que moram de preferência nas periferias e nos subúrbios das grandes e médias cidades da América Latina. Seu sujeito é o mundo dos trabalhadores urbanos, o *mundo operário* em sentido amplo (que inclui os desocupados, os subproletários e os marginalizados), como resultado do processo de industrialização. (GALILEA, 1978, p. 21) (grifos do autor)

Na análise de Galilea (1978, p. 21), aparece a realidade de urbanização e favelização que se estruturava nas décadas de 1970 e 1980 na América Latina como consequência de um processo de modernização e industrialização capitalista. “Esta *religiosidade popular operária* é coerente com a *cultura operária*, que se desenvolve na América Latina a partir dos últimos quarenta anos. Esta subcultura ainda é pouco conhecida e pouco estudada por ser recente.” Da mesma forma, era relativamente recente a proliferação das ‘favelas’ e ‘bairros’ em nossas cidades.

A religiosidade popular expressa na cultura operária que vai se formando nas periferias das cidades vai se configurando de uma forma qualitativa. Embora fosse difícil perceber isto inicialmente, pois o povo que se forma no meio popular urbano continua mantendo por certo tempo sua mentalidade e religiosidade rural. Ultimamente já existem gerações totalmente urbanas com tendências diferentes nas periferias das grandes cidades. Naquele contexto, Galilea (1978, p. 23-25) enumera algumas tendências desta religiosidade popular urbana:

- O religioso tende a privatizar-se, manifestando-se mais no lar e nos atos religiosos habituais dos bairros (liturgias paroquiais, comunidades de base).
- Esta religiosidade é menos exuberante, menos expressiva, menos ritualista e, certamente, menos *praticante*. Mas o seu enraizamento é real e profundo.
- Nota-se na cultura religiosa, em termos relativos, uma certa secularização. Enquanto as subculturas rurais se formaram em torno dos valores religiosos, cujo centro era ocupado por Deus e pela Igreja (também como edifício), as periferias trabalhadoras tiveram que dar grande importância a valores “seculares” como a organização solidária dos bairros, que começam do nada, as lutas por reivindicações etc.
- Por causa da “mediatização” do religioso e do seu enfraquecimento como “solução” das necessidades, *a religiosidade popular no mundo trabalhador urbano é menos “sistemática”*. Ela é mais de *momentos* que surgem em conjunturas importantes, tais como o nascimento de um filho, uma doença, uma tragédia, os contratempos, a morte etc. Não se trata sempre de uma atitude continuada, mas de momentos de maior intensidade, de muita vivência, que reavivam a chama mais ou menos latente da alma religiosa popular.
- A religiosidade urbana é mais de *atitudes de valor cristão* do que “ritual”.

Conclusão

Com o Concílio Ecumênico Vaticano II formulou-se uma teologia em que o centro passou a ser a pessoa humana, situada no mundo moderno, com todas as suas relações e com sua realidade cultural. Na América Latina, com as Conferências de Medellín e de Puebla, e a reflexão mais sistemática da Teologia da Libertação, concretizou-se o modo de ser Igreja Povo de Deus, em relação mais circular que piramidal, no exercício da cidadania eclesial e no profetismo da opção pelos pobres como sujeitos da sua libertação integral. Há ainda o protagonismo da base leiga e popular da igreja, através de sua participação grupal e comunitária. Ali acontece o processo de conscientização e engajamento na *práxis* que transforma as injustiças da sociedade.

Todavia esta Igreja Popular teve dificuldade de interpretar como se expressa religiosamente o povo latino-americano através da religiosidade popular, tanto como força de resistência e mudança, como também enquanto fator de alienação. Este caráter ambíguo é conceituado por Helcion Ribeiro:

A religiosidade popular, isto é, das classes oprimidas, tem uma força de radical mudança social. No entanto historicamente ela tem sido usada, inclusive por opressores políticos, econômicos e até mesmo dentro da própria igreja, para manter o povo sob a opressão. A mesma força libertadora da Religiosidade Popular se torna, pois, instrumento de alienação. E isto lhe confere um caráter ambíguo. (RIBEIRO, 1984, p. 165).

Ainda segundo o mesmo autor, “Pablo Richard resume esse caráter da ambigüidade da Religiosidade Popular ao afirmar que ela contém por vezes elementos de protesto e por vezes é ópio; às vezes, é agente de mobilização e em ocasiões diversas é um enorme peso ou bloqueio.” (RIBEIRO, 1984, p. 165).

Por isso é que numa pastoral ou numa prática que considere a Religiosidade Popular convem ter-se presente quatro elementos, conforme propõe Helcion Ribeiro (1984, p. 209):

- a) perigo de uma “nova pastoral da cristandade” (no sentido pejorativo). A reconquista do direito ao lugar da fé popular na Igreja não pode ser feita senão dentro do modelo novo que a Igreja faz a partir do Vaticano II e especialmente das propostas latino-americanas;
- b) “a Religiosidade Popular é um complexo ponto de encontro da criatividade cultural de um povo com os valores da fé cristã”. A genuinidade do cristianismo latino-americano é sua inseparável inserção ou inculturação nas subculturas indo(afro)-ibérica recriadas à luz da primeira evangelização;
- c) o empobrecimento e o subdesenvolvimento, somados à dominação socioeconômica, contribuem na atualidade para desumanizar a Religiosidade Popular, instrumentalizando-a e alienando-a;
- d) dos três elementos precedentes decorre o desafio: propiciar à Religiosidade Popular, a partir de sua criatividade latino-americana inicial, a recuperação

de sua tradução nas culturas modernas (operárias, urbanas etc) que se agigantam sempre mais; tal desafio não apenas dinamiza o *élan* criativo e histórico da Religiosidade Popular, mas também a torna fértil vertente de libertação cultural e religiosa, além da transformação sociocultural. À medida que a religiosidade foi-se elitizando com exclusividade, a fé popular se viu abandonada quase à morte. A retomada dos valores fundamentais da latino-americanidade lhe confere força revitalizadora e direito de cidadania no seio do Povo de Deus.

Segundo a análise de Comblin (2008, p. 869), quem soube entender a religiosidade do povo no meio urbano como uma nova expressão da antiga religião popular, uma adaptação ao mundo urbano moderno foi o movimento carismático católico e os pentecostalismos de origem protestante, sobretudo no neopentecostalismo.

São movimentos que sabem aproveitar dinamismos religiosos que pareciam adormecidos, mas sabem também usar as técnicas de comunicação. Há uma nova onda de religiosidade popular adaptada ao individualismo da sociedade capitalista atual. De modo geral, no mundo da teologia, a avaliação é muito mais negativa em relação a esta nova religiosidade popular, embora esteja em fase de desenvolvimento extraordinário. Frente a essa nova religiosidade, a memória e os restos da antiga religiosidade estão sendo idealizados. (COMBLIN, 2008, p. 870).

Pode-se concluir que o surgimento de uma pastoral mais fiel ao meio popular da realidade urbana, embora na teoria reconhecesse a importância das religiosidades populares, na prática considerou-as como um fator de alienação. Com isso, ignorou a sua vitalidade, o seu poder transformador e as possibilidades que dela pudessem surgir, direcionando seu esforço e atuação apenas para a dimensão da transformação político-social. Isto impediu estas lideranças de entender a maneira como o povo vive e manifesta a sua fé.

É impossível reinventar atualmente alguma prática junto ao meio popular urbano sem levar em consideração a realidade, “a beleza, o poder e a profundidade da fé de nossos povos” (ESPÍN, 2000, p. 40).

Referências

AZEVEDO, Marcello C. *CEBs e inculturação da fé*. São Paulo: Loyola, 1986.

BENEDETTI, Luiz Roberto. *Os santos nômades e o deus estabelecido: um estudo sobre religião e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1984.

BOFF, Leonardo. *O mau uso político da religiosidade popular*. Publicado em: 30 out 2010. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/37851-o-mau-uso-politico-da-religiosidade-popular>>. Acesso em: 25 jun 2013. (sem página)

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Elite e massa na religiosidade do povo. p. 167-181. In: NEGRÃO, Lísias. *A Religiosidade do Povo*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- COMBLIN, José. Religiosidade Popular. In: *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo, SP: ASTE, 2008.
- GALILEA, Segundo. *Religiosidade Popular e pastoral*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- GALETTA, Ricardo. *Pastoral Popular e política partidária*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- KIRINUS, Gernote G. Alienação: o que significa este termo e qual a sua função na teologia da libertação, em comparação com o seu sentido original. *Estudos Teológicos*, vol. 15, n. 1, São Leopoldo: EST, 1975.
- LIBANIO, João Batista. *O que é pastoral*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- PASTOR, Félix A. *O Reino e a história*. São Paulo: Loyola, 1982.
- PERANI, Cláudio. A Igreja no Nordeste: breves notas histórico-críticas. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 94, p. 53-65, 1984.
- RIBEIRO, Helcion. *Religiosidade Popular na Teologia Latino-Americana*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- RICHARD, Pablo; IRARRÁZAVAL, Diego. *Religião e política na América Central: para uma nova interpretação da religiosidade popular*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- ESPÍN, Orlando O. *A fé do povo: reflexões teológicas sobre o catolicismo popular*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DIOCESE DE CAXIAS DO SUL. PASTORAL POPULAR URBANA. *Orientações da pastoral popular urbana: elementos para discussão interna*. Caxias do Sul: Do arquivo pessoal de Maria Debastiane, 1984. Mimeografado. p. 1-18.

“MEMÓRIAS ANCORADAS EM CORPOS NEGROS”

NOTAS INTRODUTÓRIAS PARA A LEITURA DA OBRA

Ênio José da Costa Brito*

“As culturas não são, mas estão em processo”
(Edouard Glissant)

“[Nesse] panorama do mundo, uma questão importante apresenta-se: como ser si mesmo sem fechar-se ao outro e como abrir-se ao outro sem perder-se a si mesmo”.
(Edouard Glissant)

“Trata-se de saber considerar a realidade dos objetos [e das pessoas] de maneira suficientemente crítica para nelas descobrir, na sua constituição mesma, os rastros de uma outra configuração”.
(Jean M. Gagnebin)

Nossa intenção neste texto, intitulado “*Memórias ancoradas em corpos negros*” – Notas Introdutórias para a leitura da obra, é apresentar, convidar e facilitar a leitura de um texto pioneiro entre nós na utilização da Teoria Pós-colonial para analisar a experiência diaspórica¹. O livro é fruto de pesquisa da historiadora Maria Antonieta Antonacci, professora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e coordenadora do Centro de Estudos Africanos e da Diáspora (CECAFRO/ PUC/SP).

Nas palavras do professor e etnomusicólogo Kazadi wa Mukuna,

trata-se de uma coleção de estudos independentes, planejados para apreender evidências afrodiaspóricas, na originalidade de suas abordagens. É importante para um melhor entendimento e interpretação do tecido cultural brasileiro, não só da perspectiva da preservação de elementos culturais africanos no Brasil, mas também do reconhecimento de seus significados em várias manifestações culturais, desde o contar histórias a designs iconográficos (MUKUNA apud ANTONACCI, 2013, p.10).²

* Professor Titular do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião – PUCSP

¹ ANTONACCI, Maria A. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: Educ, 2013.

² Nas próximas citações do texto, indicaremos apenas a página do livro. No caso de uma citação feita pela autora de outro autor, apresentaremos no texto a citação do mesmo utilizando o *apud* e traremos na nota de rodapé a indicação do livro do autor.

Temos consciência de que o atual modelo de globalização traz no seu bojo não só a dimensão econômica, política, mas também relações de poder e conhecimento e uma concepção de ser e saber imposta a toda população dos países colonizados e periféricos.

Nesse processo sacrificial e assimétrico, a cultura ocupa um lugar privilegiado na definição e legitimação do padrão deste renovado poder colonial. Na atualidade, um “colonialismo cultural” grassa por toda parte.

Memórias ancoradas em corpos negros, ao longo de seus ensaios, tem sempre presente a tese pós-colonial de que a história é composta de conquistas coloniais assimétricas e que o fim do nível jurídico-político dos sistemas coloniais não terminou com o colonialismo, mas permanece enquanto colonialidade. Daí o convite repetido ao longo dos ensaios para ver por dentro os processos de descolonização ocorridos ao longo da história da África e das Américas.

O livro apresenta sete ensaios intitulados: *Tradições de oralidade, escrita e iconografia em literatura de folhetos: Nordeste do Brasil. 1890/1940*; *Artimanhas da História*; *Corpos sem fronteiras*; *Corpos negros desafiando verdades*; *Cascudo no revela/esconde de Áfricas no Brasil*; *“É impossível falar a homens que dançam”* e *Decolonialidade de corpos e saberes: ensaio sobre a diáspora do eurocentrado*.

O simbolismo do número sete, número mágico obtido pela adição dos números fundamentais masculino 3 e feminino 4, já nos alerta para a riqueza de informações e reflexões presente nos textos. Nestas *Notas Introdutórias* de perfil seminal, nem de longe daremos conta de toda riqueza presente na obra. Passaremos, sim, pelos ensaios recolhendo algumas ideias marcantes para finalizar com breves considerações sobre o conjunto do texto.

Um perfil dos ensaios

O ensaio *Tradições de Oralidades, Escritos e Iconografia em Literatura de Folhetos: Nordeste do Brasil 1890/1940* (p.29-66), ao examinar imbricações entre escrita, oralidade e memória, volta-se para a literatura oral produzida no Nordeste do Brasil e para sua reprodução visual através da xilogravura.

Os pequenos folhetos nordestinos de literatura oral, impressos no final do século XIX, cujas histórias circulavam entre a população, como o *Rabicho da Geralda* (1792), publicado por José de Alencar em *“Nosso Cancioneiro”* (1874), confirmam a força da palavra oral gestada nas comunidades. Ao enaltecer o poema, Alencar “mesmo sem saber, traduz a indissociabilidade corpo/‘palavras organizadas’de tradições orais de povos africanos no entrecruzar tempos, espaços, subjetividades” (p.38).

Para Gilberto Freyre, culturas e vozes africanas deixaram marcas indeléveis no corpo e na alma do Brasil enquanto para o linguista francês Bonvini, o essencial da tradição oral africana foi preservada no Brasil³.

³ Cf. BONVINI, E. Tradição oral afro-brasileira: as razões de uma vitalidade. *Projeto História*, nº 22, São Paulo, 2001.

Um dos gêneros poéticos presentes na época medieval, na África e no Brasil, a “peleja” ou “desafio”, como as de Sebastião Candido dos Santos (o Azulão) e do legendário Ignácio de Catingueira, com frequência, explicitam conflitos raciais.

A presença desse patrimônio cultural de oralidade, extremamente dinâmico, não fica circunscrito à literatura de cordel, com suas “pelejas” e ABCs, mas se estende a outras expressões, como as orações rimadas e se faz presente na transformação de prosa em verso de histórias tradicionais, no modo próprio de incorporar a norma culta e na escrita baseada na fonética.

Cascudo reuniu indícios de recriação e reutilização de linguagens atualizadas em cotidianos sertanejos, expressando vivências e carências de grupos socioculturais nordestinos, que entrosaram trabalho e ritmos, festas e lutas, ciclos de vida e morte (p.48).

As xilogravuras, introduzidas na região pelas missões religiosas, suporte material de memória oral, registram “ângulos de imaginário figurativo, além do oral/textual, com códigos próprios da narratividade visual, possibilitando olhares diferenciados” (p.54).

No estudo de poéticas e políticas orais constata-se que o corpo fala e que a memória oral faz dele o seu suporte. Têm-se então interações corpo/memória ou corpo comunitário/tradições orais. Os corpos de tradições orais são gestados ao longo do tempo e precedem sua publicação. O estudo da literatura oral que recorre a categorias dicotômicas como moderno/arcaico, progresso/atraso ou a rubricas folclorizadas desconsidera espaços, considerada por Houaiss, não apenas literatura, mas literatura-literatura⁴.

Para Antonacci,

nessa sondagem a injunções de linguagens na literatura oral no Nordeste, a par do seu valor mnemônico, essa literatura emerge como documento histórico; sua poética sustenta luta política a exclusões da ordem republicana, letrada e racista (p.61).

Em *Artimanhas da História* (p.67-106), a autora revisita o depoimento dado a ela, em 1999, por Joaquim Mulato de Souza, decurião da Ordem dos Penitentes da Cruz em Barbalha, no Ceará. Nas suas palavras,

trabalhamos sua narrativa oral e cantoria de benditos, como sua produção de imagens religiosas, destacando a escultura de São Sebastião, na perspectiva de surpreender entrelaçamentos de seu catolicismo em mediações de culturas multiétnicas (p.69).

Joaquim Mulato e os demais penitentes se movimentam no âmbito do catolicismo popular, internalizado na região por obra e graça das Santas Missões e da ação pastoral do Padre Mestre Ibiapina⁵. Cantando benditos, rezando e penitenciando seu corpo,

⁴ Cf. HOUAISS, A. “Prefácio”. In: LONDRES, M.J. *Cordel: do encantamento às histórias de luta*. São Paulo: Duas Cidades, 1983.

⁵ Para uma visão da obra de Padre Ibiapina ver CARVALHO, Ernando Luiz Teixeira de. *A Missão Ibiapina*. A crônica do século XIX escrita por colaboradores e amigos do Padre Mestre atualizada com notas e comentários. Passo Fundo: Gráfica Editora Berthier, 2008.

invocando proteção a São Sebastião-esculpido em ‘imaginário’ nordestino – Joaquim Mulato vivenciou o catolicismo ortodoxo na confluência de tradições orais, escritas, iconográficas” (p.69).

Uma das práticas religiosas dos membros da Ordem dos Penitentes da Cruz, mas não exclusiva dela, a flagelação, era realizada para rememorar a paixão de Cristo nos corpos dos adeptos, para apagar pecados, alcançar a salvação, sustar castigos divinos e denunciar a marginalização e o esquecimento a que estavam relegados na sociedade.

A “mística da cruz”, materializada no ritual de flagelação, permite uma dupla identificação, a dos penitentes com Deus filho, “que morreu de morte na cruz para nos salvar” e de Cristo com os corpos profanos dos pecadores e dos penitentes. Os penitentes, “na pele de seus dorsos nus, imprimem o corpo crucificado de Cristo ou o corpo martirizado de São Sebastião, seu santo de devoção, reafirmando uma humanidade e uma sanidade social e culturalmente negada” (p.88). Benditos, como *Olhar pecador*, possibilitam uma melhor compreensão dos dois veios da “mística da cruz”, resignação e coragem (Costa e Silva)⁶

Entre a profusão de imagens do oratório de Joaquim Mulato, encontra-se uma imagem de São Sebastião, amarrado em pé de mandacaru e flechado por índios. Esta imagem descortina encontros criativos de culturas nativas e colonizadoras no âmbito de religiosidades populares e de um catolicismo crioulo. “Nesses processos, grupos oprimidos criam e recriam mecanismos próprios de suas culturas, reiterando atos comunitários, expressando e renovando suas identidades, refazendo-se continuamente diante de tensões vividas” (p.97). Dinâmica que se faz presente na devoção a São Sebastião entre seringueiros, castanheiros e povos da floresta no Acre.

Em *Corpos sem fronteira* (p.107-147), a autora realiza uma aproximação preliminar a indícios de corpos negros, reveladores de nossas heranças, apartadas – é verdade – de nossas memórias e da história. Tendo presente as potencialidades comunicativas, construtivas, camaleônicas do corpo, a autora garimpa indícios de tradições orais africanas na literatura de folhetos, nos provérbios, lendas e cantorias no Brasil e nas artes em museus e exposições na África do Sul. O ensaio tem uma intencionalidade bem definida, visualizar diálogos culturais ocorridos no circuito África/Brasil e questionar construções biológicas e racializantes.

A autora encontra na literatura oral do Nordeste do Brasil inúmeras aventuras e histórias de bichos, com profundas semelhanças com a saga de africanos escravizados no Brasil. Constatação exemplificada com o cordel *O Rabicho da Geralda* e a xilogravura do *ABC* de Lucas de Feira, na Rodoviária de Feira de Santana.

Uma segunda percepção de injunções entre reino animal e universo cultural é detectada pela autora no campo artístico, por ocasião de sua estadia na África do Sul. O

⁶ Ver COSTA E SILVA, C. *Roteiro da vida e da morte*. São Paulo: Ática, 1982.

Museu do Ouro, na cidade do Cabo, na sua ourivesaria e nos provérbios escritos nas paredes, testemunha não só uma refinada civilização banto, como também a junção do mundo animal com o mundo humano em muitas de suas peças.

Na Galeria de Arte de Johannesburg, trabalhos figurando um corpo-a-corpo animal e homem, convidam a revisitar circuitos culturais África/Brasil e a perguntar-se: “o que pode significar essa intervenção artística para a África do Sul naquele período?” (p.131).

A pintura de Norman Catherine, *The Meeting* (1988) e a escultura *In Sheep's clothing* (1999), ao darem forma à sensorialidade e à corporeidade, desvelam dimensões profundas das culturas africanas, preservando tradições e abrindo brechas para suas atualizações, revelando um olhar político diante de distorções no pós-apartheid.

As máscaras e esculturas do Museu Máfrica, recheadas de figuras de aves, relembram que “corpos humanos e de animais interagem no imaginário, cosmologia e vida cotidiana de povos africanos” (p.134).

Nas culturas africanas e afro-brasileiras se realizam sofisticados intercâmbios com a natureza, que possibilitam, por exemplo, incorporar a força e a sagacidade do animal, o que marca distância do totemismo, animismo fetichista ou primitivismo.

As pesquisas de Amadou Hampâté Bâ e de outros estudiosos deixaram como legado a importância da “oralidade, não como mero recurso técnico e sim como o arcabouço de um relacionamento com o mundo” (SODRÉ apud ANTONACCI, 2013, p.138)⁷, e ainda o resgate da unidade cósmica das culturas africanas; a concepção de corpo, “cada corpo contém ou é habitado por muitos” (p.139) e o modo particular de estar e viver no mundo africano.

A autora aponta outros registros reveladores de como corpos e culturas africanas e afro-brasileiras integraram elementos ou seres da natureza; por exemplo, o tambor que integra na sua produção o reino vegetal, animal e mineral, e os vínculos das divindades – orixás, ínuques, voduns – com forças da natureza viva. Na cosmogonia de culturas afro, corpos concebidos como componentes da natureza se relacionam com o universo das divindades e ancestralidades.

Enfim, “corpos forjados em culturas orais e vivendo memória corporal – única instância que não lhes foi expropriada na diáspora – refizeram-se entre nós, colorindo, ritmando, reencantando nossos universos” (p.144).

Para rastrear cosmologias, éticas e estéticas de culturas populares, que o pensamento folclorizado ocultou e negou, Antonacci, em *Corpos negros desafiando verdades* (p.149-178), foca o “corpo – expressão maior de mediações cultura/natureza – como ‘arquivo vivo’ de memórias sem fronteiras” (p.149). Opta por desvelar rastros sonoros e visuais de culturas africanas na diáspora, que foram desprezados, e rastros negados por ima-

⁷ Cf. SODRÉ, M. *Mestre Bimba: corpo de mandinga*. Rio de Janeiro: Manati, 2002.

ginários eurocêtricos, indo além de “rotas escravistas e questões de sobrevivência”. Daí a questão: “pode o subalterno falar em artes e ‘vozes do corpo’”? (p.152).

Para a autora, Gilberto Freyre e Cecília Meirelles⁸ registraram presenças afro, mas ocultaram a utilização dos corpos por parte dos escravizados para reafirmarem tradições e experiências na diáspora. Em *Casa Grande & Senzala*, Gilberto Freyre focou inúmeras heranças em corpos negros, “despejando legados da escravidão no Império, limpando arestas para a mítica da democracia racial. Nesse empenho de envergadura intelectual, ficaram rastros de lutas cotidianas que assaltaram viveres patronais ao retornarem sob outras vestes, formas e práticas culturais” (p.157).

Na chegada do Estado Novo na então Capital Federal, grupos de artistas negros nas Companhias de Teatro e foliões nos ranchos de cucumbis, nos afoxés em *performances* corporais, reconstruíram espaços e viveres, resgatando indícios de tradição e experiências silenciadas.

Essas tradições, Meireles, em *Batuque, Samba e Macumba*, apresenta “como resto de uma tradição em via de desaparecer” ou “infelizmente quase perdida” (MEIRELES, apud ANTONACCI, 2013, p. 162;163).

Corpos negros femininos e masculinos desenhados e legendados por Meireles apresentam perfis desidratados e tornam-se objetos de censura por suas vestes e movimentos. Na tentativa de explicar experiências de corpos negros sob cadência de batuque, samba e cerimônias religiosas, Meireles desconsidera essas práticas culturais, mas acaba por relatar a disposição de corpo em roda que “diz respeito ao que são e tem em comum” (p.169).

Corpos e tradições negras, considerados resquícios, arcaísmos a serem descartados pela moderna vida republicana, continuam inspirando estranhamentos e medos. Nos anos de 1930, a montagem da nação moderna com identidade republicana folclorizou as presenças africanas, estetizou corpos e tradições negras no Brasil.

“Todavia, o vigor de presenças africanas em nossa nacionalidade aparece em exercícios de leitura na contramão, compulsando registros onde latências de receios ante poderes de heranças negras, impregnando discursos e imagens, inviabilizam remetê-los a notas de rodapé de nossa história (p.175).

Já o ensaio *Cascudo no revela/esconde de Áfricas no Brasil* (p.179-211) estabelece um contraponto à visão eurocêntrica excludente, que nega historicidade às Áfricas e efetividade aos escravizados e afro-descendentes do Brasil.

Para realizar a tarefa proposta, Antonacci elege para análise a obra de Câmara Cascudo, *Made in África*, por registrar meticulosamente interações culturais, influências recíprocas, prolongamentos e interdependência entre povos d’África e a diáspora do Sul Atlântico⁹.

⁸ Cf. FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966; MEIRELLES, C. *Batuque, samba e macumba - Estudos de gesto e de ritmo 1926-1934*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

⁹ CASCUDO, C. *Made in África*. São Paulo: Global, 2001.

As crônicas de Cascudo conectam Índia/África/Brasil e “seus enfoques permitem ver ritmos e pulsares de festas, mapear ‘memórias bailarinas’, perceber corpos performáticos, redesenhando encontros e desencontros de diásporas ao Brasil” (p.181-182).

Questionando reducionismos e apontando simultaneidades entre África/Brasil/Índia, o autor revela a potencialidade de miscigenação e trânsitos culturais em gestos, hábitos, crenças, vestes, vocabulário e movimentos de corpo. Cascudo, ao procurar rastros de povos bantu, redescobre o cafuné e relembra saudações africanas, preâmbulos de encontros. No âmbito das crenças, rejeita o “dualismo do Bem-e-do-Mal”, nega a existência do demônio na cosmovisão afro e dilui a separação sagrado e profano.

Para a autora, “Cascudo apreendeu um viver africano com deuses humanos, sofrendo as mesmas vicissitudes e tentações dos mortais, sendo apaziguados com oferendas em que alimentos, cantos e danças são ‘dádivas’ entre humanos e seus deuses” (p.188).

Nas crônicas de Cascudo, como acabamos de enfatizar, se fazem presentes, “tradições vivas”, mas não só, os preconceitos aparecem na sua leitura das festas, danças e ritmos afros, pois ele ignora seus significados na diáspora, acentua nelas uma perspectiva conciliadora, esconde a realeza feminina e as razias colonizadoras em solo africano.

Sente-se, então, a necessidade de se ir além dos registros e comentários de Cascudo, por exemplo, das festas negras, pois elas, “enquanto instâncias de autonomia e atualização de singulares heranças diaspóricas no Novo Mundo, configuram espaços de negociação, com sentidos e significados que desafiam estudiosos” (p.191).

Congos ou Congadas com seus reis e rainhas é um dos autos de inspiração negra mais presente no território nacional, ontem e hoje. Cascudo não só exaltou, como confirmou a vitalidade das Congadas e elegeu-as como exemplo de democratismo racial luso-tropical, deixando na sombra outros reinos da África e do Brasil e sua dimensão de resistência. Em tempo, Antonacci nos lembra que “festas, memórias e práticas culturais negras clamam por formas cognoscíveis em suas cosmologias, para além de recortes letrados e raciais” (p.195).

Quanto à música das festas africanas, Cascudo as vê como instintiva e lúdica, quando se sabe de sua função coletiva, performativa e de sua íntima ligação com a vida. Bailes, danças e ritmos africanos como o lundu, umbigada, samba foram vistos em *Made in África* através de lentes irênicas. O lundu retratado nas gravuras dos viajantes aproxima corpos negros e brancos, tradições e experiências que resgatam sociabilidades.

Cascudo registrou, com cuidado, o cerceamento, as restrições feitas ao lundu e concluiu afirmando: “desapareceu em Angola. Vive como uma canção no Brasil” (CASCUDO apud ANTONACCI, 2013, p.202). Ao que a autora comenta: “pelo controle de corpos e tradições negras no mundo atlântico e pelas interferências sofridas, revertendo seus sinais, apreende-se que a dança e o ritmo do lundu perderam sua aura e força entre povos em diáspora” (p.202). Numa leitura monotópica, marcadamente historicista, Cascudo não percebeu as (re)significações culturais gestadas no âmbito das diferenças coloniais.

Frente à problemática racial da sua época, Cascudo delegava ao tempo (Kronos) a valorização do negro, separando-o cartesianamente da História (Clio). Em leitura crítica, Antonacci lembra que: “as formas de racialização, refeitas em décadas de globalização, evidenciam ser difícil separar Kronos de Clio, cabendo pensar táticas que não permitam encobrir relações raciais” (p.204).

Ao apagar das luzes do século XX, esperanças novas se fazem presentes com a emergência de processos decoloniais de poderes e saberes que resgatam a presença das Áfricas entre nós.

A questão central levantada pelo ensaio “*É impossível falar a homens que dançam*” (p.213-237) volta-se para a epistemologia ocidental, fortemente marcada pela razão iluminista, pelo letramento sob a égide do Estado Nação, que negou a historicidade da África e suas reinvenções na diáspora Atlântica.

Na verdade, o Ocidente sempre soube muito pouco sobre a África e sua história. Entretanto, “linguagens, ações e interlocuções de africanos escravizados em Áfricas e Américas, incluindo o Brasil, expressando *diferença colonial*, emitem sinais de atenção ao que ficou isolado e silenciado” (p.216). Para a autora, somos desafiados a reunir “fragmentos culturais dispersos” ou “rastros de entrelaçamentos” para ouvir culturas africanas entre nós.

As pesquisas de Cascudo mostram a indissolúvel articulação em culturas africanas do corpo, da memória e da música. Estas culturas, visceralmente ligadas à visão de mundo, transpassam todos os aspectos da vida enquanto os corpos negros tecem encontros sensoriais e comunitários onde quer que estejam, nos tumbeiros ou nas diásporas, interagindo com seus deuses e antepassados e provocando policiamentos e restrições dos poderes constituídos.

O recuo do lundu ilustra bem os temores e constrangimentos das elites diante de práticas negras e o refazer da sua vitalidade em migrações e práticas culturais outras. O calundu, que se assemelha ao lundu, é visto por James Sweet não como uma prática sincrética, mas como um sinal da presença ativa da religião em terras brasileiras, até pelo menos o século XVIII. (Cf. SWEET apud ANTONACCI, 2013, p. 226-227)¹⁰.

A religião e a religiosidade, para James Sweet, se constituíram na pedra de toque da resistência de africanos e seus descendentes na diáspora. “Em espiritualidades vivenciadas em cosmologias na contramão de religiões reveladas, africanos expressam em *performances* suas diferenças em modos de estar no mundo e interagir com seus deuses” (p.224).

Para investigar a história das religiões afro-brasileiras, um bom caminho é recorrer às tradições orais, sem esquecer a distinção entre história oral e tradição oral. Para Hampâtê Bâ, “a tradição oral, tomada em seu todo, não se resume à transmissão de narrativas ou de determinados conhecimentos. Ela é *geradora e formadora de um tipo particular de homem*” (HAMPÂTÊ BÂ apud ANTONACCI, 2013, p. 230)¹¹.

¹⁰ Cf. SWEET, J. *Recriar Áfricas: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

¹¹ Cf. HAMPÂTÊ BÂ, A. “A tradição viva”. In: KI-ZERBO, J. (Org.). *História Geral da África*. Vol 1. São Paulo: Ática; Unesco, 1982.

Processos de comunicação e cognição experimental são característicos de culturas africanas de matriz orais. “Daí, ser necessário trabalharmos memórias de culturas negras enquanto ‘atos de comunicação e tecnologias de pensamento’, no sentido de que ‘pensamento é ação, pensamento é matéria e matéria em contínua transformação’” (INIESTA apud ANTONACCI, 2013, p.231). O que só ocorrerá com uma ruptura de estigmas e hábitos mentais internalizados. Entende-se então a reclamação de Silvio Romero: “é impossível falar a homens que dançam” e a afirmação de Olaudah Equiano em suas memórias: “Somos quase uma nação de dançarinos, músicos e poetas” (p.234)¹².

Em *Decolonialidade de corpos e saberes: Ensaio sobre a Diáspora do Eurocentrado* (p.239-288), a autora reúne “vozes e imagens, *performances* e literaturas insurgentes que vêm abalando o predomínio norte ocidental com seus sistemas de avaliações e classificações” (p.239), para interrogar colonialidades de seres, saberes e poderes.

A primeira fala acolhida é de Frantz Fanon, que percebeu com clareza um “desvio existencial” imposto ao negro pela civilização e cultura branca europeia. Frente ao desprezo de línguas e “tradições vivas” de africanos e afrodescendentes, ele optou por trabalhar em prol de uma “decolonização mental”¹³.

Antonacci elege, ainda, os trabalhos de Ngũgĩ Wa Thiong’o, escritor do Quênia, de Anthony Appiah e Kwasi Wiredu, filósofos de Gana para ilustrar a busca de alternativas à episteme ocidental. Relembra, também, os trabalhos de Jean-Godefroy Bidima, titular da Universidade de Tulane (EUA)¹⁴, que “aponta abordagens em ‘travessia’ entre heranças africanas e ocidentais” (p.246).

Estes filósofos não estão sozinhos. Músicos, cineastas, dramaturgos “sustentaram e renovaram narrativas e estéticas na contramão de cânones ocidentais” (p.248), como o escritor senegalês, Cheikh Hamidou Kane, o músico ioruba, Fela Anikulapo Kuti, o cineasta nigeriano, Ola Balogun, Mamoussé Diagne, filósofo da Universidade de Dakar, sensível à “lógica do oral” e as suas *condições de enunciação*. Ele sinaliza para a produção e o arquivamento de acervos em culturas orais e aponta para as “astúcias da razão oral”.

Outras artes contribuem para traçar o perfil diferenciado da sabedoria africana. Para o escritor nigeriano Esiaba Irobi, os escravizados africanos através de seus corpos questionaram a hegemonia ocidental. Sembène Ousmane, cineasta senegalês, com seus filmes salvaguardou tradições locais e propalou críticas aos sistemas coloniais. Gradativamente, os cineastas da África Oeste descobriram a força comunicativa do estilo “narrativo griótico”.

¹² Cf. INIESTA, F. *L'univers africain - approche historique des cultures noires*. Paris: L' Harmattan, 1995.

¹³ Cf. FANON, F. *Os condenados da terra*. São Paulo: Brasiliense, 1968; IDEM. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Editora Fator, 1983.

¹⁴ Cf. BIDIMA, J. Philosophies, démocraties et pratiques: à la recherche d'un universel lateral. *Critique*. Tomo “Philosopher en Afrique”, nº 771/772. Paris: Editions les Minuit, 2011.

O caminho da decolonização é árduo e longo para a linguista canadense Mary Louise Pratt: “A descolonização do conhecimento e da mente é uma tarefa incrível, na qual intelectuais e artistas devem permanecer como colaboradores durante gerações” (PRATT apud ANTONACCI, 2013, p.256)¹⁵.

Questões como “ausência de escrita” e visão preconceituosa das comunidades africanas são retomadas pelo estudioso de semiótica Simon Battestini e pela sociolinguista Louis-Jean Calvet. O primeiro alarga as noções de escrita e texto, o segundo alerta para a profunda articulação entre oralidade e comunicação presencial na África, resgatando as escritas e o porquê da não adoção massiva da escrita no continente africano.

A representação e o equilíbrio eurocentrados têm sido questionados e contestados por pensadores diaspóricos do terceiro mundo, como Stuart Hall e Homi Bhabha ao abordarem a “fusão entre diferentes tradições culturais” ou “figuras complexas de diferença e identidade”, desafiando-nos a rever os conceitos de tradição e modernidade.

A discussão modernidade versus experiência colonial levada adiante, sob diversos ângulos, por críticos latino-americanos aponta para o “decolonial inerente à desconstrução do conhecimento racial” (p.264).

O filósofo argentino Enrique Dussel, o sociólogo peruano Aníbal Quijano, os antropólogos Walter Mignolo, argentino, e Arturo Escobar, colombiano, e os filósofos porto-riquenhos Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel têm questionado uma leitura linear da geo-história, revelando, ainda, o renitente questionar do colonialismo nas Américas. Mignolo nos lembra que a base da reflexão de Cesaire é o corpo e não categorias das ciências sociais e humanidades. “Partindo dessa abordagem, pensadores críticos fundamentam trabalhar com memórias ancoradas no corpo, entre povos e culturas das Áfricas e Américas” (p.266).

O coreógrafo e bailarino Koffi Kôkô, “utilizando o corpo como veículo de mediações, entrelaça tempos e espaços de Áfricas e Ocidente, atualizando crenças, energias, espíritos afro em cotidianos de vida urbana” (p.268).

Dividir corpo-matéria e corpo-razão é um hábito ocidental, criticado por Quijano e Dussel, pois a lógica cartesiana estabelece um divórcio entre o âmbito humano e a natureza. Mignolo tem consciência dos limites da cognição eurocêntrica e de sua dificuldade em aceitar outras dinâmicas históricas e filosóficas. Por isso, “reforça matrizes africanas e o saber-poder de corpos em diáspora” (p.273).

Édouard Glissant, ao questionar retóricas da modernidade, deixou referências para se viver na contramão das estruturas globais, enquanto Fanon lembra a negociação em *performances* de espaços de alteridade e autonomia por homens de pele negra.

¹⁵ Cf. PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: Edusc, 1999.

Esses pensadores tem consciência,

da diferença irreduzível, mas não da separação absoluta em relação ao conhecimento dominante. Introduzindo subjetividade e sociabilidade crítica ao etnocêntrico, esses escritores e artistas caribenhos projetaram alteridade política, cultural e epistemológica com base em experiências da diáspora e do colonialismo (p.277-278).

As conjunturas atuais são favoráveis à decolonialidade, à desracialização e à implantação de pedagogias decoloniais. A legislação brasileira, com as leis 10.639/2003 e 11.645/2009, acolhe e resguarda aspirações antigas da sociedade brasileira. Seu empoderamento se faz necessário para possibilitar conhecimentos compósitos, transversais e transculturais.

Para Antonacci, “assumir suas demandas desponta como possibilidade de repúdio a exclusões embutidas em tempos lineares, historicismos e abstrações, em direção a narrativas locais ou *entre-lugares*, subvertendo marcos e disposições de poderes raciais coloniais” (p.279).

Conclusão

Os ensaios de *Memórias ancoradas em corpos negros* nos oferecem subsídios críticos para pensar e praticar a descolonização, convidando-nos para uma leitura na contramão de discursos, imagens e de regimes de exclusão que inviabilizaram e inviabilizam a presença de heranças africanas, populares e indígenas na nossa sociedade.

Convidam-nos a nos debruçarmos sobre o entrecruzar de corpos do período colonial à atualidade “para construir formas de olhar aqui e agora” (p.160).

A narrativa de Antonacci é construída entre o próximo e o distante rompendo sempre com formas restritivas de lembrar e atualizar *performances* de corpos negros ao longo de nossa história e, na esteira de Stuart Hall, desvelando difíceis acertos “em torno de algo que se nega a ser domado e contido” (HALL apud Antonacci, 2013, p.165)¹⁶.

Assim, a autora forja chaves de leitura com potencialidades para reativar ignoradas e desacreditadas literaturas orais e narrativas em *performances*; para pensar em memórias de corpo como arquivo vivo frente a séculos de prepotência de culturas letradas e para prestar atenção à emergência de vozes, imagens, ritmos e intertextos que (re)significam cultura material, iconográfica e sonora.

Memórias ancoradas em corpos negros trabalha com pensadores africanos que investem na lógica do oral frente à razão gráfica e com pensadores latino-americanos que investem em pensamentos liminares ou de fronteiras, em atenção à diferença colonial frente ao monotópico do universo ocidental.

¹⁶ Cf. HALL, Stuart. Raça, Cultura e Comunicações: Olhando para trás e para frente dos Estudos Culturais. *Projeto História*, nº 31. São Paulo: Educ, 2005.

O texto tem uma marcante dimensão propedêutica. A autora conduz, gradualmente, o leitor para um encontro com as diferentes experiências, tanto no âmbito teórico como prático, realizadas por filósofos, escritores, cineastas, dramaturgos, músicos e artistas empenhados na construção de paradigmas decoloniais, como condição *sine qua non* para um outro olhar sobre Áfricas e suas diásporas. Este diálogo fecundo com estudiosos de várias áreas do saber agrega ao texto um perfil interdisciplinar marcante.

Memórias em corpos negros, escrito com sensibilidade, competência e erudição traz nova luz para compreender a descolonização e perceber a subalternidade que ainda perdura em nossa sociedade. O texto – ágil e criativo – facilita a leitura, mesmo para aqueles que não estão diretamente envolvidos com a temática. Uma densa bibliografia oferece pistas para leituras futuras. É texto recomendado a todos que se interessam por compreender nosso passado, para pensar nosso futuro como nação mais democrática, mais inclusiva e mais justa.

FT 4: TEOLOGIA, MÍDIAS 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 teologia nas produções-artístico-culturais e suas narrativas de ficção próprias da cultura contemporânea veiculadas pelas mais diferentes mídias: 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 teológico 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.

CANTAR PARA QUÊ? - AS FUNÇÕES NÃO SACRAS DA MÚSICA CRISTÃ CONTEMPORÂNEA DA CONFORMAÇÃO DO “SER CRISTÃO”

Jêñifer Rosa de Oliveira*

Resumo: Desde os primórdios da organização social, a música é utilizada nos rituais religiosos como ferramenta de interação com a divindade e promoção das emoções coletivas. No contexto do Cristianismo Protestante, com a explosão do chamado “mercado fonográfico gospel”, a música cristã se presta também às experiências de consumo, absorvendo elementos da cultura secularizada e midiaticizada. Como apontado por BERGER (BERGER, 1985, p. 149), uma vez que a submissão religiosa não é mais imposta e que a religião compete com outras formas de definição do mundo, esta passa a funcionar segundo as lógicas do mercado, sujeita à dinâmica de preferência do consumidor. O presente trabalho pretende, a partir do conceito de “Cultura Gospel” criado por CUNHA (CUNHA, 2007), analisar como se dá essa interação da música cristã nos processos de partilha e reconhecimento que conformam a sociedade, bem como o lugar dessa nova música no contexto protestante.

Palavras-chave: Cultura Gospel, Música, Religião, Mercado

1. Introdução

Música e religião sempre estiveram intrinsecamente ligadas. Foi apenas a partir da Renascença que as artes, aqui inclusa a música, puderam se instituir como esferas autônomas através do processo de racionalização que separou o que era Sagrado do que era Secular. Antes disso, a música primitiva era subordinada a fins práticos, como usos em rituais apotropéicos (relativos ao culto) e de exorcismos, de acordo com finalidades específicas, como mostra Weber (1995, p.86):

Assim como os instrumentos que contribuíram para a fixação dos intervalos eram diferenciados de acordo com o deus ou o demônio (...), também as tonalidades mais antigas de uma música, sentidas realmente como diferenciadas, eram complexos regulares de fórmulas sonoras típicas, empregadas a serviço de deuses determinados ou contra demônios determinados, ou em ocasiões solenes.

No Cristianismo, a música, por semelhante modo, é utilizada como instrumento de louvor a Deus e também como elo entre os fiéis e na promoção de emoções coletivas. No tocante estritamente aos grupos protestantes, a música ainda é uma forma de contar a própria história.

* Graduada em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: jeniferdeoliveira@gmail.com

2. Protestantismo: uma história para ser cantada

Diferentemente da Igreja Católica, instituída num sistema hierárquico que congrega todos os seus templos centrados na figura do Papa, as igrejas protestantes não compartilham de uma liderança única, sendo cada denominação sujeita a sua própria forma de organização e interpretação das Escrituras. Nessa conjuntura, a música sempre se instituiu como um importante instrumento de unificação das diversas denominações, desde os tempos que sucederam a Reforma, já que é comum que um mesmo cântico seja entoado em cultos de diferentes igrejas.¹ Diferentes tipos de igrejas partilhavam de um mesmo repertório musical, o que acabava propiciando a elas, apesar de todas as divergências teológicas, uma identidade comum.

Nos EUA, os *work songs* que os negros americanos convertidos ao protestantismo cantavam durante o trabalho nas lavouras serviram de base para a criação das primeiras *espiritual songs* durante o movimento de avivamento que ocorreu nas igrejas negras americanas no final do século XIX e que, por sua vez, está na gênese do movimento pentecostal (BAGGIO, 2005, p.23).

A música cristã também ajuda a contar a história do protestantismo no Brasil. Os primeiros protestantes que para cá vieram foram luteranos alemães e anglicanos ingleses. Eles chegaram ao país no início do século XIX, incentivados pela política de abertura dos portos às nações amigas, promovida por D. João VI em 1808 (CUNHA, 2007). No final do século XIX chegaram os primeiros missionários originários dos EUA: batistas, metodistas, presbiterianos, etc., do chamado Protestantismo Histórico de Missão (PHM). Os primeiros grupos pentecostais só chegaram no início do século XX (CUNHA, 2007).

Tanto os missionários do PHM quanto os grupos pentecostais eram caracterizados por uma postura de rejeição às práticas religiosas e expressões culturais nativas (anticatolicismo), que eram por eles consideradas como atraso e paganismo. Esses grupos pregavam o protestantismo e os costumes anglo-saxões como os únicos verdadeiros (CUNHA, 2007 p. 36). Isso levou com que os primeiros evangélicos brasileiros adotassem, por exemplo, vestimentas e cortes de cabelo baseados no estilo norte-americano. No que diz respeito especificamente à música, essa também se dava conforme a hinologia e instrumentos próprios à cultura anglo-saxã.

O instrumento musical protestante era o órgão, com repúdio aos instrumentos populares de percussão ou cordas. A hinologia – mormente a grande fonte de inspiração espiritual, emocional e de veiculação de conteúdos teológicos – estruturou-se por meio de versões de hinos tradicionais europeus e norte-americanos ou mesmo de canções populares daquelas nações. Isto refletia o sentido de negação das culturas autóctones assumido pelo PHM: o popular anglo-saxão era admitido; o latino, não. (CUNHA, 2007 p. 42)

¹ Um exemplo é o hino 581 da Harpa Cristã “Castelo Forte”, escrito pelo próprio Lutero em 1529, e que ainda é cantado em muitas igrejas, independente de serem ou não pertencentes à corrente Luterana.

Os processos de industrialização e urbanização que marcaram o século XX também influenciaram o protestantismo no Brasil, garantindo as condições necessárias para que o pentecostalismo se tornasse a corrente hegemônica, uma vez que os valores pregados pela teologia da prosperidade se adequavam aos valores do capitalismo globalizado que então avançava (CUNHA, 2007 p.45).

As primeiras composições nacionais surgiram por volta da década de 1950, quando os pentecostais, então em ascensão, romperam com a tradição da hinologia protestante e passaram a compor canções simples, embaladas por ritmos e instrumentos mais populares, para serem cantadas durante os cultos. Os “corinhos”, como ficaram conhecidas essas canções, estavam ligados às raízes nacionais (música sertaneja, consequência saudosismo provocado pelo êxodo rural), e também eram inspirados nos cantos populares dos negros dos EUA, os *spirituals* (em ritmo de marcha e balada romântica).

O surgimento dos “corinhos” é considerado por Cunha como a primeira revolução musical no que diz respeito ao segmento protestante. Para a autora, os “corinhos”, além de atrair os jovens e adolescentes da época para a igreja, abriram espaço para a popularização da música evangélica que se deu nos anos posteriores (CUNHA, 2007 p. 70).

Os movimentos políticos e sociais das décadas seguintes também influenciaram a música evangélica no Brasil. Nos anos 70, o Movimento de Jesus, que sucedeu o Movimento Hippie nos EUA, fez com que surgissem por aqui os primeiros grupos formados por jovens, que se utilizavam da música para promover campanhas evangelísticas de um jeito mais informal, em ruas, praças, praias, por exemplo. Esses grupos (como Vencedores por Cristo, Palavra da Vida, entre outros), utilizavam instrumentos típicos do rock e das baladas românticas, como guitarra e bateria, e compunham letras mais elaboradas do que os “corinhos” (CUNHA, 2007, p. 73).

Nos anos 80 e 90 surgiram as bandas de rock cristãs, que alcançaram sucesso, inclusive, fora do segmento evangélico. O Rebanhão, por exemplo, chegou a lançar discos em gravadoras seculares, como a Polygram e a Continental, e foi a primeira banda cristã a se apresentar em casas de show. Esses grupos investiam não apenas na música, mas também no visual e na postura cênica. Contudo, não eram unanimidade dentro do meio evangélico. Aqueles mais conservadores inclusive atribuíam a essas músicas um conteúdo demoníaco.

A popularização do termo “*gospel*” aconteceu nos anos 1990 e contou com a atuação da Igreja Renascer em Cristo, fundada em 1986 pelo casal Sônia e Estevão Hernandes e tendo como alvo o público jovem. A Renascer se caracterizava por dedicar mais espaço à música em seus cultos, promovendo abertura para diferentes ritmos que até então não tinham espaço nas igrejas, como rap, *jazz*, rock, funk, entre outros. Além disso, a igreja era marcada por seus projetos de evangelização de dependentes químicos e altos investimentos em mídia e na realização de megaeventos, como a Marcha para Jesus (a primeira foi realizada em 1993) e o SOS da Vida Gospel, que reunia diversas bandas nacionais e inter-

nacionais. Para Cunha (2007), o processo iniciado pelo casal Hernandes pode ser considerado a segunda revolução musical dentro do segmento protestante no Brasil.

Nesse período, também surgiram importantes nomes da música evangélica, como Aline Barros, Oficina G3 e o Ministério de Louvor Diante do Trono, que logo ganharam a mídia e passaram a integrar o repertório musical das igrejas.

3. Consumir não é pecado: a Cultura Gospel

Segundo dados do IBGE revelados em junho de 2012 a população evangélica no Brasil cresceu 61,45% nos últimos 10 anos, passando de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. Este crescimento produziu impactos na economia, como mostra a matéria “*Conheça alguns dos principais negócios ligados ao mercado evangélico*”, da jornalista Paula Adamo Idoeta, publicada no site da BBC Brasil em 01/09/2011, que estima que o mercado cristão movimenta no país em torno de 12 milhões por ano. O mercado fonográfico também não ficou ileso. Segundo dados da Associação Brasileira dos Produtores de Discos, entre os 20 CDs mais vendidos em 2011, dois eram de artistas evangélicos, e cinco eram de padres. CUNHA (2007) propõe uma abordagem sobre o lugar das culturas da mídia e do mercado na formação de uma nova expressão cultural religiosa, a qual denominou “cultura *gospel*”. Essa cultura *gospel* teria como expressão a tríade música-consumo-entretenimento.

“Na lógica da cultura do mercado, consumir bens e serviços é ser cidadão; na lógica da cultura *gospel*, consumir bens e serviços religiosos é ser cidadão do Reino de Deus. Nesse caso, o consumo não é apenas uma ação que responde à lógica do mercado, mas constitui elemento produtor de valores e sentidos religiosos” (CUNHA, 2007, p. 138).

Para a autora, esse processo consiste em um reflexo da midiaticização da religiosidade, ou seja, da produção de significados que os evangélicos fazem a partir das novas tecnologias de produção e transmissão de informações (CUNHA, 2007, p. 146).

Para SODRÉ (2006, p.80-99), o “comum” é dado por essas novas tecnologias de distribuição da informação, e esse espaço é configurado pelo mercado. Essa nova forma de vida, que ele chamou de “Bios virtual”, emerge desta comunidade afetiva de caráter técnico e mercadológico, onde os impulsos e imagens se convertem em práticas sociais. A cultura *gospel*, então, insere o entretenimento e o consumo como valores no campo religioso. Entretanto, apesar de todas essas novidades trazidas pela cultura *gospel*, Cunha (2007) a considera como híbrida, uma vez que as características principais do protestantismo brasileiro, como o sectarismo e a negação das matrizes religiosas nacionais (demonização das religiões indígenas, africanas e do catolicismo) são por ela reafirmadas.

Esse embricamento de religião e mercado já havia sido apontado por BERGER (1985). Para ele, a subversão da igreja à lógica do mercado seria uma consequência dos processos de secularização e do pluralismo existentes no mundo contemporâneo. Uma vez que a religião não se coloca mais como única forma de explicação do mundo, devido à multiplicidade

de movimentos ideológicos e outras formas de pensamentos, a religião não pode mais contar com a submissão de suas populações, sendo essa adesão, agora, voluntária.

“Resulta daí que a tradição religiosa que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser *colocada no mercado*. Ela tem que ser “vendida” para uma clientela que não está mais obrigada a “comprar”. A situação pluralista é, acima de tudo, uma *situação de mercado*. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado” (BERGER, 1985, p. 149)

4. Música, linguagem e identidade

Para Mario Vieira de Carvalho, a música não existe fora da sociedade. Para ele, ela é um fato social e não existe enquanto produto, mas sim enquanto processos que permitem que as pessoas dêem sentido às suas experiências (BLACKING apud CARVALHO, 1991, p. 12). De modo semelhante, Habermas (apud BARBOSA, 2007, p. 21) coloca que as práticas cotidianas prescindem de certas idealizações partilhadas, que orientam para o entendimento – ao que ele deu o nome de racionalidade comunicativa -, e que se configuram no domínio da linguagem.

Mead (apud FRANÇA, 2008) por sua vez, conceituou as interações comunicativas como aquelas que se utilizam da linguagem, dos gestos significantes, na conformação de uma ação conjunta reciprocamente referenciada.

Como dito anteriormente, a nova música cristã também se presta às experiências de consumo, que também podem ser vistas como um lugar de partilha. Rocha e Silva (2007, p. 4-5) concebem o consumo como “*o locus privilegiado de constituição da subjetividade*”. Para as autoras, o consumo envolve e articula os processos comunicacionais, que, por sua vez, atuam na construção dos sentidos.

5. Considerações finais: Música para além dos ouvidos

Seguindo a lógica apresentada pelas ideias dos autores citados, se a música é um processo que permite a significação das experiências, e, como linguagem, orienta as interações comunicativas, que, por sua vez, podem ser articuladas também pelo consumo, qual seria então a função da música cristã atual para além de suas funções místicas/cúlticas? Como ela se insere nesse contexto de partilha e referenciação de significados, principalmente após os anos 90, quando os artistas evangélicos começaram a ganhar espaço nos meios de comunicação de massa brasileiros e a movimentar um mercado que rende milhões por ano?

Para responder a essas questões, é preciso percorrer caminhos que possibilitem perceber como a música, principalmente aquela divulgada atualmente pelo mercado

fonográfico *Gospel* em ascensão, atua como unificadora de discursos no contexto das igrejas evangélicas, seja como parte integrante do culto, seja como fator de reconhecimento social dos praticantes deste segmento religioso.

6. Referências

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DOS PRODUTORES DE DISCOS. **Mercado brasileiro de música 2011**. Disponível em: <<http://www.abpd.org.br/downloads/Fina2011.pdf>>. Acesso em: 29 set. 2012.

BAGGIO, Sandro. **Música cristã contemporânea: um avivamento musical em nossos dias**. São Paulo: Editora Vida, 2005.

BARBOSA, Ricardo. Música, racionalidade e linguagem. In: STAFLATE, Vladimir et al. **Ensaio sobre música e filosofia**. São Paulo: Editora Humanitas, 2007. p. 15-36.

CARVALHO, Mário Vieira de. Sociologia da música: elementos para uma retrospectiva e para uma definição de suas tarefas atuais. **Penélope: fazer e desfazer a história**, Lisboa, n. 6, p. 11-19, 1991. Disponível em: <http://www.penelope.ics.ul.pt/indices/penelope_06/06_05_MCarvalho.pdf>. Acesso em: 29 ago. 2012.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão Gospel: Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro, Mauad Editora, 2007.

FRANÇA, Vera. Interações comunicativas: a matriz conceitual de G. H. Mead. In: PRIMO, Alex et al. (Org.). **Comunicação e interações**. Porto Alegre: Sulina, 2008. p. 71-91.

IDOETA, Paula Adamo. **BBC BRASIL**. Conheça alguns dos principais negócios ligados ao mercado evangélico. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2011/09/110825_negocios_evangelical_pai.shtml>. Acesso em: 19 set. 2012.

MENDONÇA, J. Canção gospel: trilha sonora do cristianismo na pós-modernidade. In: CONGRESSO DA ANPPOM, 17, São Paulo, 2007. **Anais...** São Paulo: Unesp, 2007. Disponível em: <http://www.anppom.com.br/anais/anaiscongresso_anppom_2007/musicologia/musicol_JMndonca_DKerr.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2012.

ROCHA, Rose de Melo; SILVA, Josimey Costa. Consumo, cenários comunicacionais e subjetividades juvenis. In: **Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação (E-Compós)**, p. 1-19, 2007. Disponível em: <<http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/viewFile/168/169>>

SODRÉ, Muniz. **As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política**. Petrópolis: Vozes, 2006.

O SILÊNCIO DE DEUS EM INGMAR BERGMAN

Isadora Sinay*

Resumo: *A filmografia de Ingmar Bergman se desenvolve em torno de alguns temas centrais: o abandono (por outros seres humanos e por Deus), a iminência da morte e o sentido da existência e do sofrimento no mundo. Esses temas se articulam de forma relativamente esquemática ao longo da obra do diretor e essa apresentação tem por objetivo mapear a apresentar a forma pela qual Ingmar Bergman, um dos maiores nomes da arte contemporânea, integrou questões teológicas em sua obra. Assim estabelece-se a conexão entre ciências da religião, teologia e a cultura de massa moderna, através do cinema. A pesquisa apresentará a forma como os personagens de Bergman, a partir do contato com a morte, questionam-se sobre o sofrimento no mundo e o papel de Deus e o como essa busca é representada em alguns filmes do autor.*

Palavras Chave: *Cinema, Ingmar Bergman, Existencialismo, Religião,*

1. Introdução

Ingmar Bergman nasceu em julho de 1918, em Uppsala, na Suécia, e faleceu no mesmo mês, em 2007, na ilha de Faro. Sua obra cinematográfica foi realizada entre o início da década de 50, até o fim dos anos 80 e representa um dos maiores corpos artísticos do cinema mundial.

Diretor de teatro e cineasta, Ingmar Bergman foi responsável por mudanças essenciais na forma cinematográfica de então, mas, principalmente, tornou-se um marco ao articular à arte de massa questões filosóficas densas e questionamentos religiosos profundos. Filho de um pastor luterano, Bergman foi criado com rigidez e frieza; seu histórico familiar, sobretudo a existência de punições rituais (BERGMAN, 2013, p. 22), acabou por afasta-lo da Igreja enquanto instituição e levou-o a questionar em seu trabalho as relações entre indivíduos e a igreja luterana e principalmente entre esses indivíduos, membros da igreja ou laicos, e Deus.

Woody Allen definiu os temas de Bergman como: a mortalidade, o amor, a arte, o silêncio de Deus, a dificuldade das relação humanas, a agonia da dúvida religiosa, os casamentos fracassados e a impossibilidade das pessoas de se comunicarem umas com as outras (ALLEN, in: BERGMAN, 2007). Para Jesse Kalin, comentarista do cineasta, seu tema é o mundo moral e seu objetivo expor os seres humanos no que eles possuem de mais essencial, como uma espécie de “redução metafísica” (KALIN, 2003, p. I).

* Graduada em Comunicação Social com Habilitação em cinema pela FAAP, mestranda em Ciências da Religião pela PUC-SP, bolsista CAPES, isadora.sinay@gmail.com

Esse artigo propõe-se a analisar dois filmes do diretor: “Morangos Silvestres” e “O Sétimo Selo”, lançados em 1959 e 1957 respectivamente, nos quais o tema do silêncio de Deus aparece como central e o autor versa de forma especialmente clara a respeito das relações entre homem e religião.

2. A Redução Metafísica

Se a metafísica é o exame fundamental de um ser em seu nível mais elementar (Ibid., p. 1) , o que Bergman busca ao realizar uma redução metafísica do ser humano é despi-lo de disfarces, máscaras e subterfúgios e olha-lo em sua nudez, naquilo que ele realmente é. Para tal, o diretor reflete na estrutura da narrativa o que é seu objetivo teórico maior.

Seus filmes, embora bastante diversos, gravitam sempre em torno dos mesmo temas e da mesma estrutura formal. Kalin identifica essa narrativa como composta por cinco pontos essenciais, que se repetem em todos os filmes de Bergman, ainda que com alterações superficiais. Essa narrativa coloca o próprio protagonista em um lugar em que ele deverá despir-se de todas as máscaras e disfarces e olhar para si mesmo no que ele realmente é, no que possui de mais essencial e elementar e, portanto, de mais verdadeiro.

2.1 Julgamento

O primeiro ponto identificado por Kalin é o julgamento. Para o autor, a redução moral em Bergman assume o caráter de uma experiência em que o personagem tem toda sua vida posta diante de si para que seu valor final seja julgado (KALIN, 2003, p. 2). Ele compara esse momento com colocar-se diante de Deus e esperar seu veredicto de rendição ou danação (Ibid. p. 3). No entanto, o personagem não está realmente diante de Deus, mas de si mesmo e de seus pares. O julgamento é terreno, não há uma voz externa e transcendente exprimindo uma sentença, é o próprio ser julgado que deve chegar a uma conclusão sobre si mesmo ao olhar-se sem disfarces, máscaras ou artifícios. No momento do julgamento, os personagens de Bergman se encontram nus, despidos de suas defesas e expostos naquilo que possuem de mais essencial.

Frequentemente, o processo de julgamento tem início quando ocorre o contato com a mortalidade. Diante da morte, a vida se coloca como “pronta” e é possível olha-la como algo externo e objetivo. O anúncio (muitas vezes bastante literal) da morte leva-os a questionar o que estão deixando para trás, o sentido de sua existência e mesmo de seu fim.

O momento de julgamento é sempre extremamente doloroso para os personagens, ao confrontarem sua história, o que os homens e mulheres de Bergman veem é um conjunto de pecados, negligência e egoísmos para o qual decidem virar o rosto. É por isso que o momento da morte torna-se chave para o julgamento: a beira do fim, já não há nada a perder ou subterfúgios possíveis para evitar o confronto. Muitas vezes, nesse julgamento, tudo que se pode encontrar é frieza, desespero e rancor. O personagem percebe que

estava fechado em si mesmo, isolado do mundo e dos outros, vivendo uma existência auto-centrada e vazia, morto em vida

Essa morte em vida, a morte do espírito e não do corpo, é a verdadeira fonte de terror para os protagonistas de Bergman, a busca que empreendem após o contato com a mortalidade não é por anular a morte, uma impossibilidade de que tem consciência, mas para adia-la o suficiente para que quando retorne os encontre vivos. Nenhum personagem busca evitar a morte, mas justifica-la, ser capaz de aceita-la a partir do momento em que algo seja gerado, em que o fim assuma uma possibilidade de criação.

2.2 Abandono

No reexame da existência, o sentimento que se destaca, junto com o de estar morto em vida, é o abandono. O abandono é a experiência essencial dos personagens bergmanianos: o momento em que se veem desamparados por algo que acreditaram existir para lhes dar suporte é o momento crucial na experiência da falta de sentido.

Em algum momento de sua vida, o personagem buscou por uma estrutura que acreditava que sempre estaria ali, por alguma pessoa que deveria olha-lo e se importar com ele: filhos buscaram pais como fontes de proteção e cuidado; homem e mulheres buscaram compreensão e companheirismo uns nos outros; o fiel buscou por explicação e acolhimento na Igreja; um ser humano buscou por resposta e sentido em Deus. No entanto, essa busca foi infrutífera e encontrou-se pais negligentes e egoístas, amantes autocentrados, uma Igreja que não passa de instituição vazia e opressora e um Deus que não responde.

O abandono de Deus, na verdade, coloca-se por baixo de todos esses outros exemplos. Há nos personagens de Bergman um abandono primordial por parte do divino, que lhes permitiu viver em um mundo tão repleto de sofrimento e tão carente de sentido. O abandono posterior, principalmente aquele entre pais e filhos, é um reflexo da negligência primeira, aquela de Deus em relação a suas criaturas. Deus não apenas permitiu que seus “filhos” vivessem em um mundo onde tudo que podem enxergar é crueldade, como parece eximir-se da responsabilidade, escondendo-se em sua divindade, completamente inacessível aos homens. Segundo Arthur Gibson, o silêncio de Deus nos filmes de Bergman não assume a proposição otimista do ateísmo racional, mas se manifesta em uma falta concreta, uma ausência palpável cujo resultado é a total falta de sentido (GIBSON, 1969, p. 23)

Abandonados e sozinhos em face de um mundo no qual já não podem confiar, os personagens voltam-se para si mesmos, fecham-se na posição egocêntrica que será posteriormente colocada em julgamento. O abandono é então a percepção de uma falha na estrutura do mundo, o momento em que os personagens veem a falta onde acreditavam haver completude. A experiência de abandono é a experiência de “destruição da transcendência” e quebra das possíveis fontes de sentido: família, instituições sociais, Deus. Aquilo que se

considerava seguro e protetor mostra-se falho e o personagem acaba voltando-se para si próprio, uma vez que todo o externo se mostrou indigno de confiança (KALIN, 2003, p. 12) .

Ao examinar a própria vida e tomar consciência do abandono primordial, o personagem é capaz de identificar suas falhas como uma resposta a essa frustração e a falta de sentido.

2.3 Paixão

A representação das relações humanas como um ciclo de abandono, desprezo e rancor é uma das marcas do cinema de Ingmar Bergman e colabora para sua fama de artista pessimista, e mesmo cínico. No entanto, o terceiro momento identificado por Kalin é aquele que ele denomina “paixão”, o vislumbre de uma outra possibilidade, a tomada de consciência por parte do personagem de que algo construtivo pode ser arrancado do sofrimento. Bergman não vê o egoísmo como uma característica fundamental da natureza humana, e sim como uma resposta ao abandono inicial, uma criação de defesa. (Ibid. p. 8).

O abandono não é uma ferida pontual, mas um sofrimento que acompanha o indivíduo durante toda sua vida e o momento de julgamento é justamente quando isso é percebido: a dimensão da ferida, bem como o mecanismo de resposta. Toda intimidade foi evitada e a paisagem moral transformada em um deserto, eu habitante morto em vida. Mesmo os personagens que acreditam-se independentes, satisfeitos em seu despreendimento, descobrirão suas existências como estéreis e mais: verão que perpetuaram o sofrimento de outros.

É esse reconhecimento, do sofrimento causado ao próximo, que permite uma segunda chance. O personagem pode, a partir do olhar atento a sua própria história, entender seu lugar em um quadro maior e perceber o ciclo de abandono e sofrimento que ajudou a perpetuar. Ao recordar como foi abandonado e a dor que esse abandono lhe causou, o julgado reconhece o mesmo egoísmo e frieza em suas ações e aqueles em volta de si como novas vítimas que por sua vez repetirão o processo. É uma perspectiva amedrontadora, mas seu reconhecimento abre caminho para uma nova possibilidade.

Frente ao entendimento o sofrimento ganha nova luz: se o abandono sofrido serviu para que o personagem tomasse consciência de sua atitude e sentisse empatia por aqueles que machucou então ele não foi em vão. É a dor que permite ao indivíduo sair de seu deserto e tentar escapar da morte em vida, transformando seu próprio sentimento em uma espécie de paixão. Diz Kalin: “o abandono e seu tormento subsequente são mais do que o simples sofrimento; são uma paixão, como a de Cristo, que termina em ressurreição.” (Ibid. p. 11)

2.4 Virada

Renascer, nesse universo, significa ser capaz de sair de si mesmo e voltar-se para o outro. É esse movimento de virada que Kalin identifica como o quarto ponto em seu esque-

ma interpretativo e define como o eixo em que se movimentam os personagens de Bergman, segundo o autor, o movimento de virar-se para o outro, ou para si mesmo, é o que define “geograficamente” as relações humanas dentro da obra do cineasta (Ibid. p. 11).

Ao destruir a transcendência e a confiança no mundo exterior, o abandono também faz com que sua vítima vire-se dentro do eixo, saindo dos outros e voltando para si mesmo. Para que o renascimento vislumbrado possa ocorrer e o sofrimento se torne paixão é preciso que o personagem suplante essa tendência inicial e torne a se virar para o outro, apesar de sua decepção passada. Dentro desse quadro, é natural que voltar-se para o outro torne-se algo extremamente difícil e doloroso, algo que nem todos os personagens retratados por Bergman são capazes de fazer. Em primeiro lugar, é preciso passar por cima da decepção inicial, virar-se apesar dos riscos e da consciência da probabilidade de fracasso. As marcas do primeiro abandono nos transforma em seres “caídos” (ibid. p. 12) , o que precisa ser construído é o que Kalin chama de “um amor para quando já não acreditamos no amor” (ibid. p. 14)

Além das marcas do primeiro sofrimento, outras dificuldades se apresentam nesse momento de virada: para Bergman, os seres humanos são essencialmente iguais e sendo assim, ao olhar para nossas falhas e pecados, sabemos que eles existem na pessoa para quem queremos nos virar. Ser finalmente capaz de transcender a própria dor é a única possibilidade de trazer a vida de volta para a existência e, portanto, preenche-la de sentido, alguns personagens de Bergman conseguem realizar essa volta, com resultados diversos, outros são incapazes e permanecem “meias pessoas”, mortos em vida que se utilizam de subterfúgios para preencher uma existência vazia.

Sendo assim, virar-se para alguém ou para si mesmo torna-se a grande questão moral dos filmes de Ingmar Bergman. Seus seres humanos estão sempre no limite desse eixo, colocados em um momento de decisão em que podem transcender o sofrimento e a desesperança ou fecharem-se neles. O julgamento terreno a que terão que responder tem como fiel principal uma única questão: “foram capazes de amar?”

2.5 Vergonha

No esquema de Kalin, é o sentimento de vergonha que faz com que, no momento decisivo, os personagens decidam-se pela superação de seu lugar egocêntrico. No jogo de espelhos estabelecido, os personagens são capazes de reconhecer a atitude cruel do outro como a sua própria e sentem repugnância não só em relação a quem está diante deles, mas principalmente para consigo mesmos.

É esse sentimento que empurra o indivíduo a tentar romper o ciclo de abandono e sofrimento que parece dominar o mundo. Para Kalin: “ver a falha da vida como, de alguma maneira, sua própria falha, faz com que alguém acorde novamente para aqueles com quem realmente se importa e ama.” (Ibid. p. 19)

2.6 Visão

Em alguns momentos, a vergonha é capaz de reorientar aquele que a sente: ao perceber seu comportamento como equivalente daquele que o feriu o personagem vislumbra uma nova possibilidade, um ideal com o qual falhou e por isso se sente envergonhado.

Esse vislumbre leva ao sexto ponto assinalado por Kalin: a visão. Para reorientar-se no eixo de virada, é preciso que o personagem visualize uma nova realidade onde compreensão, contato e, portanto, sentido são possíveis. Esse momento, quando a negatividade e a ausência são finalmente substituídas por uma positividade e a possibilidade de uma presença, é extremamente frágil e fugidio e o que há de mais delicado no arco narrativo de Bergman.

Muitas vezes essas imagens aparecem na forma de sonhos, visões e memórias e conseqüentemente tornam-se ambíguas. Podem ou não ter acontecido, como podem ou não representar uma possibilidade do mundo real (ibid. p. 22). A visão oferecida é sempre uma de “dividir uma vida juntos, cuidar e amparar o outro” (ibid. p. 25). Assim, a resposta para o sofrimento encontra-se não na transcendência, mas justamente na reversão do próprio processo: virar-se para o outro e não para si mesmo. Esse movimento oferece sentido e retira os personagens de seu deserto emocional, concedendo-lhes uma nova chance e um renascimento que é em si sagrado, mas não provem de uma transcendência.

Bergman afirma que era central para ele o conceito de “sacralidade do ser humano” (BERGMAN, 2007, p. 236), o sentido e a misericórdia divinos que os personagens buscavam no Deus imenso e silencioso da Igreja se manifestam, mas no concreto, na humanidade, na capacidade que dois indivíduos tem de conectarem-se um com o outro.

Dessa maneira, se a possibilidade de sentido encontra-se no contato entre seres humanos, se “nós não somos salvos por Deus, mas pelo amor” (BERGMAN in: SHARGEL, 2007, p. 45), é preciso reorientar o olhar para encontrar a redenção. A visão de uma vida melhor é uma visão deste mundo e para tal é necessário que o personagem desvie seus olhos do divino, abandone a questão “onde está Deus?” e passe a se perguntar “onde está o amor?”. A visão oferecida por Bergman é uma de sentido e misericórdia, mas sua possibilidade não acarreta em certeza: diversas vezes os personagens as perdem, ou por estarem fechados demais em si mesmos ou por estarem presos demais a ideia de Deus como provedor de respostas.

3. Análise dos Filmes

Ingmar Bergman oferece duas narrativas possíveis para a vida humana: aquela que ocorre quando alguém pode voltar seus olhos para o terreno, enxergar seu semelhante com amor e conectar-se com ele; mas também aquela em que o protagonista não pode baixar seus olhos, desvia-los de Deus e olhar a sua volta, ele segue perguntando e não encontra resposta para sua angústia interminável.

Os filmes analisados apresentam, cada um, uma das possibilidades. Em *Morangos Silvestres* vemos o arco completo apresentado por Kalin, com o personagem realizando uma virada após enxergar essa nova possibilidade de vida. Já em *O Sétimo Selo*, o protagonista mostra-se incapaz de olhar além de sua própria angústia e o momento de visão lhe escapa. Com a breve análise de ambos os filmes, exemplifica-se o modelo apresentado e é possível exemplificar de forma eficiente o cinema do diretor em questão.

3.1 *Morangos Silvestres*

O filme tem como protagonista Isak Borg, um médico idoso que vive em Estocolmo com sua empregada de muitos anos. A narrativa se inicia no dia em que Borg deve retornar à Lund, sua cidade natal, para receber uma homenagem por seus cinquenta anos de prática da medicina, contudo, na noite anterior ele sonha com sua própria morte, vendo a si mesmo em um caixão. Tal aviso o coloca na posição de julgamento: sua vida está chegando ao fim, naquele dia ele deve receber um prêmio pelos longos anos de serviço a comunidade, mas quais foram esses serviços? Isak Borg foi realmente um ser humano que serviu aos seus pares?

Frente a essa pergunta, o médico se decide por abandonar a passagem de avião e retornar a Lund de carro. A viagem a cidade natal assume então um caráter de jornada e serão visitadas várias estações nesse retorno ao passado. Borg tem como companhia sua nora Marianne, hospedada em sua casa desde uma briga com o marido Evald, ela decide reencontra-lo. Ao longo do filme, Marianne será a principal voz acusadora de Isak, ao contar que o filho lhe odeia e que ele se recusa a aceitar sua gravidez por causa da experiência com um pai ausente, ela expõe ao protagonista toda a extensão de seu egoísmo e frieza e todo o dano que causou.

É ao ouvir da boca da nora que seu próprio filho o odeia que Isak Borg percebe que está morto em vida e tudo que vem deixando é um rastro de amargura e abandono. Mas ao visitar a casa onde passava os verões de sua adolescência ele tem um segundo sonho, nesse sonho ele revê Sara, a prima por quem foi apaixonado e que o trocou por seu irmão. Ao voltar a esse momento, Isak pode ver claramente o momento de abandono e destruição da transcendência, quando sua fé no amor e na justiça do mundo foi quebrada.

Enquanto Bergman apresenta Marianne como a portadora do julgamento, ele também oferece uma nova Sara, responsável por dar a Isak uma segunda chance. Essa nova Sara, interpretada pela mesma atriz da primeira, literalmente cai do céu, ao despen-car de uma árvore em cima do médico adormecido. Ela é jovem, enérgica, feliz e lembra ao idoso da possibilidade de ser diferente, de viver uma outra vida.

Borg e Marianne dão carona a Sara e seus dois acompanhantes e o protagonista poderá estabelecer com eles um vínculo paternal livre e desinteressado. A segunda Sara, com sua juventude viva e inocente mostra aos personagens adultos a possibilidade de uma outra vida, fora do círculo de sofrimento em que se encontram.

Em contraponto aos jovens, está a mãe de Isak Borg. “Mais assustadora do que a própria morte”, como a classifica Marianne, ela sobreviveu a todos seus filhos, menos um, mas não demonstra nenhum sofrimento. A vida lhe passou e o que ficou é uma carcaça vazia e decrépita, a própria imagem da morte em vida, mais assustadora que a morte real. É esse encontro que, contrastado com a cena anterior, finalmente faz com que o protagonista realize sua virada (KALIN, 2003, p. 71)

A sequência anterior é um dos “lugares mágicos” presentes nos filmes de Bergman: momentos de comunhão em que a visão se dá e a comunhão torna-se uma possibilidade concreta. Isak, Marianne, Sara e seus dois amigos almoçam ao ar livre, riem e conversam. Em determinado momento, um dos garotos pergunta ao médico sua opinião sobre Deus, a qual ele responde com um hino luterano no qual afirma que “o amigo que busca em toda parte”, está nas árvores, nas montanhas, na beleza. Ou seja, o conforto e a misericórdia buscados não estarão em outro lugar que não aqui.

Após esse momento, Isak encontra sua resposta, a resposta para o abandono de Sara e a negligência de seus próprios pais: é preciso não fazer o mesmo. Ele será, então, capaz de voltar-se para Marianne e adota-la como filha e finalmente perdoar o dinheiro que Evald lhe deve e ama-lo sem cobranças e reprimendas. Isak Borg é idoso, ele sabe que sua vida se aproxima do fim, mas ao dar-lhe algum sentido ele pode morrer em paz.

É importante analisar também a narrativa paralela de Marianne e Evald. Enquanto viajam de carro, ela revela ao sogro que o motivo da briga que a levou a abrigar-se em sua casa: ela está grávida, mas o marido se recusa a colocar outro ser nesse mundo de sofrimento. Marianne é, como Sara, a reafirmação da vida, aquela que enxerga e afirma que é possível romper o círculo e por isso não cede em sua vontade de ter uma criança. Ao revelar essa história, Marianne também mostra a Isak toda a extensão do sofrimento que ele causou e o como não tem sido uma pessoa diferente daquelas que a feriram. No final, Marianne e Evald se reconciliam e ele aceita o bebê, completando o quadro geral de afirmação da vida e do amor que esse filme apresenta.

3.2 O Sétimo Selo

Situado na Suécia da Idade Média, O Sétimo Selo acompanha Antonius Block, um cavaleiro que retorna a seu país após dez anos servindo nas cruzadas. Enquanto cavalga de volta para seu castelo, e de volta para a mulher que deixou dez anos atrás, ele recebe a visita da Morte, de manto e capuz preto, ela afirma que veio para leva-lo. Block, seguindo a tradição de lendas e imagens medievais, a desafia para uma partida de xadrez: se ele ganhar, ela o deixa em paz, se ela ganhar, pode leva-lo. O cavaleiro não teme a morte em si, ele a viu vezes demais enquanto lutava na terra santa, mas teme deixar esse mundo como uma sombra vazia, ele está morto em vida e se recusa a partir dessa forma.

Block é o protagonista de Bergman que formula mais explicitamente a angústia em relação ao silêncio de Deus: durante dez anos ele viu morte e destruição servindo a

Igreja e para que? Que Deus é esse que ele defende que não aparece, não responde? Que permite que a peste assole a Europa e carregue vidas inocentes, que soldados, como ele próprio, matem inocentes e nada faz? O cavaleiro formula essas perguntas em longos monólogos em que o diretor enquadra apenas seu rosto, enfatizando seu isolamento e o vazio das questões colocadas.

O personagem não percebe que a transcendência não pode lhe dar qualquer resposta, mesmo quando a Morte lhe responde “eu não tenho respostas, não sei de nada, apenas faço meu trabalho.” (KALIN, 2003, p. 60). Ele passará o filme todo com seus olhos virados para o alto, para esse Deus que não responde e perde a possibilidade de sentido terreno que lhe é oferecida.

Durante sua viagem, Block encontra com um casal de atores, Mia e Jof, e seu filho pequeno. O casal compartilha morangos silvestres e leite com o cavaleiro, em uma cena análoga ao almoço ao ar livre em *Morangos Silvestres*, é uma cena de comunhão, em que o cineasta apresenta a possibilidade de conexão e amor, mas o protagonista a perde, por ser incapaz de abandonar sua pergunta (Ibid. p. 60).

Ao ouvir, disfarçada de padre, as dúvidas do cavaleiro, a morte lhe pergunta “você nunca para de perguntar?” e ele responde “não, nunca”, mas em Bergman, para encontrar a resposta é preciso abandonar a pergunta.

Antonius Block oferece escolta a família de atores e lhes desaconselha a passar por um lugar em que certamente encontrariam a epidemia de peste. Por conta dessa proteção a família, que representa, como a segunda Sara do filme anterior, essa segunda possibilidade de existência, sobrevive. Block salva a possibilidade de amor, contato e uma vida fora do abandono e do sofrimento e com isso sua vida ganha sentido, ele realiza o último ato pelo qual ansiava. Mas ele ainda morre em angústia, Block não é capaz de sair de si mesmo e de sua própria decepção com Deus para olhar aqueles que estão a sua volta, ele não pode abandonar suas próprias perguntas e inquietações e por isso é incapaz de encontrar resposta.

Em oposição a seu mestre, o cético escudeiro Jons já não faz qualquer pergunta, mas é capaz de encontrar conforto na companhia de uma garota e na bebida da taverna. Jons pode parecer um exemplo estranho, dada sua postura pessimista e sarcástica, mas ele é capaz de ver além de sua própria angústia, para aquilo que realmente pode confortá-lo.

4. Conclusão

Segundo Jesse Kalin, Ingmar Bergman construiu um cinema que busca olhar o homem naquilo que ele tem de mais essencial, ele reduz metafisicamente o ser humano e nesse processo se depara com uma pergunta fundamentalmente moral: somos capazes de amar?

O amor enquanto possibilidade de sair de si mesmo e voltar-se para o outro é o grande compasso moral do universo bergmaniano e os personagens são julgados como aqueles incapazes de romper o ciclo de abandono e aqueles que podem enxergar uma nova possibilidade.

Esse abandono primordial, chave para a compreensão da obra do cineasta, é sentido como uma destruição daquilo que está além de si mesmo, uma perda de confiança no externo que leva o personagem para dentro de si mesma. Sendo Deus a transcendência fundamental, a falha do mundo é experienciada como uma falha deste, um abandono do criador indiferente a suas criaturas. É essa a pergunta que fundamenta o lugar de Deus e o tema do silêncio de Deus no cinema de Ingmar Bergman.

“Pai, por que me abandonaste?” é a pergunta que as crias de Bergman fazem, em última instância. Contudo, como o próprio cineasta afirma, em seu cinema “tudo é deste mundo. Tudo existe e acontece dentro de nós e nós fluímos para dentro e para fora uns dos outros” (BERGMAN, 2003, p. 241) e a pergunta pela transcendência só pode se mostrar estéril e angustiante. A resposta é deste mundo, está na conexão entre seres humanos e no amor, mas só pode ser vista por aqueles capazes de saírem de si mesmos e abandonarem suas próprias perguntas.

Referências

- BERGMAN, Ingmar, “Images, My Life in Film”, Arcade Publishing, New York, 2003
- BERGMAN, Ingmar, “A Lanterna Mágica”, Cosac Naify, São Paulo, 2013
- GIBSON, Arthur, The Edwin Mellen Press, New York, 1969
- KALIN, Jesse, “The Films of Ingmar Bergman”, Cambridge University Press, New York, 2003
- SHARGEL, Raphael (org.), “Ingmar Bergman – Interviews”, University Press of Mississippi, Jackson, 2007

A EXISTÊNCIA DA MORAL NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Nathalie Hornhardt*

Resumo: O objetivo deste texto é fazer uma análise filosófica e religiosa da existência de axiologia moral nas religiões afro-brasileiras a partir do documentário Pierre Verger: Mensageiro entre Dois Mundos, que tem direção de Lula Buarque de Holanda. O filme narra as experiências de Pierre Verger em Benin, África e na Bahia, Brasil. O etnólogo francês pesquisou em abundância e inclusive foi iniciado no Candomblé e na religião Iorubá. Utilizando o filme como guia, o trabalho pretende apontar a possível existência de bem e mal nessas religiões tradicionais. A possibilidade de uma certa similaridade da religião Iorubá com as religiões primitivas e pré-históricas e suas possíveis transformações com o advento das chamadas “religiões do livro” na África. Com a chegada dos escravos africanos no Brasil, as cerimônias religiosas africanas continuaram a fazer parte do cotidiano dessas pessoas, mesmo em outra região. É possível afirmar que o cristianismo, fortemente presente no Brasil, em decorrência dos padrões brancos, foi fator influenciador para algumas modificações nas religiões africanas. Atualmente, é possível identificar a presença da moral cristã nos rituais religiosos afro-brasileiros?

Palavras Chave: Pierre Verger, Moral, Candomblé, Iorubá, Cristianismo

1. Introdução

Após o envolvimento da colônia europeia com o comércio de pessoas, muitos africanos, negros e escravos desembarcaram em solo brasileiro. Apesar da colonização dos europeus ser legitimada pelo catolicismo, os africanos traziam em sua bagagem a memória de sua cultura e de sua própria religião. Acredita-se que por volta de quatro milhões de escravos teriam chegado no Brasil¹. Ao atracarem, os grupos de africanos tentavam resgatar e reviver as memórias de sua cultura e religião, porém, a mando do próprio Estado Colonial, eles eram obrigados a seguir um modelo sistêmico específico, o qual reunia a população escrava em Irmandades, designadas pela Igreja Católica. Na tentativa de manter memórias remotas, os grupos de escravos se utilizavam de algumas características e símbolos católicos para resgatar e reconstruir suas crenças adquiridas do outro lado do Atlântico, por meio disso, eles referenciavam suas culturas, idiomas, códigos éticos e morais, tecnologias, culinária, música, dança e assim, tentavam manter sua identidade criando o que hoje, chamamos de candomblé.

* Mestranda no programa de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Contato: nathaliehornhardt@gmail.com

¹ CARNEIRO, 2008, p. XIV

Por diversas vezes, os navios europeus trouxeram grupos de africanos que eram de diferentes nações, que muitas vezes, eram inimigas e se viram obrigadas a viver juntas na mesma fazenda ou no mesmo engenho. No entanto, as diferenças que as nações tinham lá na África tiveram de ser deixadas de lado no momento em que esses grupos adquiriram os mesmos hábitos ordenados pelos patrões e assim, entre eles criou-se um sentimento de solidariedade que por sua vez deu início aos primeiros toques religiosos.

O comércio mais intenso era entre a Bahia e os reinos de Daomé e Iorubá, atual Benin. As viagens eram diretamente direcionadas aos portos de Salvador e de Ajuda (Ouidah). O tráfico buscava escravos de todas as origens e de todas as nações.

Com cerca de 15 milhões de adeptos², a religião dos iorubás, entre todas as africanas, é a que conta com mais adeptos, concentrada na África Ocidental em países como a Nigéria e Benim. Esse modelo religioso se sustenta pela tradição oral passada de geração em geração. Há uma importância muito grande empregada na deidade da natureza e nos ensinamentos deixados pelos ancestrais, além do devido respeito que se deve ter pelos mesmos. Tanto os elementos da natureza quanto os ancestrais possuem uma influência bastante significativa na escolha das decisões das sociedades.

A religião é de extrema importância para os iorubas, ela, de fato, serve para que eles busquem a solução para problemas de qualquer espécie. Acontecimentos como trovão, chuva, doenças e luz originária do sol não necessitam de explicações científicas, afinal, para eles, foram os deuses que criaram. O advento da ciência e da educação ao introduzir a racionalização, reduziu o número de fiéis adeptos da religião dos iorubás³. Porém, essa religião, até hoje, constitui as ideias mais importantes da sociedade, tais como filosofia de vida e visão de mundo. A religião é caracterizada, também, por um panteão de deuses em que cada um é responsável por algum elemento da natureza. Apesar da multiplicidade de deuses, alguns pesquisadores discordam daqueles que dizem que essa é uma religião politeísta. Para eles, seria uma religião de monoteísmos múltiplos, já que cada crente é consagrado a um orixá e apenas reverencia o que foi escolhido para ele, mantendo aos outros um sentimento apenas de respeito.

2. Pierre Verger: fotógrafo, etnólogo, antropólogo

Pierre Verger nasceu em quatro de novembro de 1902, em Paris, França. Aos trinta anos, Verger se interessou por fotografia e aprendeu as técnicas básicas para ser um fotógrafo com seu amigo Pierre Boucher e nesse mesmo ano, adquiriu a sua primeira máquina fotográfica, uma Rolleiflex. Após o falecimento de seu pai, de seu irmão e de sua mãe, nada mais o prendia na cidade parisiense e assim Verger inicia suas viagens ao redor do mundo. Entre 1932 e 1946, ele viaja quase que continuamente e sobrevive de suas fo-

² ELIANA, 2009, p. 67.

³ FALOLA, 2001, 102.

tos, ao negociar com jornais, agências e centros de pesquisas locais. Foi em 1946 que Verger desembarcou na Bahia, ele já havia passado por países como Nigéria, Índia, México, Filipinas, Tailândia, Laos, Camboja, Vietnã, Guatemala, Equador, Senegal, Argentina, Peru e Bolívia. Nesse ano a Europa estava vivendo o pós-guerra e o fotógrafo encontrou tranquilidade e uma vida mais estável na capital baiana.

Ao descobrir o candomblé, Pierre Verger se encantou com os rituais, com as músicas e danças daquela determinada religião e se tornou um estudioso do culto aos orixás⁴. Verger conhece o terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, cuja sacerdotisa responsável era Mãe Senhora, a qual se encantou com a coroa de Verger e o iniciou no santo⁵. Foi a partir desse interesse pela religião de origem africana que foi concedido a Verger uma bolsa para estudar os rituais na África e assim, ele partiu para o outro lado do Atlântico em 1948. Em Daomé, ele também foi iniciado como babalaô e recebeu o nome de Fatumbi, que quer dizer "nascido de novo graças ao Ifá"⁶. Por ter uma certa intimidade com a religião, ele teve acesso a diversos sacerdotes e autoridades. E a partir daí, Pierre Verger deu início a uma série de estudos e pesquisas exclusivas sobre as religiões africanas e religiões afro-brasileiras.

Nos anos 1960, Verger começa seu envolvimento com a academia. Se torna colaborador de Roger Bastide⁷ na Universidade de São Paulo, e começa a dar aulas na Universidade de Ifã, na Nigéria. Em 1966 conclui seu doutorado na Universidade de Sorbonne, em Paris; a partir de 1979 se torna professor-assistente da Universidade Federal da Bahia e finalmente, em 1983, Pierre Verger, recebe o título da Legião de Honra Francesa.

3. Pierre Verger: Mensageiro Entre Dois Mundos

O documentário *Pierre Verger: Mensageiro Entre Dois Mundos* narra a história do etnólogo francês a partir de sua chegada em Salvador, Bahia. Dirigido por Lula Buarque de Holanda e com roteiro de Marcos Bernstein, o filme tem duração de 84 minutos e conta com depoimentos de amigos do próprio Verger, como Jorge Amado, Zélia Gattai, Mãe Stella, Pai Agenor e o historiador Cid Teixeira.

Permeado por entrevistas com Verger, o filme faz uma reconstrução das viagens que o fotógrafo fez entre o reino de Daomé, hoje Benim e Salvador. Gilberto Gil é quem cruza o Atlântico em busca dos lugares em que Verger esteve, além de pessoas que mantiveram contato com o mesmo. Gil faz exatamente o caminho percorrido pelo fotógrafo francês e colhe testemunhos de quem esteve perto quando o mesmo foi iniciado no jogo de Ifá⁸. O documentário ainda apresenta uma entrevista concedida pelo antropólogo um

⁴ Orixás – palavra na língua Ioruba para designar os deuses.

⁵ Iniciar no santo – uma série de rituais que o fiel deve passar para ser aceito e iniciado na religião.

⁶ www.pierreverger.org

⁷ Roger Bastide – sociólogo francês que passou boa parte de sua vida no Brasil. Pesquisou sobre as religiões negras no Brasil.

⁸ Ifá – Jogo de adivinhações realizado pelos sacerdotes da religião ioruba e do candomblé.

dia antes de sua morte. Ele relembra suas memórias e expõe suas próprias opiniões sobre a religião africana e sobre a religião afro-brasileira.

4. A religião Iorubá e sua similaridade com a religião pré-histórica

Até o século XVIII cada grupo que se localizava na região Iorubá tinha autonomia de governança e eram identificados pela sua cidade, e não por um nome específico que os designava. Cada cidade era governada por seu *obá* (rei), porém uma delas dominava todas as outras, formando assim, uma sociedade mais ampla,. A economia dessa região era estruturada pela agricultura, caça e pesca, porém, o maior numero de habitantes morava nas cidades e não no campo. Ifé, a cidade sagrada era considerada o berço dos iorubás e de toda humanidade. O último grande império habitado pelos iorubás foi o da cidade de Oió, a qual estava submetida a maioria das demais cidades. Cada grupo contava com seus próprios rituais e o poder e autoridade dos deuses e divindades variavam de uma cidade para a outra. Em algumas localizações o orixá Ogum era consagrado ao deus todo-poderoso. Já outras regiões reverenciavam o deus Sango, como a cidade de Oió.

Certa divindade exerce papel de primeiro plano em determinado lugar e, em outro passa para segundo plano (algumas vezes, em certos lugares, ela chega mesmo a ser desconhecida). Do mesmo modo, algumas divindades que eram secundárias naquele primeiro lugar tornam-se, por sua vez mais importantes em outra localidade, chegando mesmo a assumir um caráter preponderante (VERGER, 2012, p.15).

Esses deuses ora consagrados em primeiro plano, ora em segundo, fazem a intermediação da comunicação entre os seres humanos e o Deus Supremo. É extremamente raro ou até impossível, algum indivíduo duvidar da existência do ser supremo ou então ser ateu. Ele é designado por vários nomes, entre eles: Olorun e Olodumaré e assimilado à cor branca e à pureza. Cada orixá é responsável por algum determinado elemento da natureza.

Esses cultos aos *Orisa*, conforme veremos, dirigem-se em princípio, às forças da natureza, através dos ancestrais divinizados, e constituem um vasto sistema que une os mortos e os vivos em um todo familiar, contínuo e solidário. A ligação mística com os ancestrais divinizados é constante e ativa. Nada se faz sem consultá-los e garantir sua proteção. Os homens gozam da abundância e da prosperidade se souberem satisfazê-los e, ao contrário, as catástrofes e calamidades sucedem-se na terra se esses deuses forem negligenciados ou ofendidos. (VERGER, 2012, p. 16)

Os deuses, portanto, devem ser tratados, oferendados e adorados para que assim, possam ajudar e garantir proteção a todos os seus fiéis. *Basta conformar-se à lei, à regra, e não se sofrerá as consequências* (VERGER. 2012: 16). A ligação dos vivos com os mortos se dá por meio de rituais que incluem danças, cantos e oferendas com coisas materiais e elementos da natureza, comidas destinadas aos santos e sacrifícios animais.

Ao abordar o estudo dessas religiões, é necessário abstrair certos postulados: bem e mal, que correspondem exatamente a nosso conceito de bem e de mal, pecado original, divi-

na providência, e substituí-los pelos conceitos de eficácia, força, luta pela existência em que tudo se ganha, se merece, se conquista. Existe também o conceito de que as forças da natureza podem ser apaziguadas, recorrendo a associações, correspondências, afinidades e ligações entre certos elementos que nos são pouco familiares e que quase não nos parecem lógicos. (VERGER, 2012, p. 16)

Como já foi visto antes, além do culto aos orixás, eles também cultuam os elementos da natureza. Objetos vistos como profanos como pedras, sementes podem se tornar sagrados ao serem assimilados a determinado orixá e ao passar por algum tipo de ritual. A partir daí, o tal objeto se torna uma espécie de amuleto específico daquele indivíduo que garantirá para tal, proteção e segurança.

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. [...] Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”. [...] A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas com (*sic*) pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado[...] (ELIADE, 2012, p. 18)

Essas características da religião dos iorubás são bem parecidas com as encontradas nas religiões pré-históricas. O culto aos ancestrais, a divinização de objetos profanos, as oferendas aos deuses, os cultos sacrificais e os cultos de morte são artifícios existentes em ambas. Além do fato delas terem tradição oral. Nas religiões antigas toda prática funerária era envolvida por um culto ritualístico, o mesmo acontece na religião dos povos iorubás. Os rituais dos mortos eram desenvolvidos com muita seriedade, já que estavam cultuando a alma e o corpo de seus ancestrais. Alguns desses ritos duravam dias, outros, semanas.

Pesquisadores, como William Howells, desenvolveram e separaram as religiões em duas vertentes: as religiões do livro e as religiões tradicionais. A grande diferença entre essas duas classes são suas principais características, dentro das religiões do livro estão aquelas desenvolvidas nas cidades urbanas, já as tradicionais classificam as religiões das comunidades não industriais. Essa classificação facilita a identificação das religiões pré-históricas.

Religiões do livro são simplesmente definidas como grandes religiões do mundo que têm uma escritura de algum tipo, descrevendo entes sobrenaturais e fornecendo um código de conduta moral. Os livros e escrituras mais conhecidos são a Bíblia cristã, o Corão islâmico, e a Torá judaica. As religiões tradicionais não têm tais escrituras escritas, elas são passadas de geração em geração com tradições orais e experienciais. De fato, essa é uma distinção simples, no entanto, existem outras diferenças, muito mais profundas (HAYDEN, 2003, p. 5, tradução nossa).⁹

⁹ Book religions are simply defined as major world religions that have a scripture of some sort describing supernatural beings and providing a moral code. The most familiar book religion scriptures include the Christian Bible, the Islamic Koran, and the Judaic Torah. Traditional religions do not have such written scriptures but are passed on from generation to generation as oral and experiential traditions. On the surface, this is a simple enough distinction; however, there are other, much more profound differences beneath this surface. These are discussed under the following eight headings.

Como cita Hayden, existem outras diferenças mais profundas que são listadas em oito itens. Tais como:

Visão de mundo - geralmente, nas religiões do livro o que é considerado sagrado se encontra distante do mundo material. Geralmente os deuses habitam outros lugares que não a terra, acima do nosso mundo. Já nas religiões tradicionais, o sagrado está em todo lugar, em animais, plantas, pessoas, pedras, etc.

Participação – nas religiões tradicionais, os fiéis são extremamente participativos dos rituais, na maioria das vezes, nenhum é espectador, alguns entram em estados de transe, outros cantam e tocam instrumentos, outros dançam, alguns fazem as comidas sagradas, não é comum ter alguém simplesmente assistindo. A participação dos fiéis nas religiões do livro é limitada a alguns, os quais tem a permissão de manejar objetos sagrados e ministrar os rituais, a maioria da congregação assiste ao ritual.

O pesquisador Roy Rapport acredita que esse próximo item seja o de maior importância entre os dois tipos assistidos: moral e objetivos de vida – para os adeptos das religiões do livro, o primeiro objetivo de vida é viver em um estado de pureza, sem cometer pecados, para que assim, no dia em que morrerem, encontrem com as forças do sagrado. A religião é o sistema ético que adéqua todos os objetivos de vida e o livro sagrado está acima de quaisquer outros sistemas morais. No lado oposto, como afirma o pesquisador Brian Hayden, *as religiões tradicionais não possuem sistemas morais*¹⁰ (HAYDEN, 2003, p. 10, tradução nossa). O objetivo maior dos devotos das religiões tradicionais é estar em contato com as forças do sagrado o tempo todo e celebrar isso com rituais. Outros objetivos de vida estão mais ligados com o usual, com o cotidiano do que propriamente com a moral. Por não terem nenhum livro sagrado para ditar suas regras, eles não tem nenhuma conduta de moralidade a ser seguida, elas são desenvolvidas em grupo, em comunhão com os sacerdotes e com os deuses.

Exclusividade – Por se basearem em ensinamentos transmitidos por personagens históricos importantes como Cristo, Buda ou Maomé, as religiões do livro tendem a não considerar os outros sistemas de crenças. Em contraste, as religiões tradicionais aceitam facilmente outras religiões e crenças.

Essas são algumas das diferenças discutidas por estudiosos como William Howells, Joseph Campbell and Mircea Eliade. Para Hayden, entender a conduta das religiões tradicionais é essencial para entender as religiões pré-históricas¹¹. Ambas possuem, de fato, uma certa similaridade.

¹⁰ Tribal religions are not moral systems. (HAYDEN, 2003, p. 10)

¹¹ HAYDEN, 2003, p. 04.

5. A religião Iorubá, o candomblé e o cristianismo

Ao atracar no Brasil, as tradições e crenças advindas da África através dos escravos, sofreram mutações e adaptações devido às influências da religião dos patrões brancos, o catolicismo. O candomblé, como foi chamado, agregou negros de diversas nações africanas que vinham agrupados no mesmo navio, além de exercer o papel de sistema religioso, o candomblé aglutinou e uniu indivíduos que antes eram inimigos lá na África.

O candomblé assume, então, a função de manutenção de uma memória reveladora de matrizes africanas ou já elaboradas como afrodescendentes, criadoras de modelos adaptativos ou mesmo *embranquecidos* – nos casos em que a religiosidade brasileira oficial participa definitivamente desse sistema (LODY, 2008, p. XVI).

Como relata Pierre Verger, esses negros recém-chegados da África, haviam sido batizados pelos colonizadores europeus, porém sentiam a necessidade de continuar com seus rituais pertencentes às religiões africanas.

[...] a constituição dessas sociedades de divertimentos teve como resultado mais claro manter o culto às divindades africanas. Todos esses negros haviam sido batizados, mas permaneceriam ligados a suas antigas crenças. Essas associações lhe permitiam manifestá-las às claras. Suas cantigas e suas danças, que aos olhos dos senhores pareciam simples distrações de negros nostálgicos, eram, na realidade, reuniões nas quais eles evocavam os Deuses da África (VERGER, 2012, p. 23).

Pode-se observar na citação acima que os portugueses, a princípio não proibiram os rituais dos escravos, pois para eles, não se passava de simples manifestações de festas e divertimentos em suas poucas horas de lazer. E foi assim que os negros africanos começaram a empregar e a louvar seus santos por meio das imagens concedidas e impostas pelos seus patrões.

Quando o senhor passava ao lado de um grupo no qual eram cantados a força e o poder vingador de *Sango*, o trovão, ou de *Oya*, divindade das tempestades do rio Níger, ou de *Obatala*, divindade da criação, e quando ele perguntava o significado daquelas cantigas, respondiam-lhe sem falta: “*Yoyo*, adoramos à nossa maneira e em nossa língua São Jerônimo, Santa Bárbara ou o Senhor do Bonfim”. É que cada divindade africana havia sido assimilada aos santos e virgens da religião católica. Foi assim que, ao abrigo de um aparente sincretismo, as antigas tradições mantiveram-se através do tempo (VERGER, 2012, p. 23-24).

Com o passar do tempo, esses santos católicos que serviam apenas como máscara nas louvações dos africanos, foram empregados na cultura popular afro-brasileira. Os *babalorixás* e as *ialorixás*, que são os sacerdotes dos terreiros de candomblé, passaram a ser chamados de pai e mãe de santo.

As novas gerações “crioulas” já consideram que “santo” e “*Orisa*” são um só, que apenas o nome muda, mas que, de acordo com o lugar ou o momento, é bom dirigir-se a ele em latim ou em uma língua da África. O caráter de brandura que assumem as relações entre brancos e negros no Brasil e na Bahia, em particular, reflete-se nessa África do Brasil. Ela

mostra-se afável e cordial, mas tão ciosa quanto a própria África de seus segredos, que sabe preservar admiravelmente (VERGER, 2012, p. 24).

O candomblé distingue-se da religião Iorubá ao assumir alguns aspectos e palavras típicos do catolicismo. Mas como disse Verger, a tradição oral e os segredos ritualísticos não foram corrompidos. Apesar disso, no filme *Pierre Verger: Mensageiro entre Dois Mundos*, o pai de santo Albino, amigo de Verger, faz uma crítica ao candomblé atual. Ele afirma que hoje em dia é possível conhecer os segredos ritualísticos do candomblé em muitos livros que já escreveram. Para ele, o candomblé perdeu a sua identidade e principalmente sua tradição. *Tínhamos que guardar silêncio, para isso tínhamos que fazer um juramento que ainda há até hoje mas que não é cumprido* (HOLANDA, 1998, 68').

6. Considerações Finais

Em *Pierre Verger: Mensageiro Entre Dois Mundos* é possível identificar que apesar das transformações que o candomblé sofreu ao chegar no Brasil e da inserção de características próprias do catolicismo em seus rituais, sua essência africana perdurou e de acordo com Verger, perdura até hoje. Para ele, o candomblé da Bahia só é separado da religião Iorubá em decorrência do oceano atlântico que se encontra no meio das duas terras.

Existem poucos países onde os descendentes dos negros libertos da escravidão tenham conservado como na Bahia, o orgulho de sua origem africana e não tenham procurado dar uma impressão de ascensão social, renegando abertamente suas tradições e adotando aparentemente as da classe dominante. Eles extraem esse sentimento de orgulho da fé real que conservam em relação ao poder de seus *Orisa* e *Vodun*, que, para eles, nos momentos penosos, são o amparo mais seguro contra a angústia e as humilhações e que, nos momentos de alegria, lhes proporcionam o sentimento exaltado do Gênio de sua própria raça (VERGER, 2012, p. 24).

Pierre Verger faleceu um dia depois de conceder a entrevista para o filme em questão e até seu último dia de vida defendeu a identidade e a autonomia do candomblé diante do catolicismo e do cristianismo. Para ele, apesar da empregabilidade e do uso de alguns costumes do candomblé, a moral e a conduta das religiões afro-brasileiras não se assemelha com a moral cristã. Seu objetivo continua empregado na força, na eficácia e na luta pela existência.

7. Referências

ARMBRUSTER, Claudius. *Entre a criação literária e a pesquisa científica – Problemas de representação dos contextos afro-brasileiros na literatura e na etnologia*. Coimbra: Anais de Congresso: VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, 2004.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiros. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

- CAILLE, Alan (organizador). *História Argumentada da Filosofia Moral e Política*. Unisinos, 2004.
- CANTO-SPERBER, Monique (organizadora). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. Unisinos.
- CAMARGO, DENISE C. F. *Verger, a fotografia e um complexo sistema de crença*. Fortaleza: Intercom, 2012.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ELIADE, Mircea. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *O Sagrado e o Profano: A essência das Religiões*. Trad: Rogério Fernandes, São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Tratado de História das Religiões*. Trad: Fernando Tomaz, Natália Nunez. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.
- HAYDEN, Brian. *A Prehistory of Religion: Shamans, Sorcerers and Saints*. Washington: Smithsonian Books.
- HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. Tradução Monika Ottermann. São Paulo: Loyola, 2010.
- HOLANDA, Lula Buarque de. *Pierre Verger: O mensageiro Entre Dois Mundos*. Roteiro: Marcos Bernstein [Filme – VHS/DVD] 1998. Brasil. Documentário. Colorido. 84 minutos.
- HOOVER, Stewart, M., / LUNBY, Knut, (orgs). *Rethinking Midia, Religion and Culture*. London: Sage Publications Ltd., 1997
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Tradução Antonio Marques Bessa. Coleção Perspectivas do Homem. Lisboa: Edições 70, s/d.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o Sacrifício*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.
- MONTAIGNE, Michel. *Ensaio*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Editora Abril, 1984.
- MONTAIGNE, Michel. *Os Ensaio*. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- NAIPAUL, V.S. *A Máscara da África: Vislumbres das Crenças Africanas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Renato Zwick. São Paulo: L&PM Pocket, 2008.
- NICHOLS, Bill. *Introdução ao Documentário*. Trad. Mônica Saddy Martins. Campinas, SP: Papirus, 2005.
- ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- PONDÉ, Luiz Felipe. *Do Pensamento no Deserto: Ensaio de Filosofia, Teologia e Literatura*. São Paulo: Edusp, 2009.
- PONDÉ, Luiz Felipe. *Conhecimento na Desgraça: Ensaio de Epistemologia Pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2004.

PONDÉ, Luiz Felipe. *O Homem Insuficiente: Comentários de Antropologia Pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2001.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Contra um Mundo melhor: Ensaio do Afeto*. São Paulo: LeYa, 2010.

QUINN, Philip L.; TALIAFERRO, Charles. *Companion to Philosophy of Religion*. London: Blackwell, 2002.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

SOUZA, Patrícia Ricardo de. Verger – Bastide, a celebração de uma amizade. São Paulo: *Revista USP*, 2004, pg. 232-234.

TEIXEIRA, Faustino. *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001.

USARSKI, Frank. *O Espectro Disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.

VERGER, Pierre. *Notas Sobre o Culto aos Orixás*. São Paulo: Edusp, 2000.

PERSPECTIVAS HERMENÊUTICAS ACERCA DA REPRESENTAÇÃO RELIGIOSA NAS HISTÓRIAS EM QUADRINHOS*

Iuri Andréas Reblin**

Resumo: O trabalho apresenta perspectivas hermenêuticas acerca da representação religiosa nas histórias em quadrinhos por meio de uma abordagem descritiva, decorrente de uma pesquisa doutoral calcada numa leitura bibliográfica exploratória com análise de estudo de caso. O trabalho parte da premissa da teologia do cotidiano, isto é, do uso, no sentido compreendido por Michel de Certeau, que o autor do quadrinho faz de elementos religiosos, costurando-os em sua história e da centralidade da narrativa no processo de constituição do mundo humano. A partir dessa premissa, apresenta uma possibilidade de leitura da teologia do cotidiano nas histórias em quadrinhos a partir do gênero da superaventura. A pesquisa encerra indicando aproximações temáticas, metodológicas e ideológicas entre teologia e superaventura. Teologia e superaventura lidam com os valores caros ao ser humano, com a estrutura mítica e com a faculdade humana de conceber o ideal e de acrescentá-lo ao real.

Palavras-chave: Teologia do cotidiano. Cultura pop. Histórias em quadrinhos. Religião. Hermenêutica e representatividade.

Introdução

A teologia e a superaventura são duas artes de se contar uma história, de se entender no mundo e, dessa forma, de abrigar retratos de humanidade e concepções de mundo. A teologia tem sempre a ver com o lado mais íntimo de cada pessoa na tentativa de estruturar seu universo simbólico e de organizar o mundo na perspectiva do amor. Ela lida com o sentido de viver e morrer; ela adquire contornos por meio das *estórias* contadas, *estórias* que, diferentemente das histórias que acontecem no passado, são invocações da vida, falam sobre o sentido de viver e de morrer por meio de símbolos de beleza. A teologia não é apenas “coisa de Igreja”, “coisa de academia”. Muito antes de se vincular a

* Este texto foi constituído a partir de extratos da Tese de Doutorado em Teologia, na Faculdades EST, em São Leopoldo, RS, Brasil, com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq – Brasil), defendida em março de 2012. O texto está em preparação para publicação pela Editora Idéias e Letras.

** Doutor em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo, RS, Brasil. Professor do Programa de Mestrado Profissional e Coordenador Técnico de Publicações, Eventos e EAD na mesma instituição. Teve a pesquisa apresentada neste artigo financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq – Brasil). E-mail para contato: reblin_iar@yahoo.com.br

esses espaços, a teologia se imiscui no cotidiano e emerge como atividade humana na busca por sentido. Essa é a chamada teologia do cotidiano, esse senso teológico comum que pode ser percebido nas mais diferentes produções culturais. Naturalmente, nem sempre a reflexão teológica, ao longo de sua história particularmente vinculada ao cristianismo teve abertura para “as coisas do mundo”. A reflexão teológica que possibilita essa abertura e esse diálogo com a vida social cotidiana é, de maneira em geral, bastante recente. Em grande medida, ela ainda sofre resistência por parte das academias tradicionais e da teologia tradicional que possui dificuldades em se reconhecer como produção humana. Nessa direção, o presente estudo já parte de uma reflexão teológica contemporânea. A leitura e a importância da teologia do cotidiano e de um diálogo fronteiro foram percebidas no curso da pesquisa que antecede esta, a partir do estudo do pensamento teológico de Rubem Alves, no mestrado em teologia (REBLIN, 2009). A teologia é uma arte, um jeito de se contar histórias/estórias e, ao fazê-lo, de estruturar um universo simbólico.

A superaventura, por sua vez, é uma narrativa própria da era contemporânea. Enquanto tal, ela se constitui de uma rede imbricada de relações que compreendem desde a dinâmica e os processos narrativos até os interesses e as características de uma sociedade e de uma estrutura social que nasceu após a Revolução Industrial. Ao mesmo tempo em que ela integra o conjunto de histórias/estórias que as pessoas contam para si mesmas e sobre si mesmas, ela está condicionada às estruturas atinentes ao mercado: precisa vender e, para vender, precisa seduzir; ela precisa ser um *locus* que expressa valores, anseios, compartilhados por uma coletividade, mesmo que alguns destes valores possam ter sido induzidos pela própria indústria que publica as histórias dos super-heróis. A conjuntura, entretanto, se complexifica mais, porque, mesmo que se sustente uma postura crítica, não é possível saber exatamente os diferentes usos que as pessoas no dia a dia possam fazer dessas narrativas. E a suspeita de Nildo Viana (2005) é a de que as pessoas são atraídas a partir dos anseios do inconsciente coletivo manifestados pelos sonhos de liberdade e de poder compartilhados por essas narrativas. O fato, em todo o caso, é que a superaventura é uma narrativa impregnada no imaginário popular contemporâneo.

Os super-heróis são um fenômeno cultural mundial. Enquanto narrativa, a superaventura é uma leitura de mundo e, assim como a teologia, busca, por meio de suas *estórias*, dizer algo ao ser humano sobre si mesmo e sobre o mundo em que vive. Superaventura e teologia são artes, jeitos, de se contar *estórias*. E, nessa direção, a proposta dessa pesquisa é perceber como essas artes, por vezes tão distantes uma da outra, e por vezes tão próximas, se entrelaçam na tentativa de dar um sentido para a jornada humana ou, ao menos, de corresponder a sentidos socialmente instituídos, ou, ainda, de reafirmá-los. A ênfase é adentrar na história da superaventura, perceber como funciona sua dinâmica interna, o que faz ela ser o que é, e como ela pode ser um *locus* da teologia do cotidiano.

Para tanto, esta pesquisa se concentra em recuperar a importância e o papel das narrativas no processo de constituição do mundo humano e de invenção do próprio ser humano e em retomar concepções elementares da teologia do cotidiano que servem de

pressuposto, enquanto considerações preliminares, para uma leitura das histórias da superaventura. Não se trata de realizar um estudo exegético ou semiológico, mas de estabelecer um diálogo e de identificar aproximações entre a teologia e a superaventura.

1. Narrativa e narratividade na invenção do ser humano e na constituição de seu mundo

A superaventura é uma narrativa. Ela conta uma história. E o fato é que o ser humano conta histórias desde os tempos mais remotos de sua biografia. As gravuras, as imagens pictográficas encontradas em cavernas, paredes e vasos em expedições arqueológicas, o imaginário popular da narração de histórias ao redor de uma fogueira, difundido pela literatura, pelo cinema, ilustram o quanto o ser humano está atrelado ao ato de contar histórias. O que são os livros, os escritos sagrados das religiões, as fotografias, os desenhos, os jornais, os filmes, os diários, as gravações de áudio, senão um jeito particular de se contar e de se preservar histórias recebidas e inventadas? As narrativas, pois, ocupam um lugar central na vida humana e na constituição de seu universo simbólico.

Nessa direção, um dos temas recorrentes e elementares no pensamento do teólogo mineiro Rubem Alves é justamente a importância das narrativas no processo de constituição do mundo humano, do universo simbólico. Em seu livro *Variações sobre a Vida e a Morte*, Alves (2005b) dedica um de seus capítulos para explorar a relação entre a teologia e a narração de histórias, isto é, de *estórias*. Para o teólogo mineiro, a tarefa da teologia é contar e repetir *estórias*. E aqui, nesse caso, a despeito da recomendação dos gramáticos de se utilizar apenas um termo, história, para se referir a qualquer tipo de conto ou narrativa, a diferença entre história e estória é crucial para o teólogo mineiro. Segundo Alves (2005a, p. 203-204), “‘História’ é aquilo que aconteceu uma vez e não acontece nunca mais. ‘Estória’ é aquilo que não aconteceu nunca porque acontece sempre. A ‘história’ pertence ao tempo; é ciência. A ‘estória’ pertence à eternidade; é magia”. A história seria antes aquele saber legitimado por meio do qual os pesquisadores buscam compreender o presente e o passado a partir de suas heranças, seus documentos, seus artefatos. É a história enquanto fato. A estória é antes a “invocação da vida”, porque “as estórias têm o poder mágico de mexer fundo dentro da alma, atingindo os lugares onde os risos, as lágrimas e as fúrias se aninham” (ALVES, 2005b, p. 101). Enquanto a primeira carrega a pretensão pela verdade, a segunda carrega a primazia da vida e da busca pelo sentido. Assim, segundo Alves, a tarefa da teologia é contar e repetir estórias, porque seu compromisso não repousa sob a pretensão da verdade, mas sobre a primazia da vida.

Alves refere-se aqui às estórias ou, melhor, às *histórias de ficção* ou ainda àquelas histórias que, mesmo que se prendam a algum aspecto ou acontecimento da realidade, não carregam em seu texto a pretensão nítida dos livros científicos de história utilizados em escolas, academias, isto é, livros analíticos resultantes de pesquisas apuradas e condizentes com o rigor científico de uma investigação documental ou bibliográfica (a história

com “h” maiúsculo). O teólogo se refere aqui aos contos orais, aos mitos, aos contos de fadas, aos romances, às parábolas bíblicas, às poesias e às novelas; isto é, ele alude às histórias que, de uma forma ou de outra, acabam sempre revelando um pouco mais sobre o ser humano e sobre como ele entende o mundo em que vive. Para Alves (2005b), essas *histórias de ficção* são capazes de estabelecer uma rede de relações entre aquelas pessoas que se envolvem com suas narrativas. E elas são capazes disso por causa do que dizem. E o que elas dizem não parte do princípio de verdade calcado pela ciência positivista e lapidado pelo rigor epistemológico, mas da busca por sentido e da reiteração de que a vida está aí para ser vivida (ALVES, 2005b, p. 97-109 e Cf. também REBLIN, 2009, p. 166-169).

As narrativas inserem-se na vida humana como uma expressão da atividade humana de buscar incansavelmente um sentido, um lar, ou, como diria Rubem Alves (2003), da tentativa incessante de humanizar o mundo. Ao narrar, o ser humano diz para si mesmo como o mundo se apresenta para ele, como interpretá-lo. Ao contar, ler ou ouvir uma narrativa, o ser humano se depara com um retrato da sociedade na qual ele está inserido, dos valores que ele compactua, das angústias que o perseguem. Ao fazê-lo, o ser humano não apenas compartilha desse retrato, como é capaz de reafirmá-lo, incorporá-lo, negá-lo e mesmo transformá-lo. É nessa direção que Jorge Larrosa (2006, p. 22) asseverou que “talvez [nós] os homens não sejamos outra coisa que um modo particular de contarmos o que somos”. E, continua ele, “para contarmos o que somos, talvez não tenhamos outra possibilidade senão percorrermos de novo as ruínas de nossa biblioteca, para tentar aí recolher as palavras que falem para nós”. Assim, se, por um lado, sua busca por sentido vai adquirir expressão nas histórias que o ser humano conta; por outro, é nas histórias que ele conta, lê ou ouve que ele buscará esse sentido. Portanto, o ser humano se configura e se inventa a partir das histórias que conta, ouve ou lê.

O ser humano é, pois, em seu íntimo, uma justaposição transitiva de histórias herdadas e recebidas que, em algum momento e a todo o momento, lhe dizem algo sobre si mesmo e sobre o mundo e sobre sua forma de compreender e compreender-se no mundo. São histórias vividas e ficcionais — particularmente ficcionais, já que, como lembrou Umberto Eco (2006, p.124), “tentamos ler a vida como se fosse uma obra de ficção” — que vão se somando umas às outras (se justapõem) e que não são completas por si só (transitivas). Elas continuam incessantemente agregando-se a outras, sendo transformadas, negadas, incorporadas. É nesse sentido que tanto Larrosa quanto Alves asseveram que o ser humano é um palimpsesto, isto é, “como um desses antigos pergaminhos que eram apagados para se escrever em cima, mas nos quais ainda eram legíveis os restos das escritas anteriores” (LARROSA, 2006, p. 25).

Para o teólogo mineiro, o segredo das *estórias* é precisamente este: “As estórias delimitam os contornos de uma grande ausência que mora em nós. Em outras palavras: elas contam um Desejo. E todo Desejo é verdadeiro” (ALVES, 1988, p. 14). Assim, se, por um lado, não é possível ao ser humano apagar os vestígios das palavras que configuram quem ele é; por outro, as histórias inventadas e criadas sempre trarão, de uma forma ou

outra, traços daqueles que as escreveram. Nas palavras de Larrosa (2006, p. 25), “toda escritura pessoal, enquanto escritura, contém vestígios das palavras e histórias recebidas”. Expresso de outra maneira, o universo criado ficcionalmente nas *histórias de ficção* é inspirado no universo no qual seu autor está inserido. Assim “muitas histórias contam não apenas episódios de uma história imaginária, mas muita coisa sobre nós mesmos” (GIORDANO, 2007, p. 26). Não é por acaso que, no mundo contemporâneo, as *histórias de ficção* têm conduzido cada vez mais pessoas às livrarias e aos cinemas. *Narrar histórias (vividas e ficcionais) é a forma com que o ser humano diz para si mesmo quais são os seus medos, as suas esperanças, como o mundo se apresenta para ele e como interpretá-lo*. São por essas razões, pois, que o ser humano cria e compartilha histórias desde os tempos mais remotos de sua biografia.

2. Superaventura e Histórias em Quadrinhos

Abordar a superaventura significa lidar com um tipo particular de narrativa e com uma arte específica de se contar histórias; muito embora esta arte tenha se ampliado e se diversificado ao longo do desenvolvimento e da trajetória da superaventura, transcendendo desde cedo seu *Sitz im Leben*, seu lugar vivencial: as histórias em quadrinhos. A história da superaventura se confunde com a história das histórias em quadrinhos, entre outras razões, pelo fato de a primeira ter consolidado a segunda no mercado editorial, tornando-a definitivamente independente dos suplementos dominicais e das edições especiais, sendo um dos catalisadores da produção em série — a periodização — das histórias em quadrinhos. Mesmo que narrativas de personagens heroicos, de seres superpoderosos, de deuses se façam presentes desde os primórdios da história da humanidade, através dos mitos e das conversas de fogueira, a superaventura enquanto tal surgiu dentro de um contexto particular e dentro de um estilo muito próprio de se contar histórias. Por sua vez, como consequência desse contexto, das mudanças sociais e da emergência e do aprimoramento da combinação de texto e imagem, a superaventura criou a demanda para que o mercado editorial de histórias em quadrinhos se firmasse.

Ao longo de sua evolução, a superaventura assumiu características tão peculiares que estudiosos começaram a considerá-la como um gênero próprio, distinguindo-o da fantasia, da ficção, do policial. As histórias dos super-heróis não são necessariamente policiais, ficcionais, dramáticas, cômicas, assustadoras; na maioria das vezes, elas são tudo isso ao mesmo tempo e, às vezes, nada disso. Sua proximidade com os mitos antigos tanto em termos de estrutura narrativa, ao contar uma narrativa fantástica recheada de “deuses” e seus grandes feitos, ao ser uma história exemplar, quanto na representação da jornada do herói reforçam a ideia de que as histórias dos super-heróis são mais que histórias; elas são também — em termos narrativos — um jeito particular de se contar histórias. Essa compreensão reflete na terminologia conceitual utilizada para se referir atualmente às histórias dos super-heróis: “história de super-herói”, “gênero dos super-heróis”, “superaventura”.

As histórias dos super-heróis reúnem um conjunto de convenções primárias que permitem classificá-las como um gênero narrativo autônomo. As histórias dos super-heróis surgiram em um contexto específico e em uma mídia inovadora na época, caracterizada pela junção harmoniosa entre texto e imagem, muito embora tenham tão logo se expandido para outras mídias como o rádio e o cinema, transformando-se, assim, num fenômeno transmidiático. As histórias dos super-heróis retratam a jornada do herói contemporâneo, bem distante dos personagens sobre-humanos épicos como Perseu, Hércules e outros, pelo fato de emergir numa sociedade industrializada centrada no indivíduo e habitar, de certa forma, num mundo visivelmente mais simplista: mundo onde o bem e o mal resumem as assimetrias e a luta pela justiça, muitas vezes, se concentra na manutenção da mesma ordem social responsável pela injustiça (VIANA, 2005 e 2011). Ainda assim, as histórias dos super-heróis sempre retratam e, ao mesmo tempo, respondem ao contexto do qual emergem, desenvolvendo-se com o passar dos anos, apresentando temas cada vez mais complexos e polêmicos. Elas podem ser tanto reflexo quanto projeção de um tipo de indivíduo, sociedade e comportamento. Ao passo que o herói enquanto personagem é sempre, em geral, uma expressão dos valores mais nobres e estimados de um grupo ou sociedade, as narrativas dos super-heróis sempre terão o *potencial* de servir de horizonte, exemplo, ideal a ser alcançado; isto é, assim como elas possuem o potencial de expressar quem o ser humano é, elas possuem o potencial de revelar quem ele deseja e pode vir a ser. Naturalmente, toda essa dinâmica entre ser e vir a ser, entre retratar e projetar não acontece distante da ótica do mercado que prima por uma narrativa atrativa que, na perspectiva de seus produtores, pode e deve ser comercializada e consumida. Em todo o caso, não há dúvidas de que as histórias dos super-heróis são um jeito peculiar de se contar aventuras de personagens heroicos, seja pelos elementos intrínsecos atinentes à constituição do personagem e às estruturas gerais do enredo, seja pelos elementos extrínsecos como a nomeação, a paródia, a imitação e a repetição.

Embora o termo atribuído no contexto estadunidense a esse jeito particular de se contar histórias seja “gênero do super-herói” e tenha se consolidado como tal, o sociólogo Nildo Viana (2005) propõe outra nomenclatura baseada na própria definição de super-herói: *superaventura*. Sem polemizar essa categorização, o fato é que as narrativas dos super-heróis não deixam de ser aventuras que retratam a jornada de um herói, que sustenta todos os atributos típicos do herói (força, coragem, atributos morais), mas com superpoderes. Além disso, ao conceituar o gênero do super-herói como superaventura, a ênfase não recai sobre o personagem — o que não significa necessariamente que este é subtraído na trama ou que se torna menos importante para ela — mas na aventura, isto é, no desenvolvimento da história que se desenvolve, da qual o super-herói é o personagem singular. Essa ênfase é crucial, pois potencializa a percepção do enredo, das diferentes aventuras com as quais o super-herói se depara a cada nova edição, e conseqüentemente de como ele, naquela trama, se superará ou resolverá os conflitos emergentes, ao invés de restringir essa percepção ao personagem.

O surgimento dos super-heróis em seu momento específico não desembocou apenas na criação de um novo tipo de narrativa ou gênero, mas na erupção de toda uma mitologia contemporânea que permeia aquilo que se tem chamado de *cultura pop* — ou, para retomar um dos conceitos-fetice discutidos por Eco no início de seu *Apocalípticos e Integrados*, a chamada “cultura de massa”, ou ainda, como prefere, os *mass media*. Não é por menos que as histórias dos super-heróis são conhecidas, de maneira geral, ao redor de todo o globo terrestre, inspirando produções culturais regionais, criando fóruns de discussão, motivando diálogos, movimentos sociais e até mesmo, como sugeriu Christopher Knowles (2008), uma espécie de devoção. As narrativas dos super-heróis são mitos contemporâneos. Isso adquire razão de ser, entre outros, pelo fato dos personagens viverem para além da história que os criou. Os super-heróis existem independentemente de suas histórias. Eles fazem parte do imaginário popular do mundo contemporâneo. Como lembrou Umberto Eco (2006, p. 132), “Quando se põem a migrar de um texto para o outro, as personagens ficcionais já adquiriram cidadania no mundo real e se libertaram da história que as criou”. Além disso, muitos artistas se inspiraram nas próprias mitologias antigas para criarem seus personagens, sendo a Mulher Maravilha, o Capitão Marvel e o Thor algumas das expressões mais explícitas dessa inspiração (REYNOLDS, 1992). Portanto, para se compreender a superaventura, torna-se imprescindível resgatar algumas ponderações acerca do significado dessas narrativas enquanto mitos contemporâneos.

As histórias dos super-heróis, o gênero da superaventura em si, são mitologias contemporâneas imbricadas na teia complexa que constitui os bens culturais contemporâneos. Se, por um lado, elas expressam as aspirações e as buscas do ser humano contemporâneo, resgatam e representam valores enraizados na cultura, resquícios de uma tradição, que são caros a esse ser humano, revestindo símbolos secularizados com uma aura sagrada, por outro lado, elas se inserem na dinâmica cultural da sociedade pós-industrial: participam de uma cultura romanesca que intenta seduzir o leitor por meio da difusão de um super-homem de massa, obedecendo aos interesses de uma classe hegemônica produtora de sentido e, concomitantemente a essa classe, a lógica do mercado. Para Eco (2004), as narrativas dos super-heróis seriam tanto um fenômeno do entretenimento evasivo quanto símbolos de poder, e essa caracterização tanto como “válvula de escape” quanto como ilusão de poder (caracterização que se resume na ideia de consolo, abordada anteriormente acerca do super-homem de massa) se utiliza das estruturas míticas para alcançar sucesso. O poder que o consumidor dessas histórias almeja e não consegue alcançar é conquistado por meio da identificação com o personagem, expressa, sobretudo, em sua humanidade (quer seja por meio da identidade secreta, quer seja pelo seu “calcanhar de Aquiles”, seus pontos fracos, sejam estes externos ou internos).

Mesmo que se presuma um leitor-modelo na criação de determinada história (ECO, 2006), não se pode ignorar os usos possíveis e imprevisíveis que os leitores farão desta respectiva história, quer seja pelo interesse maior pelos aspectos fantásticos das narrativas, como reiterou Nildo Viana (2005), quer seja por uma das “mil maneiras” de se

reinventar ou de se usar o que lhes é imposto, como sugeriu Michel de Certeau (1994). Mesmo que, em determinados momentos, a audiência simplesmente reproduza o que lhes é apresentado, por vezes, segundo a intencionalidade dos produtores de histórias, por outras, segundo suas próprias intencionalidades, não é possível presumir que a “massa” de leitores, ouvintes ou telespectadores seja totalmente submissa, sem opinião, enfim, que esteja à mercê dos produtores de bens simbólicos. Há um movimento clandestino e subterrâneo que se apropria, adapta e é capaz de transformar (geralmente em uso tático e astucioso, como afirmou Certeau) as informações e as concepções difundidas por uma elite pensante, uma classe hegemônica, enfim, e seu capital simbólico produzido e comercializado.

3. Perspectiva de uma Hermenêutica Teológica às Histórias em Quadrinhos

A teologia do cotidiano (REBLIN, 2008 e 2009) se insere na discussão à medida que as concepções e símbolos religiosos articulados e apresentados nas narrativas da superaventura emergem do cotidiano; isto é, não se trata de argumentações de teólogos ou discursos de instituições religiosas que transparecerão nas narrativas, a menos, claro, que uma determinada narrativa seja produzida por um teólogo ou um clérigo de uma determinada instituição com o objetivo de transmitir uma mensagem específica. O que se encontrará nas histórias da superaventura serão antes elementos ou elaborações provenientes de uma religiosidade popular, de um imaginário religioso coletivo, atrelado ao contexto social de onde e para onde a história se destina, à religião civil tal como identificada por Robert Bellah (1975) (no caso do contexto estadunidense), às motivações e angústias dos artistas que a criam, etc. Em outras palavras, o que se encontrará nas diferentes narrativas, ora em maior, ora em menor proporção, são elementos teológicos resultantes de experiências de vida, sujeitos tanto à intencionalidade da narrativa quanto aos valores e às crenças do próprio autor. Aqui vale lembrar que a teologia do cotidiano não é uma nova teologia, nem outra corrente teológica, mas um termo formal que alude à *percepção* de uma teologia que se imiscui nos meandros da vida cotidiana; trata-se de uma teologia constituída pelo sujeito ordinário no dia a dia e expressa das mais diferentes maneiras. Em outras palavras, as pessoas em sua vida diária não “apenas” têm experiências e vivências religiosas, mas procuram elaborar para si e para outros, argumentativamente, o que essas experiências significam (REBLIN, 2009).

As pessoas estão continuamente se esbarrando em valores, símbolos, modelos de comportamento e histórias em suas relações diárias que podem ou não lhe dizer algo sobre como viver, como resolver determinadas situações-problema, como expressar sua busca por sentido. Na verdade, desde o nascimento, o ser humano se encontra inserido num determinado universo cultural, a partir do qual aprende *modelos e receitas* (que podem provir da educação, da memória, da tradição, de instituições, da mídia, das relações interpessoais) de como lidar com os desafios que surgem diante de si. Ao confrontar-se

com determinada situação-problema, ele astuciosamente manipula esse repertório em construção contínua, adaptando, suprimindo, adicionando, transformando, misturando valores, símbolos, histórias, a fim de responder, resolver e sair de tal situação. É nessa direção que o ser humano irá estruturar seu universo simbólico de forma que lhe apraz melhor. Os modelos e as receitas apreendidos, adquiridos vão sendo continuamente moldados a fim de corresponder aos anseios, a sua busca por sentido, sendo relevantes enquanto cumprirem seu propósito (REBLIN, 2009). A teologia do cotidiano é a teologia que brota, pois, das entranhas dos corpos humanos diante de e mediante suas experiências de vida e as nuances e as sutilezas atinentes a elas. Trata-se de uma teologia que é forjada fora das academias de teologia, das paredes institucionais, dos debates conciliares; trata-se de uma teologia inacabada e em constante processo de elaboração que lembra à teologia “oficial” a preocupação primeira e elementar de toda teologia, de toda atividade teológica, enfim, a sua razão de ser: responder a ânsia por sentido, lidar com o viver e o morrer na experiência humana (ALVES, 2005b).

Como já reiterado em outro momento (REBLIN, 2009), Rubem Alves universalizou e antropologizou o conceito de teologia ao transformar a teologia numa atividade inerente ao ser humano enquanto ser social, cultural, enfim, enquanto ser que se (re)constitui e se (re)inventa continuamente e, nesse processo, (re)cria seu próprio mundo. Assim, se a teologia remete ao mais íntimo de cada ser humano e de uma coletividade, se ela lida com a escatologia, a esperança e as possibilidades ausentes (a reestruturação da realidade, do universo de sentido, de “conceber o ideal e de acrescentá-lo ao real”), ela poderá ser encontrada imiscuída nas produções simbólicas, nas histórias que são narradas, nas diferentes facetas que moldam o mundo humano. Isso não significa que essa teologia do cotidiano será expressão direta e explícita de determinada tradição religiosa; é o contrário: a teologia do cotidiano é uma amálgama de experiências, histórias, símbolos, por vezes contraditórios, sincréticos, maniqueístas, pragmáticos, secularizados (REBLIN, 2009), mas que correspondem de uma maneira ou outra a determinados anseios de uma coletividade. Isso também significa que não existe *uma* teologia do cotidiano, mas infinitas maneiras de se conceber, de se compreender e de se expressar as experiências religiosas na vida cotidiana. Se, por um lado, o que importa à teologia é a palavra capaz de reverberar no coração humano, por outro lado, essa palavra reverberada adquire contornos mais nítidos em manifestações e significações que escapam do mero espaço do racional, espaços tais como a arte, a poesia, o mito, a mística.

Assim, enquanto narrativa que retrata a experiência humana de vida e seu entorno, a superaventura torna-se palco para a atuação da teologia do cotidiano. Mais ainda, é possível sugerir que essa atuação se intensifica ou pode se tornar mais explícita na superaventura por este gênero lidar com personagens heroicos, míticos, que agem como figuras salvadoras num contexto de opressão, violência, cerceamento da liberdade e de necessidade de superação desses desafios. Lidar com uma narrativa assim, imiscuída no cotidiano e simultaneamente expressão deste, implica em “fugir do convencional”; isto é,

a leitura da teologia do cotidiano em uma narrativa contemporânea precisa igualmente buscar recursos fora de seu âmbito disciplinar, estabelecer um diálogo de fronteira. Portanto, ao mesmo tempo em que o exercício de verificar como concepções e símbolos teológicos são articulados e apresentados nas narrativas da superaventura atenta para uma teologia do cotidiano, a existência dessa mesma teologia cotidiana impulsiona uma abordagem teológica transversal e interdisciplinar da teologia. Em outras palavras, a investigação da teologia do cotidiano implica uma “teologia de fronteira”, isto é, uma postura teológica que atue e promova a construção de conhecimento na fronteira dos saberes.

Diante desse panorama, a proposta neste estudo é realizar um exercício de leitura inspirado no esboço genérico adaptado do método da teologia da libertação e recomendado para se investigar a teologia do cotidiano, delineado na pesquisa realizada acerca do pensamento teológico de Rubem Alves (REBLIN, 2009). Na ocasião, a sugestão se resumia a (1) localizar um símbolo ou um conjunto de símbolos; (2) compreender esses símbolos no diálogo entre a história de um grupo e o contexto maior no qual este grupo está inserido; e, a partir disso, (3) verificar em que medida esses símbolos são uma recusa ou uma manutenção da realidade, averiguar a tensão entre os anseios de um grupo e seu contexto (REBLIN, 2009).

Assim, a partir de uma leitura do contexto (passo 1) e do gênero (passo 2) foi possível perceber a centralidade do mito nas histórias da superaventura. Isso porque é justamente no mito e no emprego de suas estruturas que se condensam os princípios romanescos atrelados às intencionalidades da “indústria cultural”, o super-homem de massa, a jornada do herói, os anseios dos artistas, o retrato da vida social, a expressão de valores, crenças, visões de mundo. Isso indica que os elementos religiosos e teológicos presentes nas histórias estarão vinculados ao sentido atribuído ao mito nessas narrativas (o sentido da história), bem como a forma com que esse mito se comporta a partir dos recursos narrativos (aqui a história em quadrinhos) de que dispõe. Considerando, pois, a partir de Roland Barthes (1980), que o sentido do mito apresenta uma inflexão, uma deformação do sentido de seu significante, a proposta de leitura da superaventura é investigar a deformação ou até mesmo a reforma dos significantes religiosos empregados na narrativa (passo 3).

4. Aproximações Temáticas entre Teologia e Superaventura

Após a jornada ao longo do estudo e pelas histórias de *Superman: Paz na Terra* e *Shazam: O Poder da Esperança* é importante resgatar algumas considerações gerais acerca da relação entre teologia e superaventura. Estas considerações podem abrir caminhos para outras análises, de outras histórias do gênero, sob outros enfoques. Aqui a pergunta específica é por que, afinal de contas, existe uma proximidade entre a teologia e as narrativas da superaventura? E a resposta emerge em três perspectivas: temática, metodológica e ideológica (ideal teológico e não bíblico ou eclesial).

Há uma **proximidade temática** entre a teologia e a superaventura. Em primeiro lugar, porque toda história da superaventura aborda temas preciosos para a teologia: morte, injustiça, a esperança, o Bem. Toda narrativa da superaventura é, em geral, uma história de salvação. Há, entretanto, o deslocamento que mantém a distinção entre ambas. A superaventura identifica o sujeito da ação no super-herói; a teologia, em Deus, Jesus ou outra divindade de outra religião.

Em segundo lugar, tanto a superaventura quanto a teologia lidam com a questão da presença do mal e como ele interfere na vida cotidiana. Ao passo que a superaventura comumente identifica o mal, a violência, fora da humanidade ou situada em personagens ou grupos específicos, a teologia entende que o mal, chamado de pecado, pode decorrer de qualquer indivíduo. Nas histórias da superaventura, o mal geralmente é representado por um supervilão ou uma catástrofe, e a ação do super-herói é focalizada no combate do supervilão ou na superação da catástrofe. Os maiores vilões dos super-heróis são frequentemente seres extraterrestres, alienígenas, que querem destruir a humanidade, o que dá margem a entender o mal como algo que vem de fora. Mesmo as psicopatologias de certos vilões (como o Coringa, por exemplo) reforçam a ideia de mal situado ou fora da humanidade. Já para a teologia, especialmente, a protestante, o mal se estende a toda a humanidade, isto é todos os seres humanos são capazes de realizar maldade.

Em terceiro lugar, a proximidade temática reside na questão do relacionamento e do compromisso que se estabelece entre o herói e a humanidade. Essa motivação que faz o herói fazer o que faz também encontra associações na teologia. Por que o super-herói faz o que faz? Pensando teologicamente, por que existe um Deus que é comprometido com a humanidade? Nessa direção, a resposta teológica é mais fácil: Deus é comprometido com a humanidade e se relaciona com ela porque ele é o criador de todas as coisas. Ele (ou ela) ama sua criação. Já na superaventura as respostas variam: o Homem-Aranha, por exemplo, se compromete com a humanidade a partir de um princípio ético-moral: “com grandes poderes vêm grandes responsabilidades”; Batman, por sua vez, se torna herói por causa da tragédia. Já o Capitão Marvel se torna herói *a despeito da* tragédia. A superaventura implica em um compromisso do super-herói com a humanidade. De forma semelhante, as histórias de salvação, as sagas e as lendas religiosas sempre expressam uma relação, um compromisso de Deus com a humanidade. Há, portanto, uma proximidade temática entre a superaventura e as histórias de salvação de religiões, atinentes, na verdade, à característica mítica que permeia ambas as narrativas. Entretanto, as explicações que as teologias e o gênero da superaventura fornecem são diferentes.

Aqui se torna interessante ressaltar a dinâmica da teologia do cotidiano. Às vezes, não importa qual é a explicação teológica racional que procure responder como o mundo ou a vida humana são. As pessoas religiosas terão explicações acerca do Bem e do Mal de forma semelhante àquilo que as histórias da superaventura (e outras histórias também) comunicam. O personagem que quer destruir a humanidade vai ser identificado com o mal. A pessoa religiosa identificará nitidamente que o egoísmo é a razão para a fome, tal

como sugere *Superman: Paz na Terra*. Em outras palavras, há uma argumentação religiosa compactuada pelas pessoas “comuns” em sua vida diária. Há uma teologia que permeia o cotidiano que é compartilhada nas histórias em quadrinhos, na superaventura. Isso não significa impreterivelmente que se trata de algo negativo. É antes pragmático, reconfortante, consolador, que tem a intenção de sustentar um sentido que seja válido para uma coletividade, mesmo que esse sentido possa reiterar certos valores, ser conformador, limitado, por carecer de reflexão, etc.

Essa teologia do cotidiano se torna interessante para a investigação à medida que ela possibilita refletir a teologia a partir da representação que é realizada pelo outro (que não é nem uma instituição religiosa, nem uma academia de teologia). Debruçar-se sobre a teologia do cotidiano implica justamente em verificar como esse “senso teológico comum” interpenetra as mais diferentes narrativas e linguagens que permeiam a vida social cotidiana, o mundo humano. Nessa direção, as histórias em quadrinhos em geral e a superaventura em especial se tornam um *locus* único.

Além de uma proximidade temática, existe uma **proximidade metodológica** entre a teologia, as histórias religiosas, e a superaventura. Esse é o aspecto da narrativa, enfatizado no decorrer dos capítulos desta pesquisa até aqui. Trata-se da forma com que se apresentam os temas. Se, por um lado, as formas de se apresentar a superaventura são distintas (filme, histórias em quadrinhos, etc.), por outro, há uma “proximidade ritualística”. A vivência teológica e religiosa é sempre um ritual, uma *anamnese*, uma rememoração de uma história de salvação que é atualizada para um novo contexto. Conta-se uma ação extraordinária em prol da humanidade que não é só histórica, mas que continua nos dias atuais. Enquanto narrativa mítica, o gênero da superaventura é basicamente isso. No fundo, ela conta sempre a mesma história: surge uma ameaça, um herói emerge, uma batalha pelo destino da humanidade acontece, ocorrem vitórias e derrotas parciais e o herói salva o dia no final. Ao ser recontada, essa narrativa é enriquecida de elementos da atualidade, quer sejam inseridos como ornamento (a foto do presidente Barack Obama num cenário) quer sejam inseridos como elementos principais da narrativa (as histórias sobre o 11 de setembro, por exemplo). Em todo o caso, os mesmos conflitos, angústias, medos, valores (com algumas supressões, adaptações, transformações) costumam aparecer. Há uma tensão constante entre história e atualidade.

Por fim, há uma **proximidade ideológica** entre a superaventura e a teologia. Essa proximidade ideológica não se refere aqui à inclusão dos elementos axiológicos, mas à intencionalidade que existe na superaventura e na teologia, talvez, mais na teologia e, especialmente, na Teologia da Libertação, que nas histórias da superaventura. De uma maneira em geral, teologia e superaventura são expressões dessa necessidade ou habilidade humana apontada por Durkheim de “conceber o ideal e de acrescentá-lo ao real”. Entretanto, ao passo que a superaventura visa uma salvação paliativa, a teologia almeja uma salvação permanente, perene. Não se trata da supressão de catástrofes, ameaças e mortes, mas da instauração de uma nova ordem social. Essa é a ideia do Reino de Deus.

Trata-se de uma promessa e também da instauração de uma realidade na qual sofrimento e violência não existem mais. A superaventura, por sua vez, também procura trazer o ideal para suas representações, embora, muitas vezes, ela se restrinja a reiterar a estrutura tal como ela é. Em todo o caso, tanto a teologia quanto a superaventura querem instaurar uma nova realidade por meio da concepção e da expressão de um ideal.

5. Conclusão

A jornada até aqui indicou o quanto o ser humano está atrelado às histórias que herda e recebe, lê e ouve, assiste e conta e como a superaventura participa e é expressão desse processo. E isso também revela o quanto a teologia, enquanto atividade humana que busca um sentido, se imiscui e pode ser expressa nas mais diferentes produções artísticas e culturais que envolvem e são frutos da vida humana. Mais ainda, indica o quanto a teologia enquanto saber humano pode ser expropriada, manipulada e até deformada nas histórias de ficção. Em especial, foi possível perceber que teologia e superaventura lidam com os valores caros ao ser humano, com a estrutura mítica e com a faculdade humana de conceber o ideal e de acrescentá-lo ao real. Para o pensamento teológico, revela-se aqui uma possibilidade incursiva, porque não se trata de perceber os graus de teologicidade de determinadas produções artístico-culturais tal como usualmente se tem feito a partir do método de correlação. Trata-se antes de perceber as imbricações, as nuances, as vicissitudes e as tessituras que dão forma e cor à vida cotidiana, onde a teologia se encontra igualmente imiscuída.

Ao final dessa trajetória, o importante é ter claro que a leitura dos quadrinhos precisa encontrar um equilíbrio saudável entre a inocência e a crítica fatalista, dentro da tensão entre apocalípticos e integrados identificada por Umberto Eco (2004) ou da tensão entre o produtor do mito e do mitólogo tal como identificada por Roland Barthes (1980). Sempre existirão tensões entre a intencionalidade e a representação nas narrativas, nos desenhos, nos processos de expropriação ou de inflexão de elementos religiosos, políticos, sociais, culturais. É necessária a habilidade de poder questionar as naturalizações e as inflexões expressas nas múltiplas realidades dos quadrinhos, mas, ao mesmo tempo, é necessária uma sensibilidade capaz de entender a totalidade da associação entre conceito e imagem e de que uma produção artística nunca esgota por completo todas as suas possibilidades representativas. As histórias em quadrinhos e o gênero da superaventura não devem nem ser tratados com inocência, nem serem descartados. O fato é que os quadrinhos podem ser tanto um reflexo da realidade quanto expressão de sonhos e ideais que não são realidade. E a intenção humana, ao final de tudo, sempre será não a de viver na fantasia dessas representações utópicas (não reais), mas sim a de querer que essas representações se tornem uma realidade no contexto em que vive, parafraseando aqui Rubem Alves. Se o ser humano sonha com super-heróis que voam, dão esperança, combatem o ódio, a violência, a fome, isso não significa que ele deseja viver nesse mundo representado, mas que esse mundo representado possa vir a ser uma realidade no mundo em que vive.

Referências

- ALVES, Mares Pequenos — Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papirus, 1988. p. 13-21.
- _____. *O amor que acende a lua*. 11. ed. Campinas: Papirus, 2005a.
- _____. *O suspiro dos oprimidos*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 12ss.
- _____. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005b.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. 4. ed. São Paulo: Difel, 1980.
- BELLAH, Robert N. *The broken covenant: American civil religion in time of trial*. New York: Seabury Press, 1975.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p.37ss.
- ECO, Umberto *Seis passeios pelos bosques da ficção*. 9. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Apocalípticos e Integrados*. 6 ed. 1. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007.
- KNOWLES, Christopher. *Nossos deuses são super-heróis: a história secreta dos super-heróis das histórias em quadrinhos*. São Paulo: Cultrix, 2008.
- LARROSA, Jorge. *Pedagogia Profana: danças, piroetas e mascaradas*. 4. ed. 3 reimpr. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- REBLIN, Iuri Andréas. A Teologia do Cotidiano. In: BOBSIN, Oneide et al. *Uma Religião Chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 82-96.
- _____. *Outros cheiros, outros sabores... o pensamento teológico de Rubem Alves*. São Leopoldo: Oikos, 2009. 223p.
- REYNOLDS, Richard. *Superheroes: a modern mythology*. Jackson, MS: University Press of Mississippi, 1992.
- VIANA, Nildo. Breve história dos super-heróis. In: VIANA, Nildo; REBLIN, Iuri Andréas (Org.). *Super-heróis, cultura e sociedade: aproximações multidisciplinares sobre o mundo dos quadrinhos*. Aparecida: Idéias e Letras, 2011. p. 15-53.
- _____. *Heróis e Super-heróis no mundo dos quadrinhos*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2005.

FT 5: SOCIEDADE E LAICIDADE

Coordenadores: Prof^a. Dr^a. Marília De Franceschi Neto Domingos – UNILAB, CE;
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 da necessidade 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 deste Fórum Temático 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 tem aberto portas para a pluralidade religiosa, processo nem sempre pacífico. Discutir hoje as relações entre sociedade e laicidade se torna imperativo.

LAICIDADE DO ESTADO: UMA DIFÍCIL DEFINIÇÃO

Marília De Franceschi Neto Domingos*

Resumo: *A inexistência de um consenso sobre o que significa Laicidade do Estado tem levado a análises diferenciadas e algumas vezes contraditórias em pareceres que dizem respeito ao termo. Em busca de uma definição do termo laicidade, esse estudo, que faz parte de uma pesquisa maior sobre a história da laicidade no Brasil, utilizou análises bibliográficas e documentais, bem como entrevistas para levantar as diversas interpretações existentes sobre o termo. Observou-se que há uma profusão de termos sendo utilizados (laicidade, laicidade positiva, laicismo, secularização) como sendo sinônimos, bem como considerando que Estado laico é Estado ateu. Essa comunicação visa apresentar os resultados dessas pesquisas, sintetizando conceitos essenciais para a compreensão do tema. Parte de um referencial teórico que apresenta alguns autores clássicos, bem como autores nacionais, mais de atualidade. Para completar o trabalho, buscamos entrevistar alguns procuradores e para tal elaboramos algumas questões que nortearam essas entrevistas, realizadas de forma semi-estruturada. Salientamos que nenhum dos entrevistados autorizou o uso de seu nome ou referência ao fato de ter sido entrevistado, o que nos fez restringir a apresentação dos dados apenas à pesquisa bibliográfica, incluindo nas conclusões comentários sobre os dados colhidos nas entrevistas sem referências a nenhum nome, órgão ou qualquer elemento que possa identificar os participantes. Comentários que, mesmo retirados do texto, não comprometem os resultados.*

Palavras-chave: *laicidade, estado laico, definição de laicidade, conceitos.*

Introdução

Nosso estudo sobre a história da laicidade no Brasil tem nos conduzido a observar que não há unanimidade nos conceitos relativos às questões das liberdades no campo da religião. Pelo contrário, temos encontrado diversos posicionamentos contraditórios a respeito.

Encontramos sendo usadas como sinônimas palavras que definem realidades completamente diferenciadas ou até neologismos, como *laicidade positiva*. Expressões ou palavras que nos levam a perguntas bem mais diversas ainda como: há possibilidade da laicidade ser adjetivada através de juízo de valor?

* Doutora em Sociologia – Universidade Paris I Panthéon-Sorbonne, Professora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afrobrasileira (UNILAB). Endereço eletrônico: mariliadomingos@hotmail.com

A busca de respostas para essas questões nos levou a algumas reflexões necessárias. Restritos a um pequeno grupo de intelectuais e desconhecidos da maioria da população, os debates relativos às questões religiosas na maioria dos casos morrem nos círculos acadêmicos ou políticos, como foi no caso da crise religiosa de 1872 e das discussões das Constituintes.

Mais na atualidade são juristas que tem se debruçado sobre as questões, movidos em geral por ações diretas de inconstitucionalidade (ADI) ou outras ações onde questões ligadas à religião se encontram presentes. Também nesse caso, os debates ou discussões acabam restritos à área do direito e versam mais sobre direitos humanos, civis e seus aspectos legais.

No Brasil, autoridades religiosas influenciam decisões políticas e jurídicas. Juristas e políticos invocam suas convicções religiosas para justificar seus atos e pareceres. Enfim, há uma aparente liberdade, uma igualdade nos discursos, uma separação teórica e uma tolerância religiosa relativa.

O próprio preâmbulo da atual Constituição, conhecida como “Constituição cidadã” gera controvérsias ao fazer menção à proteção divina¹, o que levou a calorosos debates durante a Constituinte, bem como no julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 2076-5 AC.

Ao julgar a ação indireta de inconstitucionalidade por omissão contra a Constituição Estadual do Acre – a única a não fazer menção à Deus no seu preâmbulo – o pleno do STF aprovou o parecer o Min. Carlos Velloso que afirmava que o preâmbulo “não se situa no âmbito do direito, mas no domínio da política, refletindo posição ideológica do constituinte. (...) Não contém o preâmbulo, portanto, relevância jurídica” (STF, 2003, p. 5).

Seria um atentado à laicidade do Estado a presença da referência à divindade no preâmbulo? Não, diriam juristas. O preâmbulo, apesar de ser parte integrante e obrigatória do texto, não tem caráter normativo direto, não sendo prescritiva a invocação de Deus. Ao mesmo tempo essa invocação teria relação com “valores culturais, inspirados pela religiosidade do povo brasileiro”, não ferindo a laicidade do Estado por não fazer menção a nenhuma religião, segundo Nery Jr e Andrade Nery (2009, p. 142). Ou seja, novamente entra em cena a ambiguidade: mesmo o preâmbulo fazendo alusão a Deus, não fere a laicidade do Estado porque o “poder público não depende da confissão religiosa” dos políticos ou do povo. (Nery Jr e Andrade Nery, 2009, p. 142). Esse preâmbulo incluiria ateus e agnósticos? Ou outros deuses e deusas que não o cristão? Orixás?

¹ Diz o Preâmbulo: “Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL”. (Brasil, 1988) Grifo nosso.

Temos as resposta do próprio relator da ADI citada. Ainda segundo o voto do Min. Carlos Velloso, essa invocação “reflete simplesmente, um sentimento deísta e religioso, que não se encontra inscrito na Constituição porque o Estado brasileiro é laico.” (STF, 2003, p. 6). Velloso concluiu: “a Constituição é de todos, não distinguindo entre deístas, agnósticos ou ateístas. A referência ou a invocação à proteção de Deus não tem maior significação.” (idem)

Ou seja, não é inconstitucional nem citar Deus nem deixar de citá-lo. O país é laico, não defendendo nenhuma religião mas deixando claro que há um Deus, de origem cristã, excludente, porque único, que protege os constituintes (mesmo os ateus e agnósticos) e a própria Constituição... Um Deus invocado no início de cada sessão da Constituinte, formada inclusive por crentes em outros deuses, ateus e agnósticos... Um livro sagrado de uma religião que deveria estar presente nas sessões e disponível a todos...²

Aliás, vale lembrar a colocação do então Constituinte Fernando Henrique Cardoso, ateu declarado, na sessão de 09 de março de 1987:

Não me foi difícil chegar a um acordo com o Deputado Luiz Henrique a respeito da questão da Bíblia, até porque o Deputado Manoel Moreira, que pertence à Assembléia de Deus, chamou a minha atenção para o fato de que temos um Crucifixo na Sala. Embora o Estado seja laico, como já temos um Crucifixo, me pareceu que seria muito justo tivéssemos também a Bíblia. (Assembleia Nacional Constituinte, 1987b, p. 75)³

Uma Constituição que inclui em seu texto sobre a escola pública, gratuita, laica e universal, a obrigatoriedade do ensino religioso (Art. 210).. Que estende ao casamento religioso os efeitos do casamento civil (Art. 226 §1º e 2º)... Um ministro do Supremo Tribunal Federal que em seu voto na ADI já citada, afirma que a invocação à proteção de Deus no Preâmbulo seria uma afirmação de fato “jactanciosa e pretenciosa, talvez”, de “que a divindade estivesse preocupada com a Constituição do Brasil” (grifo nosso). Essa afirmação seria, segundo Sepúlveda Pertence, de Clemente Mariani. Afirmação sublinhada por um *talvez*, como se fosse para afirmar sem confirmar. Afinal, “não se teria a pretensão de criar obrigação para a divindade invocada”, razão pela qual a locução não pode ser considerada como norma jurídica. (STF, 2003, p. 8)

Enfim, são essas algumas das peculiaridades a respeito da laicidade do Estado brasileiro que nos levaram a iniciar nossa pesquisa.

² Segundo as atas do “Diário da Constituinte”, de 1988, as sessões eram iniciadas com a evocação: “Sob a proteção de Deus e em nome do povo brasileiro, Iniciamos nossos trabalhos.” Também previa o Art 46 do regimento: “A Bíblia Sagrada deverá ficar sobre a mesa da Assembleia Nacional Constituinte, à disposição de quem dela quiser fazer uso”. A evocação estava prevista no Art. 8º §2º, justificada como “respeito ao costume da invocação de Deus nos trabalhos legislativos”. (Assembleia Nacional Constituinte, 1987a, p. 76)

³ Convém salientar que essa declaração do Constituinte foi feita no momento em que se discutia sobre a questão do fumo nas salas de reunião, quando o mesmo defendia sua tolerância à presença da Bíblia como uma de suas próprias “virtudes”, associada ao fato de não beber ou fumar, dentre outras.

A presente comunicação apresenta os resultados da pesquisa bibliográfica (não exaustiva) feita na busca da definição de conceitos, onde foram procurados os termos laicidade, laicismo, ateísmo, liberdade religiosa, liberdade de consciência, laicidade positiva, dentre outros. Para direcionar o trabalho, elaboramos algumas questões que nortearam as pesquisas e algumas entrevistas realizadas de forma semi-estruturada. Salientamos que nenhum dos entrevistados autorizou o uso de seu nome ou referência ao fato de ter sido entrevistado ou mesmo à instituição à qual estão vinculados, o que nos fez restringir a apresentação dos dados apenas à pesquisa bibliográfica, com alguns comentários sobre as entrevistas nas conclusões.

Convém salientar que boa parte dessa pesquisa foi realizada nas fontes citadas pelo entrevistados, em especial nas fontes legais.

Nossa comunicação será então apresentada em uma forma mais “didática”, visando construir um referencial aos pesquisadores, tendo em vista que encontramos em inúmeros autores a mesma crítica (ou queixa), das quais utilizaremos apenas a de LANDAU (1958), uma das mais antigas com as quais nos deparamos.

Landau ao ser convidado a colaborar na elaboração de um relatório a ser apresentado na ONU na Subcomissão de Prevenção às Discriminações e de Proteção das Minorias a Respeito dos Direitos Humanos nas suas reflexões iniciais informa:

Convidados a colaborar com o Itamarati na feitura do relatório em apreço, e havendo aceito a incumbência, deparamos, desde logo, com a relativa escassez de material bibliográfico e outras formas documentárias que não os textos legais. LANDAU (1958, p.3)

Se hoje em dia encontramos mais fontes bibliográficas, não encontramos ainda de forma organizada esses conceitos. O que pretendemos apresentar, de forma não exaustiva, como já dito, é uma síntese desses conceitos.

Dividimos nosso trabalho em tópicos abrangendo os diversos conceitos estudados, precedidos de uma apresentação mais genérica de alguns conceitos simples de direito, normalmente não conhecidos ou ignorados pelos pesquisadores da área da Ciência das Religiões.

Essa preocupação segue o enunciado por LANDAU, 1958, p. 4):

(...) julgamos conveniente precisar certos conceitos, que, forçosamente, teremos de empregar com alguma frequência, à guisa de ferramentas de trabalho. Mormente em matéria religiosa, cuja ambiguidade tem dado margem a tantos lamentáveis equívocos, faz-se mister dar o devido realce à terminologia utilizada.

Começamos então pela definição do que é ou não é liberdade religiosa.

1. Liberdade religiosa

Segundo LANDAU (1958, p. 4), “a Liberdade religiosa é um caso particular da liberdade de consciência, que por sua vez deriva da de pensamento. (...) Liberdade de cons-

ciência é o direito inerente ao homem de pautar os atos de sua vida segundo os princípios éticos que a sua consciência moral lhe ditar.” O mesmo autor continua: “A liberdade religiosa é mais complexa, pois compreende dois aspectos distintos: a liberdade de crença e a de culto (Idem)

A crença (ou fé) é voluntária, de caráter íntimo, pessoal e secreto. Ainda nas definições de LANDAU (1958, p. 04), a crença pode ser negativa ou positiva: “a liberdade de crença comporta igualmente a crença, a fé propriamente dita e a dúvida ou negação da fé.” Nesse mesmo sentido, já mais na atualidade, RIBEIRO BASTOS (2002, p. 14) explica que “a liberdade religiosa não é apenas *um* direito, mas sim um *complexo* de direitos, e nisso implicam muitas situações jurídicas. No feixe de direitos denominados liberdade religiosa, encontram-se a liberdade de crer ou não crer, a liberdade de crer como sendo própria da esfera da individualidade, a liberdade de culto enquanto manifestação da crença, dentre outras questões correlatas.”

Ou seja, a liberdade de consciência (ou de crença) é a liberdade de pensamento de foro íntimo, direito inviolável e intocável. Liberdade de foro íntimo mas que se externa através do culto. Essa afirmação encontra eco na Cartilha “Liberdade Religiosa – Conceitos”, publicada pela OAB-SP (2001?, p. 3):

Enquanto sentido interno, a liberdade de pensamento se caracteriza como exteriorização do mesmo no seu sentido mais abrangente, isto é, como pura consciência, como pura crença, mera opinião. Logo, há uma associação direta entre liberdade de pensamento e liberdade de consciência.

Essa liberdade se configura como um dos direitos fundamentais do ser humano, assegurado pela Constituição Federal e pelos tratados internacionais dos quais o país é signatário, como a *Convenção das Nações Unidas relativa ao Estatuto dos Refugiados* (Conhecida como Pacto de Genebra, 1951, promulgada pelo Decreto nº 50.215/61), o *Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos* (1966, ratificado pelo Decreto nº 592/92), o *Pacto internacional sobre direitos econômicos, sociais e culturais* (1966, ratificado pelo Decreto nº 591/92), a *Convenção Americana de Direitos Humanos* ou Pacto de San José (1969, ratificado pelo Brasil pelo Decreto nº 678/92), a *Convenção sobre o Estatuto dos Apátridas* (1954, aprovada pelo Decreto Legislativo nº 38/95), a *Convenção Internacional pela Eliminação de todas as formas de Discriminação Racial* (1966, promulgada pelo Decreto nº 65.810/69), a *Convenção sobre os direitos das Crianças* (1990), *Declaração Sobre a Eliminação de todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Crença* (1981), a *Declaração Sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias* (1992), dentre outras; além da própria *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948).

A liberdade religiosa faz parte dos direitos fundamentais do ser humano, surgidos com a necessidade de proteger as pessoas do poder estatal, a partir dos ideais iluministas dos Séculos XVII e XVIII, relacionados com os Estados Democráticos de Direito. Esses princípios são fundamentados nos princípios da dignidade humana. São tam-

bém conhecidos como *direitos humanos*, termo mais utilizado em tratados internacionais (MARMELESTEIN, 2008, p. 26) ou *direitos civis* ou ainda *direitos da personalidade*, no âmbito do direito privado (DANTAS, 2012, p. 302). Estando a crença, a moral, os dogmas, os cultos e liturgias compreendidos nos princípios e ações voltados para a consecução dos atos de adoração e de fé religiosa, “ao consagrar a inviolabilidade de crença religiosa, [a Constituição Federal] está também assegurando plena proteção à liberdade de culto e suas liturgias”. (MORAES, 2005, p. 41). Lembrando sempre que a liberdade religiosa inclui o direito de não professar nenhuma fé ou não ter crença religiosa. Ou seja, a liberdade religiosa protege tanto a religião quanto a irreligião. (MAZZUOLI e SORIANO, 2009, p. 29)

Esses direitos inclusive não podem ser abolidos nem podem ser objeto de deliberação de qualquer proposta de ementa visando esse objetivo, conforme prevê o Artigo 60, da Constituição Federal. Qualquer discriminação atentatória a esses direitos e liberdades fundamentais deve ser punida por lei (Art. 5º, inciso XLI, da CF/88). Ou seja, os direitos fundamentais são garantidos pela blindagem do artigo 60 §4º, que garante a impossibilidade de ameaça ao núcleo essencial deles. Faz parte das chamadas “cláusulas pétreas”

BASTOS e MEYER-PFLUG (2001, p. 114), estabelecem a distinção entre liberdade de consciência e liberdade de crença:

A liberdade de consciência não se confunde com a liberdade de crença, uma vez que a primeira encontra-se relacionada com as convicções íntimas de cada um, não estando, necessariamente, vinculada ao aspecto religioso, podendo até mesmo negá-lo (ateísmo). Ela se encontra relacionada com as convicções ideológicas e políticas de cada um. Já a liberdade de crença diz respeito ao aspecto religioso, ou melhor dizendo, à escolha de uma determinada religião ou crença que se coadune com os anseios espirituais de cada pessoa

Essa distinção não é considerada da mesma forma pelos diversos autores, pois alguns, como SILVA Jr (apud OAB, 2011?, p. 4) considera que a “liberdade de não crer, de ser indiferente, agnóstico, ateu, donde decorre o direito de não-adesão a qualquer confissão religiosa” é um dos conteúdos essenciais da liberdade de crença. Utiliza para essa afirmação a etimologia da palavra crença: opinião adotada com fé e convicção. Nesse sentido, crença, em um sentido não religioso é uma opinião que se adota com convicção, sem obrigatoriamente ser ligada à ideia de fé religiosa. Daí que o ateísmo é uma opinião adotada com convicção, sem relação com fé religiosa. Ou não, se considerarmos a posição de SARMENTO (2007): “Na verdade, o ateísmo, na sua negativa da existência de Deus, é também uma crença religiosa.”

A Declaração dos Direitos Humanos e as demais que a sucederam (já citadas anteriormente) apresentam no tocante ao tema três tipos de liberdade: liberdade de *pensamento*, de *consciência* e de *religião*. No entanto, reduzem os três tipos a apenas um direito:

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa reli-

gião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular. (ONU, 1948, Art. 18)

Já a Constituição Federal se refere à liberdade de *consciência* e de *crença* (Art 5º inciso VI) como direitos invioláveis, sem referências à liberdade religiosa. MAZZUOLI e SORIANO (2009, p. 28), explicam essa questão:

Ao se examinar a Constituição Federal de 1988 no que concerne ao Capítulo dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos relacionados no art. 5º, especialmente nos incisos VI, VII e VIII, não se pode deixar de observar que não aparece no texto a expressão “liberdade religiosa”. Essa é uma expressão consagrada pelo tempo. (...) Hoje, tal expressão abarca diversos direitos, como as liberdades de consciência, crença e culto, que aparecem explicitadas no inciso VI da CF/1988. Existe, portanto, uma multiplicidade de direitos relacionados com a expressão “liberdade religiosa” que protege tanto crentes quanto descrentes.

Devemos então discutir esses diversos direitos decorrentes do direito à liberdade religiosa, iniciando pela discussão sobre a laicidade do Estado.

2. Laicidade do Estado

A laicidade não é contra nenhuma religião. Ao contrário, é a maior forma de respeito a todas elas, uma vez que não professando nenhuma religião, o Estado é obrigado a defender o direito de cada indivíduo de professar ou não uma religião por ele escolhida, ou mesmo de não ter religião. É o respeito máximo à liberdade do indivíduo. Não é o antirreligioso na sociedade, mas o a-religioso na esfera pública. É a separação entre a fé (domínio privado) e a instituição Igreja (domínio público).

A laicidade une de forma indissociável a liberdade de consciência, fundada sobre a autonomia individual, ao princípio de igualdade entre os homens. Tem como ideal a igualdade na diversidade, o respeito às particularidades e a exclusão dos antagonismos. Assim, podemos apontar três princípios contidos no princípio da laicidade: a neutralidade do Estado, a liberdade religiosa e o respeito ao pluralismo. TAVARES (2009) inclui ainda o princípio da igualdade no âmbito religioso.

Para TAVARES (2009, p. 57) “a separação entre Estado e religião é um pressuposto à plena liberdade religiosa.” Ele assinala que a separação institucional entre Estado e Igreja (regra da não identidade) difere do princípio da neutralidade do Estado. Essa neutralidade não implica em um distanciamento total da religião, mas exige que seja neutro em suas relações com os cidadãos, sejam crentes ou não-crentes. “Essa separação ou neutralidade não deve ser confundida com uma negação do direito à liberdade religiosa. Ao promover sua desvalorização, torna-se o Estado inimigo da religião, levando à diminuição da liberdade religiosa.” (Idem)

Nesse aspecto Tavares faz coro com SARMENTO (2009, p. 215) que afirma:

O princípio do Estado laico pode ser diretamente relacionado a dois direitos fundamentais que gozam da máxima importância na escala dos valores constitucionais: liberdade

de religião e igualdade. Em relação ao primeiro, a laicidade caracteriza-se como uma verdadeira garantia constitucional de liberdade religiosa individual.

Esse jurista também concorda com a ideia de que “a laicidade não significa a adoção pelo Estado de uma perspectiva ateuista ou refratária à religiosidade.” (SARMENTO, 2009, p. 214)

Para um Estado laico, a fé é uma questão privada. Mas o direito à liberdade de consciência, de crença, de culto, ou seja, o direito às manifestações dessa fé tem que ser garantido. Da mesma forma, não deve ser permitida a influência religiosa nas decisões políticas e jurídicas do Estado. Essa é a posição do desembargador Maciel apresentada no seu voto quando da análise da ação que pleiteava a retirada dos crucifixos e demais símbolos religiosos dos tribunais do Rio Grande do Sul:

A laicidade opera em duas direções, complementares e importantes: por um lado, o Estado não se pode imiscuir em temas religiosos, ou seja, não pode embarçar, na dicção constitucional, o funcionamento de igrejas e cultos religiosos ou mesmo manifestação de fé ou crença dos cidadãos, o que significa salvaguarda eficaz para a prática das diversas confissões religiosas; por outro lado, no entanto, a laicidade protege o Estado, como entidade neutra nesta área, da influência religiosa, não podendo qualquer doutrina ou crença religiosa, mesmo majoritária, imiscuir-se no âmbito do Estado, da política e da res pública. (MACIEL, Apud RIBEIRO, 2013)

A laicidade prega então um **afastamento da religião** do domínio político e administrativo do Estado e o respeito ao direito de cada cidadão de ter ou não ter uma convicção religiosa e de professá-la; **não prega a exclusão** do religioso da vida pública. Essa exclusão é característica do laicismo, que é a doutrina que proclama o afastamento total e absoluto das instituições sociopolíticas, culturais e educativas de toda influência da Igreja. O laicismo reclama uma autonomia face à religião e uma exclusão total das igrejas do exercício do poder político e administrativo e da vida pública em geral.

O Estado laico não é antirreligioso ou ateu. Ou, como diz SARMENTO (2009, p. 214): “A laicidade não significa a adoção pelo Estado de uma perspectiva ateuista ou refratária à religiosidade”. Ao contrário, “a laicidade converte-se em instrumento indispensável para possibilitar o tratamento de todos com o mesmo respeito e consideração.” (Idem, p. 216).

É nesse sentido que o ex-presidente francês Nicolas Sarkozy criou uma nova expressão, qualificando a laicidade como positiva: uma laicidade que garantindo ao mesmo tempo uma liberdade de pensamento, a liberdade de crer e de não crer, não considera que as religiões são uma ameaça, mas sim algo positivo. (SARKOZY, 2007) Surgiu então o conceito de *laicidade positiva*, sem referência a uma laicidade negativa.

Assim, *laicidade positiva* teria um caráter semelhante ao que se aplica no Brasil, de separação entre o espiritual e o temporal, sem o banimento do sentimento religioso da vida pública, enquanto a laicidade (sem adjetivo) caracterizaria o modelo francês revolucionário que proíbe, por exemplo, o porte de “sinais exteriores de religiosidade” nas repar-

tições públicas, como crucifixos, véus islâmicos e outros “adereços” que identifiquem uma religião.

Independente da polêmica criada com o discurso, de dezembro de 2007, a expressão não se tornou corrente, tendo praticamente sido esquecida.

3. Liberdade de consciência, de crença, de culto

A laicidade do Estado e a consequente separação entre o temporal e o religioso garante às diversas religiões, assim como a ateus e agnósticos, a liberdade de manifestar publicamente convicções e práticas inerentes às opções de crença. Assim, defender a laicidade é defender a necessidade do respeito à liberdade de consciência, como forma de garantia de direitos individuais e coletivos e da própria garantia de proteção aos cultos das diversas religiões. Sendo a liberdade de consciência um dos direitos civis garantidos pela lei, isso implica também que a liberdade de culto seja assegurada.

D'URSO (2009, p. 24) ao comentar sobre o direito e a liberdade religiosa, lembra que “qualquer cidadão pode recorrer ao judiciário para ver respeitada sua liberdade religiosa”, pois que essa

conserva as mesmas atribuições dos direitos humanos fundamentais, como a *universalidade*, aos assegurar que todos são iguais e titulares dos mesmos direitos; a *indivisibilidade*, garantindo que não podem ser divisíveis; a *complementaridade*, prevendo que não podem ser violados para assegurar outro(s) direito(s) e a *interdependência*, explicitando que o exercício de um direito pode depender de muitos outros. (Grifos nossos)

MAZZUOLI e SORIANO (2009, p. 28) confirmam essas características e ainda acrescentam: “Existe, portanto, uma multiplicidade de direitos relacionados com a expressão ‘liberdade religiosa’ que protege tantos crentes quanto descrentes.” Esses direitos são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados (ou complementares).

Nessa concepção, um Estado ateu cercearia tanto os direitos dos indivíduos quanto um Estado com uma religião oficial, pois ambos impediriam o cidadão de exercer o seu direito de escolha e de expressar suas crenças religiosas através “do culto, do ensino e, também, da escolha de um dia de descanso religioso compatível com a sua consciência.” (Idem, p. 30)

Concluem os autores:

A liberdade religiosa é bem universal, que interessa a todos independentemente de raça, cor, gênero ou credo. O grande desafio para o século XXI consiste em proteger a pessoa humana, para que todos possam viver sem coerções tanto religiosas quanto antirreligiosas ou ateias. (MAZZUOLI e SORIANO, 2009, p.31)

NALINI (2009, p. 36) vai mais longe, ao afirmar que a liberdade religiosa pode ser também chamada de *igualitarismo religioso*. Mas uma *igualdade complexa*, porque estabelece “uma igualdade de configuração quase impossível” já que iguala santos e pecadores, crentes e descrentes, o direito de crer e o de não crer, de praticar uma religião e o de não ser perturbado pelas práticas religiosas de outros.

A liberdade religiosa compreende então não apenas a liberdade de crença, mas também a de não-crença, a liberdade de culto e a liberdade de organização religiosa. Ou, ainda três dimensões: dimensão subjetiva ou pessoal (Liberdade de crença), dimensão coletiva ou social (liberdade de culto) e dimensão institucional ou organizacional (liberdade de organização). (PINHEIRO, 2009)

A liberdade de culto garante o direito ao crente de exteriorizar sua crença através da frequência e participação a atos de liturgia, enquanto a liberdade de organização religiosa garante a estruturação das diversas religiões de acordo com os desígnios de seus dirigentes ou das práticas reconhecidas pelos seus fiéis. Tanto a liberdade de culto (Art. 5º Inciso VI) quanto a de organização religiosa (Art. 5º Inciso XVII e Art. 19) são garantidas pela Constituição e reguladas por lei.

TAVARES (2009) enumera todas as liberdades incluídas na liberdade religiosa, enquanto direito fundamental:

- Liberdade de opção (ou não opção) em valores transcendentais;
- liberdade de crença nesse sistema de valores;
- liberdade de seguir dogmas baseados na fé e não na racionalidade estrita e vice-versa;
- liberdade de liturgia ou cerimonial, que pressupõe uma dimensão coletiva da liberdade;
- liberdade de culto propriamente dito (aspecto individual);
- proteção dos locais e práticas de culto, bem como de escolha de sua localização;
- direito de não ser inquirido por suas convicções;
- direito de não ser prejudicado em virtude de sua crença em suas relações com outros ou com o Estado.

Conclui TAVARES (2009, p. 57): “embora a neutralidade do Estado não seja essencial à existência da pluralidade religiosa, esta só pode aflorar *plenamente* em Estados que adotam o postulado separatista e a postura da neutralidade religiosa”. MARTINELLI (2009, p. 70), reafirma também que não é a religião ou as Igrejas que são bens jurídicos protegidos pelo Estado (ao menos de forma direta). O “que se protege é o direito de escolha do ser humano, que corresponde à sua liberdade de crer e de exercer livremente a religião professada, com ausência de qualquer forma de pressão ou coerção”.

Por ser um direito, não é lícito impedir o seu livre exercício. Mas pela mesma razão, não é lícito obrigar alguém a ter uma crença ou prática religiosa. O Estado pela mesma razão que deve impedir quaisquer atos que atentem contra o sentimento religioso, não pode ser chamado a intervir quando o sujeito, por sua própria vontade (consentimento), pratica atos (como doar bens, por exemplo) que podem ser considerados posteriormente ou por outros como lesivos à sua própria pessoa. Ou, nas palavras do jurista: a crença, valor preservado pela Constituição federal, está acima de eventual intervenção penal em lesões consentidas (MARTINELLI, 2009, p. 85) ⁴

Em outras palavras: o Estado garante direitos e impõe limites à liberdade de consciência mas também tem suas ações limitadas por ela, ao mesmo tempo que garante sua própria autonomia em relação às religiões e crenças. Assim também a liberdade de consciência, ou direito de religião pode ser restringido em caso de incompatibilidade com a ordem pública. (RAWLS, 1997). SORIANO (2009, p. 175) exemplifica esses limites:

Em suma, a liberdade religiosa deve ser compatível com a ordem pública e os bons costumes, (...). Não se pode violar a legislação civil, penal ou tributária em nome do direito à liberdade religiosa. Nesse sentido, é, por exemplo, inadmissível a prática do sacrifício humano em rituais religiosos, uma vez que a legislação penal coíbe o homicídio.

Assim, o Estado laico pode intervir na liberdade de consciência quando as práticas envolvidas oferecem danos concretos à convivência pacífica em sociedade. Em suma, é a laicidade do Estado a maior aliada da liberdade de consciência. Laicidade no sentido mais profundo de neutralidade do Estado perante as confissões e crenças religiosas - a laicidade positiva de Sarkozy. Uma laicidade limitada e garantida pela legislação, indiferente aos “humores”, crenças ou práticas dos envolvidos.

Conclusões: Das interpretações legais sobre o tema

Baseado nessa concepção de laicidade limitada e garantida pela lei, e após leituras de pareceres contraditórios sobre a presença de símbolos religiosos em espaços públicos, direitos ao respeito aos dias de guarda religiosa, presença de expressões religiosas nas cédulas da moeda nacional ou no preâmbulo da Constituição, elaboramos algumas questões buscando esclarecimentos junto a responsáveis por julgamentos e pareceres sobre a questão.

As questões que nortearam as entrevistas foram:

1. O que é a Laicidade?
2. A Laicidade opõe-se à liberdade de expressão?
3. Laicidade confunde-se com ateísmo?
4. A Laicidade é antirreligiosa? Ou anticlerical?
5. O entende por Laicidade «positiva»? Há uma Laicidade «negativa»?

⁴Para maiores discussões sobre o tema, consultar MARTINELLI (2009).

6. O que é tolerância religiosa?
7. O que é liberdade de consciência? No que ela difere da liberdade religiosa?
8. Qual a sua posição em relação à presença de símbolos religiosos nos espaços públicos?

Como já relatamos, nenhum dos entrevistados permitiu qualquer menção à sua participação na pesquisa, mas podemos apresentar de forma anônima alguns resultados:

- a. Em relação ao conceito de laicidade, observamos através das respostas “informais”, que é confuso, não claro; varia de ateísmo, separação estado-igreja até a ideia de não intervenção do Estado no campo religioso;
- b. Ao serem questionados sobre se a laicidade é antirreligiosa, novamente as respostas variam entre sim (maioria) e não, apesar da ressalva que a lei tem obrigação de defender todas as religiões. Há confusão entre o conceito de laicismo e de laicidade.
- c. Sobre a associação entre laicidade e anticlericalismo, a maioria preferiu não responder ou não se posicionar a respeito.
- d. À indagação se a laicidade se confunde com ateísmo, a maioria diz que “em principio não”, sem maiores comentários.
- e. Sobre a laicidade opor-se à liberdade de expressão, em geral as respostas se referem ao fato de que ainda não é claro o limite da liberdade de expressão, conseqüentemente é difícil discutir sobre relação entre laicidade e liberdade de expressão.
- f. Quanto inqueridos sobre laicidade positiva, a maioria afirmou desconhecer o termo.
- g. Tolerância religiosa, para a maioria dos entrevistados refere-se à “não agressão” entre grupos, o respeito do Estado ao fato de existirem diversas religiões.
- h. Quando indagados sobre liberdade de consciência, as respostas associaram-se mais a questões éticas e morais (distinção entre certo e errado) que ao campo religioso e ao fato de ser uma opção por ter ou não ter religião.
- i. Todos os entrevistados reconhecem a necessidade de uma maior informação e de discussões mais abrangentes sobre o tema, mas não se dispuseram a expor suas posições abertamente.

Pudemos observar nas diversas respostas uma mistura de conceitos que mostra grande desconhecimento do que seja a laicidade do Estado. Há também uma mistura entre os conceitos de laicidade, laicismo e ateísmo.

Nas entrevistas e na própria negação da divulgação dos resultados há um receio muito grande em intervir no campo do religioso por causa das repercussões possíveis. Mes-

mo receio que se observa em alguns pareceres, onde se percebe que os magistrados se detêm mais na discussão dos conceitos legais do que efetivamente na discussão dos fatos e nas suas repercussões na sociedade. Podemos mesmo afirmar que muitos posicionamentos sobre as questões legais que envolvem preceitos religiosos têm levado mais em conta as posições individuais dos envolvidos do que critérios claros, objetivos, até porque eles não se configuram dessa forma.

Longe de ser conclusiva a presente comunicação apresenta apenas resultados parciais da pesquisa maior sobre o tema mas que nos permite concluir que ainda há muito a ser estudado e debatido a respeito.

Onde a principal lição retirada é a de que é o desconhecimento sobre direitos que tem impedido muitas pessoas de se beneficiarem deles. Também que a ignorância sobre o assunto tem sido utilizada livremente pelos ideólogos de diversos grupos, não na defesa da liberdade de consciência ou de religião, mas como bandeira política, como forma de opressão e controle, ou ainda para alimentar a intolerância.

Referências

- ASSEMBLEIA Nacional Constituinte. *Diário*. Ano I. Nº 001. Brasília: 02/02/1987a
- ASSEMBLEIA Nacional Constituinte. *Diário*. Ano I. Nº 024. Brasília. 10/03/1987b.
- AULETE Digital. *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*. São Paulo: Lexicom, 2013.
- BASTOS, Celso Ribeiro e MEYER-PFLUG, Samantha. *Do Direito Fundamental à Liberdade de Consciência e de Crença*. In **Revista de Direito Constitucional e Internacional**. Vol. 36. São Paulo: Revista dos Tribunais, jul/set, 2001. p. 106-14.
- BRASIL. *Constituição* (1988). Brasília: Senado Federal, 1988.
- D'URSO, Luiz Flávio Borges. *O direito e a liberdade religiosa*. In MAZZUOLI, Valério de Oliveira e SORIANO, Aldir Guedes (coord). **Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI**. Belo Horizonte, 2009. p.23-6.
- DANTAS, Paulo Roberto de Figueiredo. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Atlas, 2012.
- LANDAU, Georges. *Liberdade religiosa no Brasil – suas bases jurídicas*. Rio de Janeiro: DASP, 1958.
- MARMELSTEIN, George. *Curso de direitos fundamentais*. São Paulo: Atlas, 2008.
- MAZZUOLI, Valério de Oliveira e SORIANO, Aldir Guedes. *Dois palavras*. In ____ (coord). **Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI**. Belo Horizonte, 2009. p. 27-32
- MORAES, Alexandre. *Direito Constitucional*. 18 ed. São Paulo: Atlas, 2005.
- NALINI, José Renato. *Liberdade religiosa na experiência brasileira*. In MAZZUOLI, Valério de Oliveira e SORIANO, Aldir Guedes (coord). **Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI**. Belo Horizonte, 2009. p. 33-52.
- NERY Jr, Nelson e ANDRADE NERY, Rosa Maria. *Constituição Federal comentada e legislação Constitucional*. 2. ed. rev. atual. ampl. São Paulo: revista dos Tribunais, 2009.

ORDEM dos Advogados do Brasil – OAB. Seção de São Paulo. *Liberdade religiosa: conceitos*. São Paulo: 2011?

ORGANIZAÇÃO das Nações Unidas – ONU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. 1948.

PINHEIRO, Maria Cláudia Bucchianeri. *O respeito pelo Poder Público, aos dias de guarda religiosa: a realização de exames de vestibular, concursos públicos e provas escolares em dias sagrados de descanso e orações*. In MAZZUOLI, Valério de Oliveira e SORIANO, Aldir Guedes (coord). **Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI**. Belo Horizonte, 2009. p.271-314.

RALWS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RIBEIRO BASTOS, Celso. *Curso de direito constitucional*. 23. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

RIBEIRO, Milton. *TJ-RS: Um dia glorioso para o Rio Grande do Sul (o voto completo do Dr. Cláudio Maciel)*. Disponível em: <<http://miltonribeiro.sul21.com.br/2012/03/06/tj-rs-um-dia-glorioso-para-o-rio-grande-do-sul-o-voto-completo-do-dr-claudio-maciel/>> Consultado em 30/08/2013.

SARKOZY, Nicolas. *Discours au Palais du Latran le 20 décembre 2007*. Disponível em: http://www.lemonde.fr/politique/article/2007/12/21/discours-du-president-de-la-republique-dans-la-salle-de-la-signature-du-palais-du-latron_992170_823448.html. Consultado em 30/08/2013.

SARMENTO, Daniel. *O Crucifixo nos Tribunais e a Laicidade do Estado*. In Revista Eletrônica PRPE. Maio de 2007. Disponível em: <<http://www.prpe.mpf.mp.br/internet/Legislacao-e-Revista-Eletronica/Revista-Eletronica/2007-ano-5/O-Crucifixo-nos-Tribunais-e-a-Laicidade-do-Estado.>>> Consultado em 30/08/2013.

SARMENTO, Daniel. *O Crucifixo nos Tribunais e a Laicidade do Estado*. In MAZZUOLI, Valério de Oliveira e SORIANO, Aldir Guedes (coord). **Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI**. Belo Horizonte, 2009. p.211-34.

SUPREMO Tribunal Federal - STF. Coordenação de Análise de Jurisprudência. *Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 2.076-5 Acre*. Brasília: DJ. , 08/08/2003.

TAVARES, André Ramos. *Religião e neutralidade do Estado*. In MAZZUOLI, Valério de Oliveira e SORIANO, Aldir Guedes (coord). **Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI**. Belo Horizonte, 2009. p.53-68.

LAICIDADE E SECULARIZAÇÃO NO PENSAMENTO DE ERNEST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE

Rodrigo Coppe Caldeira*

Resumo: *A última década foi marcada por estudos sobre o lugar da religião na esfera política pública. O processo de secularização, que não se resume a uma retirada pura e simples da influência das instituições religiosas do cenário político, possibilita a emergência de novas manifestações de fé, que clamam, inclusive, por se fazerem ouvidas nas esferas decisórias das nações do mundo ocidental. O filósofo alemão Ernest-Wolfgang Böckenförde debruçou-se sobre as relações entre secularização e direito, lançando a afirmativa que norteará o debate sobre o papel da religião no Estado democrático de direito entre Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger: “O Estado liberal secularizado vive de pressupostos de que não é capaz de garantir”. Esta comunicação tem o objetivo de realizar uma primeira leitura do pensamento de Ernest-Wolfgang Böckenförde no que tange às relações entre Estado, direito e secularização.*

Palavras-chave: *Religião. Esfera pública. Ernest-Wolfgang Böckenförde.*

Introdução

Nesses primeiros anos de formação acadêmica debruçei-me sobre o papel dos bispos conservadores brasileiros no Concílio Vaticano II (1962-1965), buscando entender o papel que desempenharam na organização da chamada “minoria conciliar” a partir do *Coetus Internationalis Patrum*. (CALDEIRA, 2011). Ao deparar com as intervenções nas congregações gerais do concílio, observei que um dos temas mais candentes e complexos foi o da liberdade religiosa. Certamente, tema discutido e pensado pela Igreja romana há pelo menos dois séculos, já que foi nesse período que o projeto de modernidade dava importantes passos, como a afirmação das instituições do Estado constitucional liberal. Partindo desse ponto, nesse último ano decidi abrir um novo flanco de investigação, qual seja, como a Igreja romana pensa o conceito de liberdade religiosa, intimamente ligado ao tema da liberdade de consciência, nesses últimos dois séculos. A pesquisa, dessa forma, tem como ponto cronológico fundamental a realização do Vaticano II, sendo importante considerar os debates historiográficos e hermenêuticos em torno de suas realizações. Por qual motivo? Pelo fato de que aprofunda-se, especialmente na última década, os debates sobre o lugar desse concílio na história da Igreja, qual sua identidade, se ele pode ser interpretado na chave da ruptura, da descontinuidade com a tradição, ou não, se deve ser observado tendo em conta suas perma-

* Doutor em Ciência da Religião pela UFJF, Professor do Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas, rodrigocoppe@me.com.

nências, suas continuidades em relação àquela. Os discursos oficiais da Igreja em torno da liberdade religiosa, no caso, a declaração conciliar *Dignitatis humanae*, que trata especificamente do tema, pode ser interpretada como uma ruptura em relação aos ensinamentos do magistério eclesiástico precedente? O que o documento entende por liberdade religiosa? Qual imagem antropológica está por trás dela? Quais as relações entre o processo de secularização, o cristianismo, o princípio da laicidade, o processo de secularização, a formação do Estado moderno? Tendo em vista essas primeiras questões, e em busca de material bibliográfico sobre o tema, deparei-me com o filósofo e jurista alemão, pouco estudado no Brasil, Ernst-Wolfgang Böckenförde. Anteriormente já havia lido seu nome no debate entre Joseph Ratzinger e Jürgen Habermas (2007) publicado como *Dialética da secularização*. O filósofo de Frankfurt partia de uma questão do jurista alemão para iniciar sua intervenção: “Será que o Estado liberal secularizado se alimenta de pressupostos normativos que ele próprio não é capaz de garantir?” (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 23). Eis uma das questões de fundo de Böckenförde, a de pensar os fundamentos da validade das normas do Estado liberal das comunidades políticas que agrega e mantém “sob custódia”. As reflexões de Böckenförde relacionam-se com o debate mais geral sobre o lugar da religião no Estado moderno, seu papel e atuação nas instituições democráticas, seus limites e possibilidades como agente político.

Esta comunicação traz os primeiros passos nesse campo minado e assinalado por inúmeras interfaces entre a história, sociologia, filosofia do direito e, por que não, a própria teologia, já que o debate, por exemplo, em torno de conceitos como “natureza” e “graça”, milenar e fundamental na cosmovisão cristã, chega até os dias atuais trazendo em seu centro a discussão em torno das possibilidades daquilo que foi chamado um dia de “homem emancipado”.

Assim sendo, podemos apontar como seu objetivo geral a investigação sobre as características da reflexão de Ernest Wolfgang Böckenförde sobre o lugar do processo de secularização na formação do Estado moderno, ou seja, uma primeira leitura do pensamento do filósofo e jurista alemão no que tange às relações entre Estado, direito e secularização.

É mister reafirmar a importância desse debate atualmente. Num mundo “pós-secularizado” a presença das religiões na esfera pública e no debate político é incontestável. É preciso maior reflexão sobre as relações entre a religião e a política no cenário do Estado democrático de direito, especialmente na contemporaneidade, já que se observa marcante presença de grupos religiosos buscando interferir nos processos democráticos. A constatação de que aparece um mundo “pós pós-metafísico”, no qual as tradições religiosas desempenham papel de *partners* legítimos dos debates políticos. Levar-se em conta a tese segundo a qual a formação do Estado moderno é atravessada pelo processo de secularização.

1. “O nascimento do Estado moderno como processo de secularização”

Como não poderia ser diferente, Böckenförde situa o processo de secularização no mundo ocidental, especialmente sua relação com o cristianismo e a emergência do Estado moderno, que entende como forma de orientação política que se desenvolveu na

Europa, do século XIII ao final do século XVIII. (ELIAS, 1994). Para o filósofo, tal processo seria um aspecto histórico-constitucional da formação do Estado, ou seja, pensar a formação do Estado moderno necessariamente implica um olhar analítico desse processo. (BÖCKENFÖRDE, 2010)

Junto dessa, o autor chama atenção para outra faceta desse complexo processo: o destacamento do ordenamento político da sua determinação e formação espiritual-religiosa, a sua “mundanização” no sentido da saída de um mundo político-religioso unitário e preexistente em vista de uma sua finalidade e legitimação concebida em sentido mundano, e, enfim, a separação do ordenamento político da religião cristã, e de qualquer religião determinada, como próprio fundamento e fermento. Este desenvolvimento também entra no desenvolvimento do Estado. Sem ele, repito, não se pode entender tal processo.

O autor diz que quando se fala em secularização em relação ao nascimento do Estado, se pensa, muitas vezes, na dita declaração de neutralidade em relação às questões de verdade religiosa, que vem pronunciado e traduzida na prática por muitos homens e pensadores políticos para encontrar um novo fundamento universal do ordenamento político, para além e independentemente da religião, ou de uma religião determinada. Segundo Böckenförde (2007), o reconhecimento estatal da liberdade de confissão como primeiro direito fundamental dos cidadãos, não foi o início daquele processo, mas uma etapa.

De maneira introdutória, Böckenförde afirma que o conceito de secularização foi originalmente utilizado na linguagem jurídica para indicar a subtração de um bem, de uma propriedade, do controle eclesiástico, sendo documentado pela primeira vez nos tratados da *Paz de Westfália* no século XVII, para indicar a liquidação dos bens eclesiásticos. Depois da apropriação por Napoleão dos bens da Igreja no início do século XIX em França, a palavra, nos ambientes eclesiásticos, passa a ter conotação negativa, como usurpação, uma ilegítima emancipação do controle da Igreja. De qualquer forma, o filósofo afirma que o início do processo de secularização teria, para o autor, origens remotas, como a conhecida **Luta das Investiduras** (1057-1122), quando se fundamenta a antiga unidade político-religiosa da *orbis christianus*, e nasce a distinção e separação entre espiritual e mundano que até o momento é um tema fundamental da história europeia. (BÖCKENFÖRDE, 2007, p. 35). Dessa forma, para Böckenförde, a modernidade não ‘rompe’ com o cristianismo, mas este último a influencia desde os primórdios, desde a luta em torno das Investiduras. (Gregório VII, século XI, bases da Reforma Gregoriana, *Dictatus Papae* – 27 proposições que tratam da autoridade, competência e poderes do papa)

Como afirma o filósofo, toda a importância da Luta das Investiduras como processo de secularização deve ser lida considerando a unidade da *res publica christiana*, que vem por ela dissolvida. O cristianismo se apresentava como a base reconhecida do ordenamento político, carregado de formas sacrais e religiosas, tal ordenamento abraçava todos os setores da vida, não ainda distinto em “espiritual” e “mundano”, “Igreja” e “Estado”. Afirma o filósofo:

O “Império” vive assinalado pela teologia cristã da história e da espera escatológica. “Imperador e papa não eram representantes do ordenamento espiritual e mundano, mas se encontravam ambos dentro da mesma *ecclesia* como titulares de diversas funções (*ordines*), onde o imperador, enquanto chefe e defensor da cristandade, era uma pessoa consagrada e santificada pelo papa [...] ambos viviam a *res publica christiana* como unidade político-religiosa (BÖCKENFÖRDE, 2010, p. 36).

Assim, na prática jurídica e na vida cotidiana se trata de um mundo unitário, assumindo a fé a forma de um vínculo político-religioso e jurídico. Segundo Böckenförde (2007), o íntimo princípio que possibilitou esta luta e que teve implicações para além de um simples conflito de poder foi a separação entre o espiritual e o mundano. Elaborada pela teologia nos seus inícios, tal separação se torna a verdadeira arma intelectual na Luta das Investiduras. Os titulares do ofício espiritual reivindicaram a si tudo quanto se ligava à espiritualidade, à santidade, à sacralidade e à *ecclesia*. O imperador foi expulso dessa nova *ecclesia*, no que tange o espaço espiritual, e foi relegado à mundanidade; não era mais uma pessoa consagrada, mas um leigo como todos os outros crentes. A expressão desse novo *ordo* foi o *Dictatus papae*. O ordenamento político enquanto tal é expulso da esfera sacramental, sendo como afirma Böckenförde (2007), “dessacralizado e secularizado”. E mais: “aquilo que era entendido como uma desvalorização, para bloquear a pretensão de domínio do imperador no campo da *ecclesia*, tornou-se, na inelutável dialética dos processos históricos, uma emancipação.” (BÖCKENFÖRDE, 2007, p. 38). Ao fixar a relação entre o espiritual e o mundano, do qual agora tudo dependia, o espiritual podia e devia, em uma sociedade obviamente cristã, afirmar a própria superioridade: o soberano do mundo cristão, e como tal submetido aos mandamentos do cristianismo, sobre cuja interpretação e observância é tarefa do poder espiritual.

Para o filósofo alemão, buscando por séculos, a partir da *Luta das Investiduras*, afirmar a supremacia eclesiástica, o papado contribuiu substancialmente a fazer com que os titulares do poder mundano descobrissem a autonomia. Essa seria uma primeira fase do processo de secularização, somada a um segundo momento, aquela inaugurada pela Reforma protestante. Segundo Böckenförde (2010, p. 42),

Dessas guerras de religiões resultou, se se prescindir da sua evolução na Espanha, a segunda fase da secularização, o Estado da estrutura puramente mundana e política; com seu nascimento se teve também a decisão de separação em linha de princípio entre religião e política.

A distinção entre o “espiritual” e o “mundano”, empregada inicialmente entre os papas a fim de motivar a supremacia eclesiástica, desenvolvia-se agora a sua eficácia em direção ao primado e a supremacia da política. Böckenförde (2010) cita como exemplo do período o Edito de Nantes (1598), que permitia que um indivíduo poderia ser cidadão do reino e gozar de todos os direitos civis mesmo que não pertencesse a “verdadeira religião” (p. 44). Dali em diante os calvinistas franceses poderiam professar sua fé, mesmo que a religião oficial do Estado continuasse o catolicismo. O edito assim foi a primeira tentativa

no história de reconhecer duas religiões em um mesmo Estado. A constatação de Böckenförde (2010) é a de que a solução teórica sobre a relação entre o poder espiritual e o poder mundano, entre religião e política, encontra a sua mais clara expressão teórica na doutrina do Estado de Thomas Hobbes. Para Hobbes, somente a natureza das necessidades humanas – já que estamos na seara do jusnaturalismo – a salvaguarda dos bens elementares à vida, referentes à existência material; a vocação religiosa do homem, a religião como bem da vida humana não estava incluída. Em Hobbes vem claramente expressa, segundo Böckenförde (2010), a finalidade puramente secular do Estado, orientado para as coisas do mundo e independente da religião. Para o filósofo alemão, a motivação do Estado em Hobbes, não procede da fé cristã, nem dela depende, se encontrando no terreno da pura natureza das necessidades e da razão.

O Estado saído das guerras religiosas e prefigurado no pensamento de Hobbes aparecerá na Revolução Francesa, especificamente na Declaração do homem e do cidadão (BRANDÃO, 2007). como “corps social” e sua razão de ser e legitimidade não tem como base um desejo divino, nem uma finalidade que vise a verdade, mas tem como referimento a liberdade pessoal singular e a autodeterminação dos indivíduos. A religião foi relegada a uma questão de cunho privado, de interesse de cada indivíduo, não sendo assim uma questão que compunha o ordenamento estatal em quanto tal. A liberdade religiosa é um valor pelo qual o Estado moderno vela e contém não somente o direito de a professar privada ou publicamente, mas também de não professar nenhuma. “A medida na qual a liberdade religiosa é realizada indica a medida de secularidade do Estado”, afirma Böckenförde (2007, p. 49).

Pergunta importante para o filósofo é aquela que se interroga sobre em que medida a dessacralização do ordenamento político, completada com o nascimento do Estado moderno, significa também uma “descristianização”. A resposta, afirma, depende essencialmente da interpretação teológica e histórico-filosófica que se faz do processo de secularização. Outra pergunta, mais fundamental que a primeira, de acordo com Böckenförde (2007), é a seguinte: de que vive o Estado, onde encontra a força que o sustenta e garante a homogeneidade e as intrínsecas virtudes regulativas da liberdade, das quais necessita como força vinculante, já que a religião não é e nem pode ser? A eticidade se pode fundar e manter em via intramundana e secular? O Estado pode edificar-se sobre uma “moral natural”? Em que medida os povos reunidos em um Estado podem viver somente da garantia da liberdade do indivíduo, sem um vínculo unificador pré-existente a esta liberdade? (BÖCKENFÖRDE, 2007, p. 52). Dessas questões surge, então, a afirmação de Böckenförde da qual partiram Habermas e Ratzinger em seu famoso debate: “o Estado liberal, secularizado, vive de pressupostos que ele não pode garantir por si mesmo”. (HABERMAS e RATZINGER 2007, p. 53).

Se é certo para o filósofo que o Estado laico de nossos dias é um Estado secularizado, resultado de um longo processo histórico, e que o direito à liberdade religiosa é um de seus princípios centrais, nesse ponto aparece um problema. Como diz

o motivo está no fato de que, via de regra, as confissões religiosas não se limitam a venerar Deus nas formas da liturgia e do culto, mas abraçam também mandamentos e máximas para as condutas da vida e os comportamentos do mundo. Estes preceitos penetram na convivência entre os homens, mas podem diferir das disposições de lei vigente na comunidade política. O que prevalece então? Tem precedência a liberdade religiosa ou o ordenamento jurídico geral? (Böckenförde, 2013)

Para Böckenförde (2013), o ordenamento estatal deve garantir o espaço à liberdade religiosa e confessional também em “âmbitos e negócios mundanos que não tem imediato caráter religioso-cultural, na medida em que isto seja compatível com as exigências fundamentais da convivência comum, que devem ser salvaguardadas em cada caso”. (direito aos dias festivos, aos jejuns e prescrições, costumes relativos ao vestuário).

Numa troca de correspondência com Joseph Ratzinger, a questão de um Estado ideologicamente neutro aparece. As perguntas são em torno dos fundamentos desse Estado laico, se é possível prescindir de suas raízes culturais, portanto religiosas. Böckenförde (2013) pergunta e responde:

O Estado secularizado liberal, de onde tira e conserva nos cidadãos e cidadãs, hoje e no futuro, aquela medida de senso pré-jurídico de comunhão e de ethos mantenedor que é indispensável para uma próspera convivência precisamente num ordenamento liberal? Nenhum Estado pode fundar-se somente numa concentração de poder e no exercício da constituição, embora estes sejam irrenunciáveis; deve também executar ações positivas que assegurem a legitimidade, e necessita dos comportamentos graças aos quais as pessoas prestam obediência prevalentemente voluntária. E seria igualmente uma ilusão pensar que um ordenamento estatal possa viver da concessão da liberdade individual auto-referencial se um vínculo unificador que comunique um sentimento de “nós” e pré-exista a esta liberdade.

Se há uma solução dada por Böckenförde, além dessa última constatação, o que não acredito inicialmente como hipótese de trabalho, é necessário aprofundamento na investigação e interpretação de seus mais importantes textos.

Referências

- BÖCKENFÖRDE, E.-W. **Cristianesimo, libertà, democrazia**. Brescia: Morcelliana, 2007.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W. **Diritto e secolarizzazione**. Dallo Stato moderno all'Europa unita. Bari: Laterza, 2010.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W. **Fé e direito**. Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em <<http://migre.me/fr3rx>> Acesso em 25 de maio de 2013.
- BRANDÃO, Adelino. Os direitos humanos. Antologia de textos históricos. São Paulo: Landy, 2007.
- CALDEIRA, R. Coppe. **Os baluartes da tradição**: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II. Curitiba: CRV, 2011.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizatório**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- HABERMAS, J.; RATZINGER, J. **Dialética da secularização**. Sobre razão e religião. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.

RELIGIÃO E DEMOCRACIA: O PROBLEMA DA VERDADE NA RELAÇÃO DA RELIGIÃO COM A ESFERA PÚBLICA

Sérgio Murilo Rodrigues*

Resumo: *O mundo acadêmico tem preferido reafirmar a necessidade de um Estado laico considerando a esfera pública política como um lugar inapropriado para religiosos. Trata-se de uma compreensão muito restrita do laicismo do Estado e sua relação com a Igreja. O discurso religioso muitas vezes apresenta uma característica que dificulta o diálogo entre as religiões e com os não crentes. Podemos chamar essa característica de fidelidade excludente. O sujeito do discurso assume o compromisso de agir ativamente para a expansão da sua crença e no combate a outras crenças. No Brasil, muitos líderes religiosos, nos últimos anos, passaram a pleitear o fórum público para o exercício do poder secular, tendo assento nas câmaras de vereadores, deputados, senadores e em cargos do executivo. São os chamados políticos religiosos. Aqui temos outra turbulência na relação entre Estado laico e religião. É legítimo o político-religioso representar exclusivamente os interesses da sua comunidade religiosa? Não é razoável exigir que o religioso abra mão das suas crenças religiosas para assumir um cargo político. O problema geral é em que medida a separação entre Igreja e Estado, requerida pela Constituição Federal, influencia o alcance das verdades morais defendidas pelas tradições e comunidades religiosas na esfera pública política e na sociedade civil e, quais os efeitos dessa influência no papel das religiões na formação política da opinião e da vontade dos cidadãos de um Estado democrático de direito. O problema específico é se os discursos de membros de comunidades religiosas que ocupam cargos públicos políticos no Brasil se adequam aos critérios de um discurso verdadeiro.*

Palavras-chave: *Religião, Democracia, Verdade, Esfera Pública.*

Na história do mundo ocidental, o surgimento da *modernidade* significou uma profunda ruptura com o pensamento e a vida das pessoas da época medieval. Uma das características mais marcantes dessa ruptura foi o processo de *secularização* ou *dessacralização* do mundo, da natureza e da sociedade. Esse processo consistia na substituição do pensamento religioso por um pensamento racional minimamente metafísico, posteriormente, o pensamento científico.

* Professor de Filosofia na PUC Minas, mestre em Filosofia pela UFMG, doutorando em Filosofia Social e Política pela Universidad Complutense de Madrid. E-mail: sergio10@pucminas.br

Max Weber (1864-1920) argumentou ser a *progressiva racionalização da sociedade* a principal característica da modernidade. A racionalização para ocorrer necessitava do processo de secularização e por sua vez, o processo de racionalização ampliava a secularização na sociedade.

Segundo Weber, a *ação social* pode ser classificada em quatro tipos:

1. Racional no que respeita aos fins: determinada por expectativas de comportamento tanto de objetos do mundo exterior como de outros homens, e utilizando essas expectativas como 'condições' ou 'meios' para a realização de fins próprios racionalmente medidos e perseguidos. **2. Racional no que respeita aos valores:** determinada pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou de qualquer outra forma como seja interpretado – próprio e absoluto de uma determinada conduta, sem relação alguma com o resultado, ou seja, pelo simples mérito desse valor. **3. Afetiva:** especialmente emotiva, determinada por afetos ou estados sentimentais atuais e **4. Tradicional:** determinada por um costume entranhado (WEBER, 1983, p.75-76)

Uma característica fundamental da *modernidade* será o predomínio da *ação racional no que respeita aos fins* em um processo de constante e progressiva racionalização do mundo social. Esse predomínio ocorrerá devido à *eficiência (mensurável)* desse tipo de ação e por ela favorecer outra característica fundamental da modernidade: o processo de secularização que levou à desintegração das concepções religiosas de mundo promovendo uma *profanação* das sociedades modernas (HABERMAS, 1990, p.13). A *ação racional com respeito aos valores* estaria profundamente ligada às visões de mundo religiosas, que estavam sendo criticadas no processo de modernização e, além disso, não possui um critério de eficiência facilmente mensurável.

A ciência moderna teve, sem dúvida, um papel de destaque no projeto da modernidade de substituição do pensamento religioso por um pensamento racional. Segundo José Carlos de Souza,

A matematização e a quantificação da natureza provocaram um profundo impacto na autocompreensão do homem ocidental e de seu mundo. O mecanismo da física newtoniana colocou em xeque a antiga concepção do mundo como um cosmos sagrado. O atomismo subjacente a um universo mecânico desafia as pressuposições básicas de uma teologia da história (SOUZA, 2005a, p.34).

A ciência começa a impor uma nova maneira de pensar fundada no *método científico*, que por sua vez tinha uma forte conotação *positivista*, no sentido de só aceitar como válidas as afirmações sobre fatos empiricamente verificáveis, rejeitar questões de valores (não passíveis de verificação e de verdade), substituir a busca pela causa final (O que é? Finalidade do fenômeno) pela busca da causa eficiente (Como é? Como funciona? Mecanismo do fenômeno). O sucesso prático da ciência, bem com seu uso nos processos de industrialização desenvolvidos pelo capitalismo, difundiu a *maneira de pensar científica* pela população em geral. Por isso, a ciência passa a exercer forte influência na vida social e na religiosidade das pessoas.

A ciência começa a exercer sua influência sobre a própria religião, e a extensão dessa influência pode ser mais bem apreciada quando consideramos que o discurso religioso passa a se referir a supostas evidências “científicas” como fundamentação de sua própria atividade (SOUZA, 2005a, p.48).

O *Iluminismo* passa a defender a total substituição do pensamento religioso pela racionalidade científico-instrumental. A moral se funda na razão. A sociedade surge do contrato racional entre os sujeitos humanos. A única crença válida era aquela baseada no *objeto*, ou seja, em procedimentos lógicos e empíricos passíveis de demonstração racional. A crença baseada em *testemunho* era, na realidade, fundada na autoridade do sujeito que a enuncia e, portanto, deveria ser combatida como uma forma de opressão e de engano. A crença baseada em testemunho é a base das religiões. O Iluminismo pretendia consolidar o processo de secularização iniciado alguns séculos antes. O homem deveria guiar a sua vida exclusivamente pela razão científica.

A modernidade rejeita toda e qualquer teleologia divina na história. O futuro pode ser criado e provido pela vontade do próprio homem. Os pensadores iluministas concebiam a história como o desvelamento universal da razão, que, ao brilhar sobre toda escuridão e superstição, iria iluminar a totalidade da história com sua própria luz. Esse processo do desabrochar da razão no horizonte histórico da humanidade foi concebido como um processo inevitável e irreversível. A história torna-se um processo universal do desvelamento de uma razão universal que segue seu curso independentemente das vontades individuais (SOUZA, 2005a, p.59).

Mesmo os chamados *mestres da dúvida*, Nietzsche, Freud e Marx, que colocaram em questão a capacidade da razão em resolver os problemas da vida humana, mantinham um pensamento fortemente anti-religioso. Não havia dúvidas de que o fim das religiões era uma questão de tempo.

No entanto, não foi isso o que aconteceu. Apesar dos saberes e práticas do homem ocidental estarem cada vez mais submetidos aos procedimentos de racionalidade instrumental e eficácia, apesar da vida ter se tornado mais objetiva, isenta de sentimentos e calculista, a religião não desapareceu. E, pelo contrário, o fenômeno religioso se expandiu e voltou a assumir, deste a última década do século XX, uma posição de grande relevância na vida social e política das pessoas em todo o mundo.

Segundo Habermas,

Desde a virada de 1989/90, tradições religiosas e comunidades de fé adquiriram inesperadamente, importância política. Temos em mente, acima de tudo, os tipos de fundamentalismo que surgem, não somente no Oriente Médio, mas também nos países da África, no Sudeste da Ásia e no subcontinente da Índia. Eles inserem-se eventualmente, em conflitos nacionais e étnicos constituindo, hoje em dia, uma espécie de incubadora de unidades descentralizadas de um terrorismo que opera a um nível global, opondo-se aos melindres produzidos pela civilização ocidental tido como superior (HABERMAS, 2007, p. 129).

A partir do movimento político iniciado no Irã, quando um regime corrupto e ditatorial imposto pelo ocidente foi derrubado e substituído por uma teocracia dirigida pelos aiatolás, outros países começaram a constituir governos baseados em leis religiosas. A ideia de um Estado religioso assustou os governos laicos ocidentais, que consideraram tal movimento como uma regressão histórica. No entanto, não podemos julgar assim. Principalmente porque a revitalização das religiões e sua participação na esfera pública política não é um fenômeno restrito ao *oriente*.

(...) 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. (...) nos Estados Unidos (...) todas as pesquisas de opinião confirmam que a elevada porcentagem dos cidadãos religiosamente ativos permaneceu relativamente constante durante os últimos sessenta anos (HABERMAS, 2007, p.130-131).

Com relação aos Estados Unidos, é interessante recordar que o *fundamentalismo* surgiu lá, em uma comunidade protestante na primeira parte do século XX. Podemos definir o *fundamentalismo religioso* como aqueles grupos religiosos que não aceitam dialogar com outros grupos. O pressuposto de um *diálogo* é a abertura para ouvir outros argumentos, debater sobre eles, e se for o caso, mudar suas próprias posições.

No Brasil, o censo do IBGE indica um pequeno crescimento dos não crentes em 2010. No ano 2000, 7,4% dos entrevistados declararam não ter religião, dez anos depois, este número subiu apenas 0,6%, passando para 8%. Temos 64,6% de católicos e 22,2% de evangélicos.

Não se pode desconsiderar a participação política de quantidades tão expressivas da sociedade. Na realidade, já temos há muito tempo exemplos de movimentos políticos em parceria com movimentos religiosos: o pastor protestante Martin Luther King nos EUA, Gandhi na Índia e a Teologia da Libertação na América Latina. Habermas lembra que *o presidente Bush deve a sua vitória a uma coalizão de eleitores cujos motivos predominantes eram religiosos* (HABERMAS, 2007, p.133).

No entanto, o mundo acadêmico tem preferido simplesmente reafirmar a necessidade de um Estado laico considerando a esfera pública política como um lugar inapropriado para religiosos. Trata-se de uma compreensão muito restrita do laicismo do Estado e sua relação com a Igreja. Nessa compreensão, o Estado não daria voz aos cidadãos religiosos.

Estado laico e Igreja não são duas forças incompatíveis. É perfeitamente possível a existência de um Estado laico com a participação política de religiosos, inclusive nos cargos eletivos. Essa *coexistência* é possível, mas não é livre de turbulências, principalmente em um mundo marcado pelo multiculturalismo e pela diversidade de tradições religiosas convivendo no mesmo espaço social.

Se há um predomínio da fé cristã no Brasil, isso não significa que não haja outras tradições religiosas e que todas precisem ser igualmente respeitadas. O discurso religioso

muitas vezes apresenta uma característica que dificulta o diálogo entre as religiões e com os não crentes. Podemos chamar essa característica de *fidelidade excludente*. O sujeito do discurso assume o compromisso de agir ativamente para a expansão da sua crença e no combate a outras crenças. A *fidelidade excludente* é muito forte nos discursos fundamentalistas, mas certamente essa característica é inapropriada para as relações políticas em uma sociedade democrática que garante a liberdade religiosa de seus cidadãos.

Essa liberdade religiosa é, inclusive, garantida pelo Estado laico, já que a laicidade implica que os poderes estatais se expressem de modo neutro quanto à imagem religiosa do mundo e, desta forma, não privilegie nenhuma comunidade religiosa determinada. Simultaneamente, o Estado autoriza e garante aos cidadãos poderem escolher e praticar qualquer religião que esteja dentro dos limites da legalidade.

A expansão das comunidades e tradições religiosas, tanto em número de seguidores, quanto na diversidade de crenças, levou Habermas a caracterizar a sociedade na qual vivemos como *pós-secular*. O cidadão pós-secular pensa da seguinte forma:

Sob premissas agnósticas, ele se abstém de emitir juízos sobre verdades religiosas e insiste (sem intenções polêmicas) em uma delimitação estrita entre fé e saber. De outro lado, ele se volta contra uma concepção cientificista da razão e contra a exclusão das doutrinas religiosas da genealogia da razão (HABERMAS, 2007, p.159).

Assim, em uma sociedade pós-secular as tradições religiosas adquirem grande força política. Ocorre um progressivo processo de assimilação religiosa por parte da vida social e valores morais religiosos são assumidos pela tradição cultural como pressupostos de ação correta mesmo para os não crentes.

No Brasil percebemos que representantes de diversas comunidades religiosas se fazem presentes em veículos de comunicação de massa que atingem indistintamente milhares de crentes e não crentes. Muitos líderes religiosos, nos últimos anos, passaram a pleitear o fórum público para o exercício do poder secular, tendo assento nas câmaras de vereadores, deputados, senadores e em cargos do executivo. São os chamados *políticos religiosos*, que uma vez eleitos irão legislar e administrar bens públicos que afetam crentes e não crentes.

Aqui temos outra turbulência na relação entre Estado laico e religião. É legítimo o político-religioso representar exclusivamente os interesses da sua comunidade religiosa? Não é razoável exigir que o religioso abra mão das suas crenças religiosas para assumir um cargo político. Segundo Habermas,

(...) o Estado liberal que protege de igual modo todas as formas religiosas de vida, não pode obrigar os cidadãos religiosos a levarem a cabo, na esfera pública política, uma separação estrita entre argumentos religiosos e não-religiosos quando, aos olhos deles, esta tarefa pode constituir um ataque à sua identidade pessoal (HABERMAS, 2007, p.147).

No entanto, o Estado democrático, legitimado pela sociedade, pode exigir que os ocupantes de cargos políticos, inclusive, os religiosos, façam um uso público da razão em

suas argumentações políticas. Afinal de contas, no debate político público, os cidadãos participantes não necessitam conhecer¹ e muito menos concordar com os dogmas teológicos específicos de uma determinada religião. Esses dogmas são fundamentais para a comunidade particular que compartilha aquela determinada crença religiosa, mas eles não podem ser impostos como regra política geral para todas as diferentes comunidades religiosas e não-religiosas.

No uso público da razão, o discurso deverá ser orientado por uma racionalidade compreensível a todos e não apenas para os membros da comunidade do orador. De forma que todos, sem exceção, possam analisá-lo, criticá-lo e assumir uma tomada de posição lúcida e consciente. O político-religioso deverá assumir o compromisso de usar publicamente a razão, sob pena de se desqualificar para o jogo democrático e com isso, criar uma barreira para que suas ideias e posições sejam compreendidas e debatidas. Sem o uso público da razão, o político-religioso fere a própria democracia naquilo que ela tem de mais *sagrado*, o debate entre os pares.

O problema que se coloca é em que medida a separação entre Igreja e Estado, requerida pela Constituição Federal brasileira, influencia o alcance das verdades morais defendidas pelas tradições e comunidades religiosas na esfera pública política e na sociedade civil e, conseqüentemente, quais os efeitos dessa influência no papel das religiões na formação política da opinião e da vontade dos cidadãos de um Estado democrático de direito. Este problema se torna mais urgente na medida em que temos um aumento significativo de representantes de comunidades religiosas ocupando (democraticamente) cargos políticos eletivos.

O Estado democrático de direito não pode impedir que as comunidades religiosas participem ativamente da esfera pública política na atividade de formação política da opinião e da vontade dos cidadãos, bem como na atividade legislativa de formulação e aprovação de leis. No entanto, é função do Estado laico, bem como da sociedade democrática, garantir o uso público da razão na esfera política. Desta forma, políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a eles deveriam somente utilizar argumentos racionais nas discussões acerca de verdades morais na esfera pública.

Não temos ainda uma resposta bem fundamentada para as questões acima colocadas, mas entendemos que a *teoria discursiva da verdade* de Jürgen Habermas seria adequada para obtermos fundamentação racional para a ação política das comunidades religiosas em um Estado democrático de direito.

O mundo atual se caracteriza pela convivência em um mesmo espaço social de uma pluralidade de tradições religiosas distintas. Tal situação gera uma série de conflitos,

¹ É importante, certamente, conhecer as diferentes comunidades culturais-religiosas que compõem a nossa sociedade, pois assim será mais fácil exercermos a tolerância essencial para uma sociedade multicultural como as contemporâneas. Mas não é, de maneira nenhuma, um pré-requisito para o exercício da cidadania.

muitos deles violentos. A expressão *guerra santa* voltou a ser usada, algumas vezes de forma metafórica e outras vezes de forma literal. Se até a década de 1970, a palavra *terrorismo* estava estreitamente ligada ao confronto político entre direita e esquerda, a partir da década de 1980, o *terrorismo* passou a ser relacionado ao confronto entre religiões. Essa violência latente entre os praticantes de diferentes religiões precisa ser trabalhada para que ela não se manifeste. Trabalhada ao ponto de deixar de existir, mesmo que só de forma latente. E esse *trabalho* só pode ser feito através da via política. O debate político público é o local adequado em um Estado democrático de direito para a resolução de conflitos de forma não violenta. E efetivamente vemos, no mundo, com especial atenção, no Brasil, o aumento significativo de políticos membros de comunidades religiosas. Se para alguns pensadores, como *Carl Schmitt* (1888-1985), a participação política de religiosos não é problemática, para outros pensadores, como *John Rawls* (1921-2002), essa participação política deveria ser restrita por regras tão rígidas, que não seria mais possível identificar o político como religioso. *Jürgen Habermas* assume uma posição intermediária defendendo a participação política dos religiosos sem que eles tenham que perder a própria identidade, mas também se submetendo a regras restritivas, mas que são para todos os políticos e não apenas para os religiosos. Coerentemente com a sua *teoria discursiva da verdade*, Habermas defende a participação das diferentes comunidades religiosas em um diálogo aberto entre si mesmas, na busca de um consenso acerca de seus próprios limites de ação dentro da esfera pública política. Esse diálogo estaria aberto aos não crentes também.

Jürgen Habermas, nascido em Düsseldorf (Alemanha), em 1929 é um dos mais importantes filósofos políticos da contemporaneidade. Na questão da relação da religião com a esfera pública, Habermas estabelece um importante debate com outro filósofo fundamental para o pensamento político contemporâneo: John Rawls. Embora Habermas não concorde com Rawls em relação a interdição de representantes religiosos na esfera pública, eles concordam em pontos fundamentais para a compreensão da moderna sociedade democrática.

Ambos sustentam uma concepção pública de justiça, válida para as sociedades modernas, visando contemplar o pluralismo, isto é, construir uma teoria política que dê conta da pluralidade de convicções morais, concepções de bem, religiões etc., visando conciliar a autonomia individual e os interesses coletivos. Habermas se utiliza de uma razão pós-metafísica, enquanto Rawls, utiliza-se da razão política sem considerações metafísicas. Ambos operam com o caráter finito da razão, isto é, considerando o aspecto de falibilidade da razão. Este é o aspecto procedimental da razão que opera por construções de procedimentos de argumentação racional. Este caráter procedimental funciona a partir de mecanismos de representação (*device of representation*): em Rawls, é a posição original e, em Habermas, as condições ideais do discurso (SILVEIRA, 2001, p.42).

Em 2005, Habermas publicou um livro chamado *Entre Naturalismo e Religião* (*Zwischen Naturalismus und Religion*) com uma série de estudos elaborados nos anos anteriores em diferentes circunstâncias e por motivos diversos.

Não formam, por tal motivo, um conjunto sistemático. Mesmo assim, é possível descobrir, por trás das diferentes contribuições, a intenção de tratar dos desafios do naturalismo e da religião, que são complementares, bem como a insistência pós-metafísica no sentido de uma razão destrancendentalizada (HABERMAS, 2007, p.14).

No livro, Habermas discute o conflito entre as cosmovisões naturalistas (científicas) e religiosas, que dominam a vida cultural da atualidade. Nas palavras de Habermas, *duas tendências contrárias caracterizam a situação cultural da época atual – a proliferação de imagens de mundo naturalistas e a influência política crescente das ortodoxias religiosas* (HABERMAS, 2007, p.7).

O referencial de Habermas para analisar o confronto entre naturalismo e religião em um mundo caracterizado pelo pluralismo é a *teoria política do Estado democrático de direito*. Essa teoria, por sua vez, está alicerçada na *teoria da ação comunicativa*, na *teoria discursiva da verdade*, na *teoria procedimental do direito*. As três teorias são interdependentes e complementares e, poderíamos mesmo dizer que não se tratam de teorias diferentes. Para Habermas, a democracia é a melhor forma que conhecemos para conseguirmos conciliar interesses privados entre si e eles com os interesses públicos. A democracia permite a resolução pacífica e racional dos conflitos, na medida em que ela não depende exclusivamente do Estado, mas incentiva as pessoas a participarem da política (legitimação das leis) buscando assumirem as perspectivas uns dos outros. A democracia é intrinsecamente *inclusiva*. E

Inclusão não significa aqui confinamento dentro do próprio e fechamento diante do alheio. Antes, a “inclusão do outro” significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro – e querem continuar sendo estranhos (HABERMAS, 2002, p.8).

Assim, a relação entre crentes de tradições religiosas distintas, bem como entre crentes e não crentes deve acontecer em um ambiente democrático, no qual o Estado laico garanta a liberdade religiosa e as pessoas possam fazer a sua parte, encontrando-se e discutindo temas relevantes para a sociedade.

O direito fundamental da liberdade de consciência e de religião constitui a resposta política adequada aos desafios do pluralismo religioso. Isso permite desarmar, no contexto do trato social dos cidadãos, o potencial conflituoso que continua permeando, no nível cognitivo, as convicções existenciais de crentes, de não-crentes e de crentes de outras denominações. Para uma garantia simétrica da liberdade de religião, o caráter secular do Estado constitui uma condição necessária, porém, não suficiente. Tal função não pode ser preenchida pela benevolência desdenhosa de uma autoridade secularizada. As próprias partes envolvidas têm de chegar a um acordo sobre as fronteiras precárias que separam o direito positivo ao exercício da religião da liberdade negativa, segundo a qual, ninguém é obrigado a seguir a religião do outro (HABERMAS, 2007, p.136)

Habermas, de forma surpreendente para um filósofo vinculado à tradição iluminista, afirma que uma sociedade mais secular não será necessariamente mais de-

mocrática. As tradições religiosas possuem um grande potencial de mobilização comunitária que garante laços de solidariedade social mesmo onde o Estado não consegue atuar de forma eficaz. E onde o Estado é eficaz, a solidariedade inspirada em conceitos religiosos consegue dar um sentido mais forte de *comunidade* para os indivíduos estimulados pelo mercado a serem individualistas narcisistas.

Ao discutir a inserção da religião no debate político das sociedades democráticas, Habermas não poderia deixar de tematizar a questão da verdade, mais especificamente a questão da verdade moral. A *teoria discursiva da verdade* sustenta uma pretensão de universalidade e racionalidade para a verdade. Trata-se de uma concepção ampla de verdade, que suprime o abismo entre fatos e normas, entre questões de ser e de dever-ser. Podemos falar em afirmações verdadeiras e por analogia, também de normas “verdadeiras” (e, portanto, justas). Aliás, uma das grandes preocupações de Habermas é o nexo teoria e práxis e por isso a sua concepção de verdade não é apenas teórica, mas mantém um forte vínculo com a práxis cotidiana. Habermas não recorre a um conceito de verdade que esteja “fora” do mundo e da história. Não se trata de uma universalidade arrasadora do singular e do particular, mas de uma universalidade que se sustenta na unidade tênue de uma razão estruturada através da linguagem. A universalidade só é possível através de um **diálogo** autêntico.

Podemos dizer que a pretensão de Habermas é tornar os discursos mensuráveis mediante regras processuais capazes de permitir a formação de consensos racionalmente motivados, tanto em questões teóricas como em questões prático-morais.

O quadro de referência no qual Habermas vai pensar a verdade é o de uma teoria pragmática da linguagem. Ele interpreta a verdade como um pressuposto pragmático da comunicação dando mais importância para a noção de *pretensão de validade* do que para a noção de verdade *stricto sensu*. A pretensão de validade é intrinsecamente intersubjetiva, pois ela pressupõe a possibilidade do locutor justificar a pretensão levantada. Verdade é uma *pretensão de validade* que pode ser aceita ou não. O consenso serve de base para toda ação comunicativa. Ele pode ser desfeito ou abalado por qualquer participante do contexto comunicativo. Para isso, basta que ele problematize, de forma radical, a pretensão de validade levantada. Nenhuma pretensão de verdade está imune à crítica e à problematização.

Diante da problematização radical da pretensão de validade, os participantes da comunicação precisam restabelecer o consenso ou alcançar um novo consenso. Para isso eles precisam entrar na esfera do discurso, a fim de justificar ou refutar a pretensão de validade problematizada. O discurso é uma forma de comunicação *sui generis*. Ele é caracterizado pela argumentação, pela busca cooperativa do entendimento. No discurso a única força que deve prevalecer é a força não-violenta do melhor argumento.

A *teoria discursiva da verdade* recebeu muitas críticas de ser uma espécie de *idealismo lingüístico*, já que a verdade se confundiria com *justificabilidade racional discursiva*.

Já em 1999, com o livro *Verdade e Justificação (Wahrheit und Rechtfertigung)*, Habermas esclarece que verdade não se confunde com justificabilidade racional e defende um assim chamado *realismo fraco*, a existência de um *mundo objetivo* independente das legitimações linguísticas. Em *Entre naturalismo e religião*, ele volta ao tema, agora relacionando com a discussão acerca de verdades morais defendidas pelas diferentes tradições religiosas.

Em 19 de janeiro de 2004, a convite da *Academia Católica da Baviera*, em Munique, Habermas participou de um diálogo com o Cardeal Joseph Ratzinger, futuro Papa Bento XVI. Na ocasião Habermas partiu da seguinte questão: *será que o Estado liberal secularizado se alimenta de pressupostos normativos que ele próprio não é capaz de garantir?* (HABERMAS e RATZINGER, 2007a, p.23). Ou seja, a democracia liberal necessita de pressupostos normativos religiosos e metafísicos para se legitimar? A mesma questão é posta por *John Rawls*: qual é a capacidade de gerar legitimidade e entendimento mútuo que uma sociedade democrática secularizada possui? Rawls já pressupõe que não é necessário nenhuma *ajuda* das tradições religiosas para a legitimidade da democracia liberal. Segundo Habermas,

Nos últimos capítulos de *Uma teoria da justiça*, Rawls já havia investigado se uma sociedade instituída segundo princípios de justiça poderia estabilizar-se por si mesma, se ela poderia, por exemplo, encontrar por força própria os motivos funcionalmente necessários, à medida que socializasse seus cidadãos de forma correta (HABERMAS, 2002, p.74-75).

Rawls, na obra *Uma teoria da justiça*, apresenta uma teoria moral, segundo o construtivismo kantiano, capaz de ser *compreensiva* (abrangente) para os cidadãos, de tal forma que eles tenham a justiça distributiva como equidade como uma concepção de bem formadora da visão de mundo de uma sociedade bem ordenada. Posteriormente, no *Liberalismo Político*, Rawls substitui a teoria moral por uma teoria política, ou seja, um espaço público independente de uma concepção abrangente de bem. As questões de justiça básica, princípios constitucionais da sociedade bem ordenada, precisam ser resolvidas de forma *neutra* em relação às diversas concepções de bem que coexistem na sociedade. Só para exemplificar, tradições religiosas defendem concepções de bem determinadas. Assim, os cidadãos *razoáveis e racionais* deverão recorrer exclusivamente a uma *razão pública*, ou seja, acessíveis da mesma maneira a todos, para discutir suas questões políticas.

Una sociedad política, y ciertamente, cada agente razonable y racional, ya sea un individuo, una familia o una asociación, o incluso una confederación de sociedades políticas, tiene una manera de formular sus planes, de colocar sus finalidades en orden de prioridades y de tomar sus decisiones en concordancia con todo esto. La manera en que una sociedad política lo hace es también su razón, aunque en un sentido diferente: constituye un poder intelectual y moral, enraizado en las capacidades de sus integrantes humanos. No todas las razones son razones públicas, pues existen las razones no públicas de las Iglesias, universidades y de otras muchas asociaciones en la sociedad civil (RAWLS, 1995, p.204).

Para Rawls, todos os políticos deveriam utilizar uma razão pública e com isso o vocabulário religioso ficaria totalmente excluído da esfera pública política. Habermas concorda com o uso público da razão, mas não da forma restritiva defendida por Rawls.

A concepção do uso público da razão provocou posicionamentos críticos decididos. As objeções não se dirigem inicialmente contra as premissas liberais enquanto tal, mas contra uma determinação por demais estreita, secularista, do papel político da religião no quadro de uma ordem liberal. Mesmo assim, o dissenso parece atingir, no final das contas, a própria substância da ordem liberal. A mim me interessa a linha que separa pretensões ilegítimas do ponto de vista de um direito constitucional. Não obstante, não podemos confundir dois tipos de argumentos – não tão rigorosos – em prol de um papel político da religião, a saber, de um lado, os que são inconciliáveis com o caráter secular do Estado constitucional e, de outro lado, os que constituem objeções justificadas contra uma compreensão secularista da democracia e do Estado constitucional (HABERMAS, 2007, p.139-140).

Referências

- HABERMAS, Jürgen, RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização**. São Paulo: Ideias e Letras, 2007a.
- HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. **Verdad y Justificación**. Traducción Pere Fabra y Luis Díez. Madrid: Trotta, 2002.
- IBGE. **Censo Brasil 2010**. Disponível em www.ibge.gov.br
- LUCHI, João Pedro (org.). **religião em debate: II Simpósio de Filosofia da Religião da UFES**. Vitória (ES): Aquarius, 2011.
- MOREIRA, Luiz (org.). **Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia**. São Paulo: Landy, 2004.
- RAWLS, John. **Liberalismo político**. México: Fondo de cultura econômica, 1995.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 3ª Ed.. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- SCHMITT, Carl. **Teologia política**. São Paulo: Ed. Del Rey, 2008.
- SILVEIRA, Denis. *O liberalismo político em questão: confronto entre Habermas e Rawls*. **Filosofazer**. Passo Fundo, ano X, nº 19, p.41-66, 2001.
- SOUZA, José Carlos Aguiar de. **O projeto da modernidade**. Brasília: Liber livro Ed., 2005.
- SOUZA, José Crisóstomo de. **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: EdUNESP, 2005.
- WEBER, Max. **Fundamentos da sociologia**. Porto: Rés, 1983.

MESMO COM O SACRIFÍCIO DA PRÓPRIA VIDA: ASCENSÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA POLÍCIA MILITAR DE MINAS GERAIS

Cícero Nunes Moreira*

Resumo: *A Polícia Militar de Minas Gerais é uma instituição longeva que tem como marco fundacional o ano de 1775. Em seu percurso, a Milícia de Tiradentes atravessou todos os momentos da história do Brasil – Colônia, Império e República. Durante mais de dois séculos, a religião Católica forneceu a estrutura de legitimação e preservação da Instituição. A presença vigorosa e marcante do Padroado, as devoções, as irmandades, os ritos e símbolos promoveram a coesão interna e forneceram o cimento de uma identidade institucional ancorada na religião e no religioso com implicações no ethos e na práxis. O juramento, símbolo verbal e rito de iniciação e de manutenção, foi herdado de Portugal e praticado amplamente na Polícia Militar. No século XIX, era realizado com a mão sobre as Escrituras e em nome de Deus. Ao final do século XX, a promulgação da Constituição de 1988, aliada à militância de Direitos Humanos e ao crescimento dos evangélicos dentro da Instituição, provocou o fortalecimento da laicização, a perda de relevância da religião e a substituição do juramento – de esteio religioso – pelo compromisso – de base humanista. Essa comunicação tem como objetivo apresentar a evolução e a transição do juramento (religião) para o compromisso (direitos humanos).*

Palavras-chave: *Polícia Militar. Juramento. Compromisso. Catolicismo. Direitos Humanos.*

A Polícia Militar de Minas Gerais (PMMG) comemorou 238 anos de existência em 2013. Sua fundação como força pública data de 1775 quando da criação do Regimento Regular de Cavalaria de Minas, cujo destaque histórico é a pertença do alferes Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes. Em seu percurso se envolveu, de modo relevante, nos diversos movimentos sociais e políticos do estado e do país. Seu Regimento de Dragões¹ tem vinculação direta com a Inconfidência Mineira, em razão da participação do comandante

* Mestre em Ciências da Religião, Coronel QOR e Pastor. Especialista em Criminalidade e Segurança Pública. Especialista em Gestão Estratégica da Segurança Pública. Endereço eletrônico: cicero.nunes@terra.com.br

¹ A história da Polícia Militar de Minas Gerais teve início no século XVIII com a chegada dos Dragões em Vila Rica no ano 1719. As duas primeiras companhias de Dragões, segundo Cotta (2006) se formaram em virtude da carta régia de 09 de fevereiro de 1719, e seu efetivo era composto de portugueses. Foram a necessidade de imposição do poder da coroa portuguesa, a arrecadação de impostos, a escolta de ouro e diamantes e a necessidade do controle do território que motivaram o deslocamento da tropa de Dragões para Vila Rica.

do Regimento, do Alferes Tiradentes e de diversos soldados naquele movimento do século XVIII. As crônicas da Polícia Militar ressaltam a sua participação na Guerra do Paraguai e na Retirada da Laguna, nos combates ao cangaço no norte de Minas, na perseguição da Coluna Prestes, nas revoluções de 1930 e 1932, na participação do movimento de 1964 e no combate à guerrilha do Caparaó. A partir da década de 1980, principalmente em decorrência das mudanças promovidas pela Constituição de 1988, a PMMG se depara com os movimentos de direitos humanos que afetariam profundamente sua identidade e missão.

Essa pesquisa pretende discutir aspectos do processo de legitimação da Polícia Militar de Minas Gerais, especificamente no que diz respeito à utilização do juramento e do compromisso como símbolos verbais e ritos para entrar e se mover na Instituição. Enquanto o juramento se fundamenta mais em uma visão sagrada característica do *homo religiosus*, o compromisso se caracteriza como uma substituição do sagrado pelo profano, um aspecto da secularização institucional, característico do promotor de direitos humanos, dois aspectos da identidade da Polícia Militar.

Eliade (2008) ensina que o sagrado se manifesta de modo distinto das realidades naturais. O homem conhece o sagrado porque ele se manifesta como algo completamente diferente do profano. Para o autor, “a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano” (ELIADE, 2008, P. 17). Se para o homem moderno a manifestação do sagrado parece estranha, o homem das sociedades arcaicas (pré-moderno) vivia o praticamente no sagrado. De fato, para ele o sagrado significa a realidade por excelência e a oposição sagrado – profano é, na verdade, a oposição entre o real e o irreal. “O [...] sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história” (ELIADE, 2008, p. 20). Por essa razão, Eliade afirma que o homem das sociedades tradicionais é o *homo religiosus*. Ele não vive em um espaço e tempo homogêneos. Há diferenças qualitativas tanto no tempo, como no espaço, há espaço sagrado e espaço profano, há tempo sagrado e tempo profano. As festas, os ritos, os símbolos, as narrativas, as proclamações distinguem o sagrado e o profano, por isso são relevantes e distintas qualitativamente.

Para Berger (1985), a religião desempenha um papel destacado na construção do mundo e o homem, vivendo em um processo dialético, tanto produz a sociedade humana como é produto dela. É no interior da sociedade humana que ele se torna uma pessoa e estabelece objetivos e projetos. O homem, diz Berger, não pode existir fora da sociedade. Berger entende a religião como um empreendimento humano pelo qual o cosmo sagrado se estabelece. O sagrado é entendido com algo distinto do homem, mas que está relacionado com ele. Há rochas sagradas, instrumentos sagrados, vacas sagradas. Espaço, tempo, posições e palavras igualmente podem ser entendidas como sagradas. “O sagrado é apreendido com algo que ‘salta para fora’ das rotinas normais do dia a dia” (BERGER, 1985, p. 39).

O profano se apresenta como aquilo que não é sagrado, aquilo que não se manifesta ou “salta para fora”. De modo geral o cotidiano, o ordinário, é profano, mas acontecimentos ordinários podem adquirir nova significação e se tornarem sagrados. Além da

oposição do profano, o sagrado pode ter outra categoria oposta: o caos. De certo modo, o cosmos está continuamente ameaçado pelo caos e, por essa razão, deve enfrenta-lo. O cosmos sagrado inclui e, ao mesmo tempo, transcende o homem, ordena a realidade e funciona como um escudo contra o perigo do caos. Para Berger (1985), a cosmificação, historicamente considerada, tem tido um fundamento sagrado, ou seja, “parece provável que só através do sagrado foi possível ao homem conceber um cosmos em primeiro lugar” (BERGER, 1985, p. 40 e 41).

Uma vez que os mundos socialmente construídos são essencialmente precários e estão constantemente sob ameaça, diz Berger, impõe a necessidade de socialização e de controle social. Além disso, para ter estabilidade, toda a estrutura necessita de legitimação, isso é, “do saber socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social” (BERGER, 1985, p. 42). Legitimações são respostas que explicam e justificam os dispositivos institucionais. Para Berger, a religião, historicamente, é o instrumento, por excelência, de legitimação.

A religião legitima as instituições infundindo-lhes um status ontológico de validade suprema, isto é, situando-as num quadro de referência sagrado e cósmico. As construções históricas da atividade humana são olhadas de um ponto privilegiado que, na sua própria auto definição, transcende a história e o homem. Pode-se proceder a isto de diversas maneiras. Provavelmente a mais antiga forma dessa legitimação consista em conceber a ordem institucional como refletindo diretamente ou manifestando a estrutura divina do cosmos, isto é, conceber a relação entre a sociedade e o cosmos como uma relação entre o microcosmo e o macrocosmo. Tudo ‘aqui em baixo’ tem o seu análogo ‘lá em cima’. Participando da ordem institucional, os homens, ipso facto, participam do cosmos divino. (BERGER, 1985, p. 46)

Libânio (2002) discutindo a religião no início do milênio afirma que a modernidade destronou a religião de seu papel de referência fundamental para a sociedade. Era a religião a força integradora nas sociedades humanas. “O homem, como ser simbólico, tem necessidade de dar um sentido à vida em todas as dimensões. Constrói sistemas simbólicos religiosos como marco último e integrador da sociedade em que vive” (LIBÂNIO, 2002, p. 123). Para o autor, a modernidade atingiu precisamente os sistemas simbólicos religiosos, criando outros sistemas de significado de natureza secular. O objetivo é sepultar o antigo regime e substituir a tradição, o religioso, pelo secular, o sistema religioso pelo humano e, assim, instaurar uma nova ordem.

O juramento é um rito de iniciação na instituição militar de tradição muito antiga. No versículo 2, do capítulo 30 do livro de Números, Moisés instrui os chefes das tribos a respeito dos votos (juramentos) dizendo ser ordenação do Senhor que um homem, quando fizer um voto ou um juramento que o obrigar a algum compromisso, não poderá quebrar sua palavra, terá que cumprir o que disse. Uma vez que na pré-modernidade não há distinção entre sagrado e profano e se vive sob a direção da cristandade, é provável que os juramentos tenham inspiração Bíblica. Não há dúvidas, entretanto, de que ao procederem seu voto, em nome de Deus e com as mãos sobre os Santos Evangelhos, os militares o

façam com toda a reverência e devoção religiosa, empenhando sua palavra e suas armas ao serviço de Deus.

Ensina Bazán (2002), que o símbolo é uma entidade sensível e um suporte psíquico que manifesta um sentido não evidente. Pode ser um veículo material, verbal, gestual ou mental. O símbolo, que ao mesmo tempo encobre e revela, se difunde de variadas formas. Uma das formas de sustentação do símbolo por meio do relato é o mito.

O mito é o fundamento da palavra religiosa, relato epifânico e tradicional. Como narração que se apoia não no discurso racional, mas no relato que conta uma experiência primordial e está aureolado pelo prestígio que conserva a sucessão dos relatores qualificados, ilustra sobre a origem, o sentido último e a realidade dos fatos do mundo e da existência. Mas o mito é símbolo mítico, ou seja, vivência oculta do primordial que se desdobra por meio de um relato, e deste modo indissociável do rito e convivente em seu seio. (BAZÁN, 2002, p. 54).

Concordando com Bazán, Dupré citado por Maçaneiro (2011) afirma que os mitos são símbolos desdobrados de modo verbal. Para o autor, todo mito depende de uma exegese verbal e, assim como os símbolos, as narrativas mitológicas tem características sintéticas – oferecem visão do conjunto e são anteriores à conceituação racional. Segundo Maçaneiro (2011), os ritos servem para entrar, mover-se e sair do espaço sagrado e podem ser categorizados em ritos de iniciação (dão acesso aos conteúdos e vivências básicas), ritos de passagem (celebram o trânsito de não iniciado a iniciado. Podem também ser de iniciação, ao mesmo tempo), ritos de peregrinação (celebram o retorno ao lugar sagrado fundante) e ritos memoriais (celebram o acesso ao tempo e espaço sagrados).

Os mitos e símbolos para Maçaneiro (2011) tem como origem o cenário da manifestação do sagrado. O *homo religiosus* toma elementos presentes no cenário da manifestação do sagrado e os atribui novo significado.

O juramento mais antigo encontrado durante esta pesquisa é do ano de 1896 e consta do Regulamento geral para o serviço dos corpos do exército de Portugal. Em seu artigo 239 o regulamento estabelece o rito de realização do juramento para oficiais recém-promovidos e no artigo 240 para a recepção das Praças. Determina o regulamento que ao comando do coronel, o comandante de companhia introduz o neófito ao local da cerimônia onde todos estão em grande uniforme. Em seguida, o comandante ordenará que o promovido preste o juramento. O que se destaca no juramento é o seu caráter religioso. O oficial promovido jura pela sua fé e no Santo Nome de Deus, enquanto cingir sua espada: servir bem e com zelo, obedecer e fazer-se obedecer, debaixo da disciplina, respeitando e fazendo-se respeitar, defender a nação, defender o rei e a constituição. Como é de costume nos juramentos militares, o fecho do juramento impõe a dimensão heroica com o compromisso de, se necessário, verter o próprio sangue.

Qual pode ser a origem da assunção do compromisso de oferecer a própria vida no servir? O comprometimento expresso no juramento e mantido no compromisso é uma

atitude que se perde no tempo e pode nos remeter a dois lugares: o primeiro diz respeito ao Filho do homem que não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate de muitos (Mateus 20:28). Para os cristãos, não há maior amor do que esse, dar alguém a vida pelos seus amigos (João 15:13). Jesus é o bom pastor que dá a vida pelas ovelhas (João 10:11). A partir do exemplo de Jesus e da cristianização do ocidente, oferecer a vida em martírio ou em holocausto ganha relevância que será experimentada historicamente de variadas formas. Como não há distinção entre servir a Deus e ser soldado, oferecer a vida é um privilégio algumas vezes até buscado.

Enquanto esse estilo de vida cristão possa recuar historicamente ao terceiro século da nossa era por ocasião da cristianização do Império Romano ou um pouco mais, até a perseguição da Igreja Primitiva no primeiro século, o ideal da bela morte pode ter raízes em Homero (850 a.C.). O poeta retrata os heróis gregos que, para fugir do esquecimento, aspiravam a morte, como heróis, em combate para obterem a imortalidade através dos cantos dos poetas.

Segundo Vernant (2013), para os homens retratados na *Ilíada*, há um modo de morrer em combate, na flor da idade e que concede ao guerreiro o conjunto de qualidades, prestígios e valores desejado durante toda a vida pelos melhores. É a bela morte, *kalòs thánatos*, que dá renome ao guerreiro e o qualifica a ser cantado pelos aedos. A morte passa a ser, então, desejada e buscada como uma forma ideal de vida e, mais ainda, de obter a imortalidade.

Enquanto o oficial jura pela sua fé e no Santo nome de Deus, às praças é requerido um pouco mais. A solenidade do rito e a gravidade do momento não se resumem à proclamação, pois os mancebos, ao assentarem praça (ingressar na corporação) devem prestar juramento de fidelidade às bandeiras, colocando a mão direita sobre os Santos Evangelhos e repetindo palavras ditadas, jura, por sua fé e pelo Santo Nome de Deus. De igual modo, o fecho do juramento é feito com o voto de, se preciso, verter o próprio sangue.

Uma vez que o Império se sustentava no conceito da cristandade que implicava na forte ligação entre o império e a igreja, embora para a mentalidade pós-moderna possa parecer estranho, o juramento enquanto rito de iniciação ao exército ter um caráter religioso e sagrado está perfeitamente conformado com a mentalidade da época e, por essa razão, o regulamento determinava a confirmação do juramento na missa de domingo. O artigo 241 determina que o ato solene de ratificação do juramento será prestado no domingo, em grande uniforme, armado e portando bandeira e estandarte na parada geral para a missa na qual o capelão fará um sermão sobre a santidade do juramento e sua relação com os deveres sociais, militares e religiosos. Os movimentos de ordem unida determinados pelo regulamento de 1896 e realizados pelos militares que realizam o juramento são executados, ainda hoje da mesma forma: deslocamento do porta-bandeira e braço direito elevando na posição horizontal para repetir o voto.

Art. 241.º O ato solene de ratificação do juramento será prestado num dos domingos de cada mês, para o que o comandante ordenará que o corpo forme em parada geral para missa, de grande uniforme, armado e com a bandeira ou estandarte. A formatura nos corpos de artilharia ou cavalaria será a pé e sem as bocas de fogo nos primeiros.

§ 1.º O tenente coronel mandará que o ajudante faça a chamada das praças que têm de ratificar o juramento, as quais reunirão no ponto designado pelo comandante; o ajudante fará a leitura do regulamento disciplinar, na parte que diz respeito aos deveres dos militares; seguidamente o capelão fará uma breve prática sobre a santidade do juramento e suas relações com os deveres sociais, militares e religiosos.

§ 2.º Concluída a prática do capelão, o coronel, estando o regimento com armas perfiladas, determinará ao tenente coronel que faça prestar às praças a ratificação do juramento, para o que o porta-bandeira ou porta-estandarte se colocará defronte delas; as referidas praças elevam o braço direito até ficar na posição horizontal e para a frente e repetem em voz inteligível as palavras que seguem que são pronunciadas pelo tenente coronel: Ratifico publicamente o juramento que prestei ao assentar praça. (PORTUGAL, 1986, p. 1118-1119).

O Regulamento da Brigada Policial, promulgado mediante o Decreto n.º 1.352, de 27 de janeiro de 1901 é um regulamento republicano. Foi em 1893 que a Força Pública recebeu a denominação de Brigada Policial, como mostra Cotta (2006). Foi a Brigada Policial que veio transferida para Belo Horizonte por ocasião da mudança da Capital de Vila Rica para Belo Horizonte. Em seu artigo 244 o regulamento da Brigada estabelece que nenhum oficial ou praça se alistará sem prestar o juramento. Em seu parágrafo primeiro regula o juramento para os oficiais e no terceiro, para as praças de pret. Não há qualquer referência religiosa nos juramentos.

O oficial se compromete a conduzir sua conduta pelos princípios da moral, cumprir os deveres do posto e acatar seus superiores. Menciona o mandato da instituição e seu compromisso com a ordem pública e integridade da Pátria. Nota-se a ausência da dimensão heroica no juramento da Brigada realizado pelos oficiais. Diferentemente, as praças de pret se comprometem em sacrificar a própria vida, se necessário. Além disso, chama a atenção o voto de “venerar” os superiores hierárquicos, uma expressão religiosa para regular a relação entre subordinados e superiores.

Em 10 de junho de 1912 foi publicado o Decreto n.º 3.063, regulamento da Força Pública do Estado de Minas Gerais. Em seu artigo 27, o regulamento especifica o compromisso ou juramento. A designação dupla indica o afastamento do religioso e o indivíduo alistado recebe, após prestar o compromisso, um título impresso contendo seus dados e data do engajamento. O soldado da Força Pública se compromete pelos princípios da moral, a venerar seus superiores e ao sacrifício da própria vida.

Em 1927, ano da aprovação do Decreto n.º 7.712, o Brasil vive o regime da neocristandade que tem caráter militante e comportamento de cruzada. D. Leme, em aliança com Vargas, convoca o rebanho católico e investe na elite do país. Os soldados alista-

dos prestam compromisso ou juramento e recebem o título de alistamento. O compromisso ou juramento das praças é descrito no artigo 33 e o dos oficiais no artigo 66. Nas duas formas, os militares se comprometem em pautar suas condutas pelos princípios da moral e igualmente se comprometem na defesa do Estado e da Pátria com o sacrifício da própria vida. No juramento procedido pelos oficiais há indicação da manutenção da ordem enquanto mandato institucional.

Cavalcante (1936) registra no Manual de Instrução Militar o juramento prestado pelo soldado que, para o autor, deve ser um defensor da Pátria, bom mantenedor da ordem, garantidor e respeitador da liberdade dos cidadãos e da sociedade. Uma vez que se trata do ano de 1936, ou seja, bem anterior a Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948), as recomendação do oficial constante do manual, de certa forma, o qualificam como um precursor do movimento de Direitos Humanos na Polícia Militar de Minas Gerais, ao apresentar a identidade do soldado enquanto garantidor e respeitador da liberdade dos cidadãos e da sociedade. Seu juramento padroniza o formato e apresenta a estrutura do juramento que será utilizado por várias décadas na Polícia Militar.

A revista *O Alferes* (1965) registra o juramento realizado pela turma de aspirantes do ano. Extremamente sintético, mantém a dimensão heroica – sacrifício da própria vida – e insere a submissão ao Exército Brasileiro. O ano é 1965!

Na década de 1990, a Polícia Militar está envolvida em sua experiência de policiamento comunitário e inicia seu processo de abertura para a sociedade, mas essa abertura não tem qualquer influência nos ritos de iniciação. Também é nessa época que se intensificam as disputas no campo religioso com a presença de um evangelismo agressivo por parte dos protestantes que culmina com a decisão do comando-geral de extinguir a capelania. Por tudo isso, essa é a década em que se intensifica o sentimento laico e secularizante dos executivos da polícia. As resoluções editadas para padronizar o juramento na década de 1990 não apresentam grandes diferenças entre si e, quando o fazem, é para diferenciar a situação do militar – admissão ou promoção. A preservação da ordem pública é o aspecto do mandato institucional declarado no juramento.

O ano de 1997 será sempre lembrado pelas Polícias Brasileiras como o ano da greve. O movimento dos policiais se iniciou em Minas Gerais, em junho de 1997 e teve, além das motivações salariais, violações de direitos humanos e abusos nas relações de superiores e subordinados. Toda a década de 1990 foi também marcada por elevada militância de Direitos Humanos em todo o país com elevada pressão para mudanças na segurança pública e até extinção das polícias militares. A resolução n.º 3366, de 14 de abril de 1997, foi publicada antes da greve, mas dentro desse contexto de militância de direitos humanos e denúncias de violência policial e abusos. Por essa razão, mesmo antes do projeto desenvolvido pelo Ministério da Justiça e pela Cruz Vermelha, o compromisso adotado pela corporação como ritual de iniciação insere no mandato institucional, além da preservação da ordem pública, assegurar os direitos humanos e as garantias constitucionais.

A partir de 1998 a Polícia Militar inicia seu envolvimento com os Direitos Humanos. Trata-se de um projeto do Ministério de Justiça e do Comitê Internacional da Cruz Vermelha que tem por objetivo mudar divulgar aspectos teóricos e práticos dos Direitos Humanos com o claro objetivo de induzir mudanças nas Polícias Militares do Brasil. Em Minas Gerais, após a formação do primeiro oficial como multiplicador de Direitos Humanos em 1998, a corporação se envolveu de à semelhança de uma progressão geométrica, alcançando, nos primeiros quatro anos do projeto, quase 4 mil militares, cerca de 10% da Polícia Militar. Continuando suas atividades, a militância de Direitos Humanos da Polícia Militar, ou seja, seus promotores e multiplicadores de Direitos Humanos, atuando de maneira estratégica, modificaram os currículos dos cursos de formação e de treinamento, publicaram duas diretrizes, uma em 2004 e outra em 2010, estabeleceram os Direitos Humanos enquanto filosofia institucional referência para a definição do mapeamento de competências do perfil desejado para os profissionais de segurança pública, incluíram, ainda, os Direitos Humanos enquanto a base do planejamento estratégico institucional.

Um marco significativo de que os Direitos Humanos se transformaram na cosmo-visão institucional pode ser notado no compromisso – não mais juramento – publicado em 04 de setembro de 1009 e registrado na resolução n.º 4040. O compromisso, adotado como ritual de iniciação na instituição em seus diversos níveis, assume posicionamentos e enunciações claramente retirados da filosofia dos Direitos Humanos e seus diversos documentos. Assume e declara a identidade do entrante enquanto promotor da paz social que realiza seu mandato institucional assegurando a dignidade da pessoa humana, as liberdades e os direitos fundamentais; o destinatário dos serviços da Polícia é a sociedade em toda a sua diversidade. Também de modo inovador, os valores institucionais são enunciados no compromisso que, ainda, mantém a dimensão heroica.

Quadro 1 – Evolução dos juramentos na Polícia Militar de Minas Gerais, 1986-2009.

ANO	JURAMENTO
1986	<p>Art. 239.º [...] O comandante ordenará que o promovido preste o juramento seguinte: Eu, F. ..., que por decreto de ... de ... de ... , fui promovido a ... para o regimento de ... n.º ... , juro pela minha fé e no Santo Nome de Deus, que enquanto cingir a minha espada e pertencer à nobre oficialidade do exército português, hei de servir bem, com zelo e valor, obedecendo às ordens dos meus superiores, e fazendo-me obedecer e respeitar dos meus subordinados, debaixo dos preceitos da disciplina, respeitando, guardando e fazendo respeitar os direitos e deveres de cada um, e procurarei por todos os modos aumentar o esplendor do exército, defender a nação dos seus inimigos internos e externos, o Rei e a constituição política do país, vertendo para esse efeito, quando seja necessário, o meu sangue, como militar brioso e dedicado cidadão. E para firmeza de tudo, assim o juro na presença dos oficiais deste regimento. (PORTUGAL, 1896, p. 1118).</p> <p>Art. 240.º Todos os mancebos, no ato de assentar praça, devem prestar o juramento de fidelidade às bandeiras, colocando a mão direita sobre os Santos Evangelhos, proferindo em voz alta as palavras que seguem e que lhes serão ditadas: Juro, pela minha fé e no santo nome de Deus, servir bem e fielmente enquanto alistado nas fileiras do exército português; obedecer com prontidão às ordens dos meus superiores concernentes ao serviço; em caso algum abandonar o meu chefe ainda que nas ocasiões mais perigosas; e pela pátria, pelo Rei e pela constituição política do país, verterei o meu sangue, se for preciso, com valor e brio, defendendo-os dos inimigos internos e externos. Assim o juro. (PORTUGAL, 1986, p. 1118)</p> <p>Art. 241.º O ato solene de ratificação do juramento será prestado num dos domingos de cada mês, para o que o comandante ordenará que o corpo forme em parada geral para missa, de grande uniforme, armado e com a bandeira ou estandarte. A formatura nos corpos de artilharia ou cavalaria será a pé e sem as bocas de fogo nos primeiros.</p> <p>§ 1.º O tenente coronel mandará que o ajudante faça a chamada das praças que têm de ratificar o juramento, as quais reunirão no ponto designado pelo comandante; o ajudante fará a leitura do regulamento disciplinar, na parte que diz respeito aos deveres dos militares; seguidamente o capelão fará uma breve prática sobre a santidade do juramento e suas relações com os deveres sociais, militares e religiosos.</p> <p>§ 2.º Concluída a prática do capelão, o coronel, estando o regimento com armas perfiladas, determinará ao tenente coronel que faça prestar às praças a ratificação do juramento, para o que o porta-bandeira ou porta-estandarte se colocará defronte delas; as referidas praças elevam o braço direito até ficar na posição horizontal e para a frente e repetem em voz inteligível as palavras que seguem que são pronunciadas pelo tenente coronel: Ratifico publicamente o juramento que prestei ao assentar praça. (PORTUGAL, 1986, p. 1118-1119).</p>
1901	<p>Art. 244. Nenhum oficial e praça se alistará nos batalhões da Brigada Policial sem prestar o devido juramento que consistirá nas seguintes fórmulas:</p> <p>§ 1.º Para oficiais: 'Prometo solenemente honrar a força de Polícia do Estado de Minas Gerais a cujas fileiras venho a pertencer, pautando a minha conduta pelos seus princípios da moral, cumprindo bem e fielmente os deveres inerentes ao meu posto, assim como os regulamentos em vigor, acatando meus superiores, não ofendendo meus subordinados e esforçando-me pela manutenção da ordem pública e integridade da Pátria, das instituições políticas atuais e dos créditos da Brigada Policial'.</p> <p>§ 2.º O comandante geral prestará este juramento nas mãos do Presidente do Estado, os comandantes de batalhão perante o comandante geral, e os demais nas mãos dos comandantes de batalhões.</p> <p>§ 3.º Para as praças de pret: 'Alistando-me no batalhão da Brigada Policial de Minas Gerais, comprometo-me a respeitar e venerar os meus superiores, a estimar os meus camaradas e tratar com bondade os que venham a ser inferiores meus, a cumprir rigorosamente as obrigações do respectivo regulamento, assim como as ordens do superior ou autoridade competente, e votar-me inteiramente ao serviço do Estado, sacrificando até a própria vida se necessário for'. (MINAS GERAIS, 1901, p. 41-42).</p>
1912	<p>Alistando-me soldado da Força Pública deste Estado, comprometo-me a pautar minha conduta pelos seus princípios da moral, a respeitar e venerar os meus superiores, a estimar os meus companheiros de armas e tratar com bondade os que venham a ser meus subordinados, a cumprir rigorosamente as ordens das autoridades competentes, e votar-me inteiramente ao serviço do Estado e da Pátria, cujas instituições, integridade e honra defenderei até com o sacrifício da própria vida. (MINAS GERAIS, 1912, p. 12).</p>
1927	<p>O compromisso ou juramento terá a seguinte forma: 'Alistando-me soldado da Força Pública deste</p>

Referências

- BAZÁN, Francisco Garcia. Aspectos incomuns do sagrado. São Paulo: Paulus, 2002.
- BERGER, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. Organização Luiz Roberto Benedetti; tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985. 7ª Edição, 2011.
- CAVALCANTE, Santos Ferreira. Manual de Instrução Militar. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1936.
- COMITÊ INTERNACIONAL DA CRUZ VERMELHA. Programa de Integração das Normas do Direito Internacional dos Direitos Humanos e Princípios Humanitários aplicáveis à Função Policial. Disponível em: <<http://www.icrc.org/por/resources/documents/feature/brazil-feature-190609.htm>>. Acesso em: 04 dez. 2012.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- LIBÂNIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- MAÇANEIRO, Marcial. *O labirinto sagrado: ensaios sobre religião, psique e cultura*. São Paulo: Paulus, 2011
- MINAS GERAIS. Polícia Militar. *O Alferes: órgão de divulgação do Departamento de Instrução da Polícia Militar de Minas Gerais*. Belo Horizonte, Ano 1, out. 1965.
- _____. *Decreto n. 3.603, de 10 de junho de 1912*. Regulamento da Força Pública do Estado de Minas Gerais. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1912.
- _____. *Decreto n. 7.712 de 16 jun. 1927*. Aprova o Regulamento da Força Pública. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1927.
- _____. *Resolução n. 3117, de 28 de novembro de 1994*. Modifica, por acréscimo, a Resolução 3024, de 07 de janeiro de 1994, que modifica o Manual de Recrutamento, Seleção e Formação de Soldado – MARESELFO – e dá outras providências. Disponível em: <www.intranetpm.mg.gov.br/ementário>. Acesso em: 01 mar. 2012.
- _____. *Resolução n. 3366, de 14 de abril de 1997*. Dispõe sobre os compromissos a serem prestados pelos formandos em cursos da Polícia Militar. Disponível em: <www.intranetpm.mg.gov.br/ementário>. Acesso em: 05 jan. 2013.
- _____. *Resolução n. 4040, de 04 de setembro de 2009*. Dispõe sobre o compromisso a ser prestado pelos formandos em cursos da Polícia Militar. Disponível em: <www.intranetpm.mg.gov.br/ementário>. Acesso em: 01 mar. 2012.
- _____. Sistema de gestão estratégica para resultados da Polícia Militar. *Diretriz n. 001/2010 – CG*. Organiza e disciplina a metodologia de gestão para resultados na PMMG. Belo Horizonte: PMMG, 2010.
- _____. *Diretriz n. 002/2012 – CG*. Organiza e disciplina a metodologia de gestão para resultados na PMMG. Belo Horizonte: PMMG, 2010.
- _____. Força Pública do Estado de Minas Gerais. *Boletim nº 36, de 23 abr. 1936*. Belo Horizonte: FPMG, 1936.
- _____. Comando-Geral. *Diretriz para Produção de Serviços de Segurança Pública n. 3.01.05/2010-CG*: regula a atuação da Polícia Militar de Minas Gerais segundo a filosofia dos Direitos Humanos. Belo Horizonte: PMMG – Comando-Geral, 2010.

_____. *Plano estratégico 2004-2007*. Belo Horizonte: PMMG, 2003.

MOREIRA, Cícero Nunes. *Impacto do treinamento de Direitos Humanos no cotidiano dos policiais militares*. 2003. Monografia (conclusão do curso) – Universidade Federal de Minas Gerais, Centro de Estudos de Criminalidade e Segurança Pública, Belo Horizonte.

PORTUGAL. *Regulamento geral para o serviço dos corpos do exército*. In: **Coleção oficial das leis. Legislação e ordens do governo de execução permanente pertencentes ao ano de 1896**. Lisboa: Diário do Porto, 1896. p. 1091-1126. Lisboa: Diário do Porto, 1896. p. 1091-1126. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books>>. Acesso em: 11 set. 2012.

SANTOS, Antônio Norberto dos. *Policiamento: manual de instrução policial básica*. Belo Horizonte: PMMG, 1962.

SOUZA, Renato Vieira de. *Do exército estadual à polícia de resultados: crise e mudança de paradigmas na produção doutrinária da Polícia Militar de Minas Gerais (1969-2002)*. 2003. 322 f. Dissertação (Mestrado) – Fundação João Pinheiro, Escola de Governo, Belo Horizonte.

VERNANT, Jean-Pierre. *A bela morte e o cadáver ultrajado*. Disponível em: <http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/publicacoes/Discurso/Artigos/D9/D09_A_bela_morte.pdf>. Acesso em: 02 maio 2013.

INTOLERÂNCIA À DIVERSIDADE: A NECESSIDADE DO RECONHECIMENTO, CONSENSO E DIÁLOGO COMO FONTES DE UMA NOVA CONSCIÊNCIA SOCIAL, A PARTIR DA PROPOSTA DE LIMA VAZ*

Raquel Ferreira de Souza**

Resumo: Nos últimos tempos, temas como intolerância à homossexualidade, à diversidade étnica, cultural e religiosa têm ocupado desde os debates populares até os filosóficos, além de telejornais do Brasil e do mundo, em decorrência das novas legislações dos países e do crescimento de casos de intolerâncias variadas. Assim, o objetivo deste trabalho é desenvolver um debate acerca da abertura de um espaço legal (ethos objetivo) que dê conta das diferenças, advindas não só do processo histórico de laicização da sociedade, mas também das novas necessidades que as sociedades têm apresentado. O que se coloca em questão é o despreparo e a falta de consciência social e religiosa quanto aos temas colocados e se, de fato, a criação e o fortalecimento de leis que protejam esses grupos é o bastante, para que haja tolerância e respeito entre os indivíduos. Além disso, pretende-se apontar um caminho para a solução de tais conflitos, através de princípios como o consenso, o reconhecimento e o diálogo entre indivíduos e grupos, a partir da proposta de Lima Vaz. Para tanto, usar-se-á obras filosóficas pertinentes ao problema que se coloca, além de um recorte das principais leis brasileiras atendem a essa questão. Ressaltamos que não é nosso objetivo o esgotamento do tema, e sim colocá-lo à luz do debate filosófico e teológico.

Palavras-chaves: Intolerância. Consenso. Reconhecimento. Diálogo. Lima Vaz.

Introdução

A filosofia deve mostrar-se capaz de dar razão do devir da cultura e de compreender os seus problemas no âmbito do pensamento racional. (Lima Vaz)

Foi pra diferenciar
Que Deus criou a diferença
Que irá nos aproximar

* Constam partes do 1º capítulo da minha dissertação de mestrado (não publicada) somada a estudos e reflexões sobre a temática da intolerância à diversidade, a saber: SOUZA, R. F. **O ethos entre permanência e mudança:** um estudo sobre o aspecto dual do *ethos* a partir da proposta de Lima Vaz. Dissertação de mestrado. FAJE, 2011.

** Mestre em Filosofia - Área de pesquisa: Ética; professora da FEAMIG (Faculdade de Engenharia de Minas Gerais). E-mail: professoraraquelsouza@yahoo.com.br.

Intuir o que ele pensa
Se cada ser é só um
E cada um com sua crença
Tudo é raro, nada é comum
Diversidade é a sentença [...] (Lenine)

Os povos sempre tiveram reações diversas às diferenças que percebiam entre si e os demais com quem tinham contato. As histórias e lendas, sendo formas de educação para a tradição de cada grupo, sempre disseram mais do que destoava da própria cultura do que sobre aquilo que era semelhante entre os grupos. Isso gerava, em alguns, medo e distanciamento; e em outros, curiosidade pelo novo.

Diversidade não é anormalidade, é, pois, variedade, multiplicidade, heterogeneidade, diferença. Na sociedade atual, muito se tem falado sobre diversidade e diferença, entretanto, infelizmente, o motivo de tal chamariz encontra-se nos vários casos de intolerância à diferença veiculados todos os dias nas mídias. Intolerância religiosa, sexual, cultural, social, entre outras, têm feito parte dos debates populares massivamente e bem pouco, dos debates filosóficos, o que é preocupante.

Num passado não muito distante, atrocidades foram vividas em decorrência da intolerância à diferença. Isso porque as explicações sobre a diversidade humana buscaram ressaltar somente os aspectos negativos dos “outros”, daqueles que eram “diferentes”. Os parâmetros de comparação eram variados, como características físicas, sociais, culturais, econômicas, religiosas, outras.

No ápice do absurdo, chegou-se a dizer que aqueles que eram diferentes não eram seres humanos. E assim, os povos postos à margem em decorrência de suas diferenças, historicamente “pagaram a conta”, sendo escravizados, tratados como estrangeiros, como animais, como “seres sem alma”, ou ainda, sendo varridos do Planeta, como é o caso de algumas tribos indígenas.

No Brasil, o problema se mostra mais grave, uma vez que a intolerância muitas vezes ocorre de forma velada. O brasileiro normalmente não assume seus preconceitos, coberto por uma capa de nação sem preconceitos que nasceu da diversidade. É importante e necessário que o Brasil assumira sua posição acerca da diversidade, a fim de criar mecanismos eficientes de diminuição e/ou erradicação da intolerância, não somente através de leis e políticas públicas de inclusão, mas, sobretudo, de uma educação ética sólida, pautada no reconhecimento, no consenso e no diálogo.

1. A ordenação do *ethos*

Como se sabe, o homem é um ser social e, como tal, tende a se relacionar com seus semelhantes, buscando se agrupar. Esses agrupamentos, normalmente, acontecem

a partir das semelhanças entre os indivíduos; semelhanças como: hábitos, costumes, religião, visão de mundo, educação etc.

No entanto, o fato de as pessoas buscarem estabelecer laços com outras que sejam semelhantes, não as dá o direito de desprezarem as diferenças e agirem com intolerância.

A intolerância deve ser entendida como repugnância, intransigência ou falta de compreensão daqueles que possuem diferentes opiniões ou orientações de vida. É importante dizer que não aceitar determinada posição ou orientação de vida não é ser intolerante. Ser intolerante é expressar essa inaceitação, a partir de ações ofensivas que tendam a diminuir a pessoa diferente, sob qualquer ponto de vista, seja social, religioso, moral, jurídico, outros.

Todo povo possui seu *ethos* (morada do homem), que não é “dado” de forma pronta e acabada, deve ser construído e organizado pelo próprio homem, através do seu agir, que se “fixará em hábitos, costumes, normas, interditos, valores e ações” (VAZ, 2000, p.13), e isto em seu próprio tempo. Todo e qualquer ser humano sofre influências daquilo que ocorre em seu tempo. Por ser histórico, está submerso no tempo e no espaço em que vive. Logo, costumes, leis e normas que foram adequados no passado, podem não ser na atualidade.

O espaço do *ethos* é construído racionalmente, sendo que é nele que o ser humano torna-se compreensão e expressão, na busca contínua pelo Bem (dever-ser), o que se justifica por ele ser *um ser no mundo, no tempo e na história*, de forma que, compreende sua fragilidade e tem consciência de sua finitude.

“A possibilidade de agir de acordo com o *ethos* e de avaliar o êxito da ação reside na forma de *razão* imanente ao próprio agir, que a tradição aristotélica denominou justamente *Razão Prática*. A Razão prática é, portanto, um dos *usos* fundamentais da razão que deve ser dito *universal* seja enquanto racional ou predicado do ser humano definido como possuidor do Logos, seja enquanto homólogo ao fenômeno universal do *ethos*.” (VAZ, 2000, p.26)

O *ethos* objetivo já está dado em cada sociedade e cultura, em sua forma social; o que não significa que seja estático; que não possa ser mudado ou repensado. Tal pode ser entendido como os costumes de uma cultura e os seus valores, enquanto orientação do agir humano. Essa orientação é de extrema importância, pois norteia o agir dos novos membros sociais, o que definitivamente não os impede de questionar o mesmo. Sendo, pois, possível reestruturá-lo continuamente na concretude da vida.

É importante ressaltar que a ação de afastar o que se julga “diferente” ou diverso é algo que também foi construído historicamente e que, da mesma forma, deve ser mudado também na história. Essa mudança pode ocorrer de duas formas, a saber: pela consciência dos indivíduos, que a partir de um movimento de autorreflexão percebem suas ações de

intolerância como erradas ou antiéticas e resolvem agir de forma diferente ou; pela forma da lei, que em sua rigidez, normatiza a ação dos membros da comunidade no sentido do respeito às minorias e à diversidade, resguardando seus direitos e os colocando em prática.

2. A estrutura dual do *ethos*

Em sua estrutura *dual*, o *ethos* se apresenta como subjetivo-objetivo e individual-social. Subjetivo compreendendo o sujeito da ação, em sua particularidade, seu poder de escolha; e objetivo, a ação propriamente, não somente como isolada, mas também a ação ordenada a partir de um conjunto de normas que se ocupam de organizar determinada comunidade.

Logo, quando pensado como “costumes de um grupo social, suas normas, leis e regras de conduta terá caráter social” (VAZ, 2000, p. 38), fornecerá valores e irá traçar finalidades à vida humana, respondendo à pergunta essencial “como devemos viver?”, sempre suscitada pela razão humana. Isso porque deverá compreender um grupo de indivíduos e mantê-lo em harmonia, dando a ele subsídio para a vida coletiva, determinando seus valores morais, dando sustentação e orientação ao seu agir, devendo esses serem observados por todos os participantes do grupo, de forma contínua. Nesse sentido, corresponde ao polo social e objetivo do *ethos*.

No entanto, se pensado enquanto comportamento dos indivíduos e suas características particulares (modo de ser/modo de vida), sejam ações individuais ou contínuas durante a vida dos mesmos, terá caráter individual, que trará em si as categorias de consciência moral, liberdade, decisão, escolha e responsabilidade. Assim, corresponderá ao polo subjetivo e individual do *ethos*.

O reconhecimento da dualidade estrutural do *ethos* pressupõe a percepção de que o *ethos* “não se define, com efeito, em oposição ao tempo ou à duração como o estático oposto ao dinâmico” (VAZ, 1988, p. 21). Dessa forma, a sociedade, através do agir de seus indivíduos, seria, em um só momento, negação e continuação. O que se justifica porque o *ethos*, em sua dupla polaridade, apresenta um movimento de contraposição e complementação, que ocorre simultaneamente, nas formas universal e singular, ou ainda, na forma do “dever-ser” contido na essência das normas e do “ser”, naquilo que é vivido individualmente pelo sujeito. Assim, “a tradicionalidade do *ethos* não deve ser pensada em oposição à liberdade e à autonomia do agente ético”. (VAZ, 1988, p. 21)

Essa polaridade se funda na relação dialética existente entre “sociedade” e “indivíduo”. Sociedade deve ser entendida não somente através da ideia de conjunto de indivíduos, que conscientemente estabelecem relações entre si, mas também como meio humano, em que os indivíduos se integram, se organizam e criam hierarquias e normatividades que agirão sobre eles.

Dessa forma, o *ethos* é responsável, em certa medida, pela transmissão da normatividade *de indivíduo para indivíduo* de um determinado grupo social. Ainda que

essa normatividade traga em si a intencionalidade do melhor agir, se as pessoas começarem a agir sem compreender as razões e as finalidades de seu próprio agir, com o passar do tempo, poderá ocorrer de determinada cultura ou povo deixar de perseguir o bem e a justiça em suas ações, em decorrência de seus interesses individuais e particulares.

3. Intolerância e dignidade humana: alguns aspectos legais

A Declaração dos Direitos Humanos, cujo texto orientou variadas constituições do Ocidente, em seu Art. 2º apresenta:

Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição. (ONU, 1948)

A supracitada declaração quando traz as palavras “sem distinção de ...” já pressupõe que sua orientação e aplicação levará em conta a igualdade entre os indivíduos, seja do ponto de vista individual, social, étnico, religioso, jurídico ou político, ou seja, trata-se do respeito à dignidade humana.

O objeto da dignidade humana não se trata somente da pessoa abstrata, que exerce o papel de sujeito jurídico possuidor de direitos e deveres como qualquer outro indivíduo; trata-se do indivíduo concreto que se autorrepresenta como parceiro da interação social, membro da comunidade. (BECCHI, 2013). Mais do que um animal “racional ou moral”, o homem é um ser de necessidades e por esse motivo, é importante criar condições para que a dignidade se desenvolva (BECCHI, 2013, p.32).

Criar condições de desenvolvimento da dignidade significa pensar as necessidades não só da sociedade como um todo, mas também das minorias, sejam elas crianças, mulheres, anciãos, homossexuais, negros, miseráveis, pessoas que vivem em situações degradantes, outros. Ou seja, pessoas que, de alguma maneira, são desrespeitadas pela sociedade. nesse sentido, a falta de respeito é lesiva à dignidade humana, uma vez que a pessoa desrespeitada é violentada em sua representação pública e individual.

Como o problema da intolerância não é particular; é compartilhado mundialmente, as nações têm buscado continuamente a criação de caminhos para diminuir e/ou erradicar esse tipo de comportamento individual e social, a partir de mecanismos legais e políticos que compreendam as necessidades dessas minorias.

No Brasil, existem leis que protegem alguns grupos considerados minorias da intolerância, mas infelizmente não se mostram fortalecidas em sua aplicação.

É importante dizer que a prática da intolerância e da discriminação das minorias se estende a vários crimes, como: racismo, preconceito, injúria etc. Entretanto, quando aplicadas as penas, em sua maioria, se mostram apenas simbólicas, não respondendo de forma concreta ao apelo da sociedade.

Corroborando tal preocupação, a Constituição de 1988, já em seu preâmbulo, traz as seguintes palavras:

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias [...]. (BRASIL, 1988)

O mesmo texto, em seu Art. 3º, Inciso IV, traz como um dos objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”. Claramente, percebe-se que a matéria dos dois textos citados da Constituição é a mesma, a saber: assegurar que todos sem distinção sejam tratados e assistidos pela lei e pelo Estado como iguais.

Buscando atender à demanda das necessidades de alguns grupos, no Brasil, foram criados outros mecanismos de coibição e/ou erradicação de toda forma de discriminação e intolerância, tais como: Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei 8.069, de 13 de julho de 1990), Estatuto do Idoso (Lei 10.741, de 1º de outubro de 2003), Lei Maria da Penha (Lei 11.340, de 7 de agosto de 2006), várias leis de acessibilidade etc.

Ainda assim, há muito que fazer, pois há inúmeros grupos minoritários que não são resguardados com leis especiais, o que dificulta que as pessoas discriminadas busquem a justiça, por julgarem não ser atendidas.

É sabido que, dificilmente, tais leis resolveriam os problemas da discriminação e da intolerância à diversidade, mas é inegável que se mostram como um caminho objetivo legítimo para trabalhar e educar a consciência coletiva para o novo no Brasil, que não é nem melhor, nem pior.

Como é de se esperar, não só no Brasil, mas no mundo, as necessidades surgem sempre muito antes das leis (*ethos* objetivo), em decorrência da dinamicidade do mundo da vida. Desta forma, é importante e necessária aos indivíduos a percepção de si e do outro e, acima de tudo, o reconhecimento do outro como um “outro eu”, para que haja entre os povos e entre os membros dos grupos uma convivência consensual, respeitosa e harmoniosa.

4. Reconhecimento, consenso e diálogo: categoria da intersubjetividade

A relação do encontro com o *outro*, conforme Lima Vaz (2000, p. 69), é estruturalmente recíproca, fundada no reconhecimento, isto é, numa relação inter-humana, que pressupõe um movimento de troca entre o Eu e o Outro. Nesse sentido, o Eu acolhe o Outro como Outro Eu (VAZ, 2000, p. 70-72).

A intersubjetividade aplicada à matéria do agir que persegue o Bem deve ser pensada no âmbito da universalidade da razão prática, em que “o encontro com o outro tenha

lugar segundo as formas universais do reconhecimento e do consenso” Assim, “reconhecer a aparição do *outro* no horizonte universal do Bem e consentir encontrá-lo em sua natureza de outro Eu, eis o primeiro passo para a explicitação conceptual da estrutura intersubjetiva do agir ético”. (VAZ, 2000, p. 71)

Nesse sentido, o reconhecimento e o consenso tornam-se um acolhimento do *outro*, o que segundo Lima Vaz, trata-se de uma abertura de um novo espaço intencional, de forma que o agir voltado para o Bem não se encerra no interior do *Eu*, mas no encontro com o *outro*, sendo, pois, uma relação essencial.

O filósofo chama atenção ao problema do reconhecimento ou do conhecimento do *outro* como *outro Eu*, que não é novo e tem ocupado variados estudos de Filosofia Moderna e Contemporânea. O mesmo somente poderá ser resolvido através de um profundo trabalho de educação ética. Essa educação ética pode ser construída através de um movimento de consciência dos indivíduos, pensando e julgando seu agir, sob o ponto de vista individual e coletivo; ou ainda, pela forma da lei, que exige dos membros da comunidade uma conduta diferenciada, explicitando as razões para a exigência dessa forma de comportamento, por meio de uma objetivação social.

Quando há o reconhecimento e o consenso entre indivíduos e povos, tratados sob a luz da razão prática, tem-se uma comunidade ética.

Uma vez reconhecido o outro horizonte do Bem, a inclinação da vontade segue necessariamente ao reconhecimento para consentir na comunidade entre o Eu e o Outro sob o signo da bondade. Por outro lado, sabemos que do ponto de vista ético, a adesão da vontade ao Bem é, exatamente, a definição da liberdade. (VAZ, 2000, p. 75)

Assim, no movimento do encontro com o *outro*, reconhecimento e consenso, a linguagem é o mecanismo viabilizador da troca ou reciprocidade. Nesse sentido, a abertura para o diálogo se torna essencial na construção de uma nova consciência coletiva, que seja corpo, ao mesmo tempo simbólico e histórico da comunidade.

5. A necessidade de um agir global que atenda à dignidade humana

Como visto, a questão da intolerância é um problema mundial e, nesse sentido, é importante voltar a discussão para a necessidade de se pensar uma conduta mundial que respeite a dignidade humana acima de tudo.

Nesse ponto, cai-se em um debate filosófico antigo e sem respostas definitivas que é a necessidade de se pensar uma ética universal, que compreenda as questões da pessoa humana, antes das questões culturais, sociais, religiosas etc.

Pensar um reconhecimento global mostra-se bastante difícil, porque o número de povos, culturas e seus respectivos valores é imenso. Para que tal fosse possível, seria necessário buscar na cultura e nos costumes desses povos a matéria-prima para tal, já que, como vimos, o conteúdo do agir é extraído no *ethos*. Mesmo assim, surgiriam novos

conflitos, como por exemplo, as diferenças das crenças e valores, as necessidades e construções políticas diversas, as necessidades e os interesses próprios de cada comunidade¹, porque todas as culturas têm algo a oferecer a um pensamento global.

Isto porque o objeto do agir é uma realidade que se apresenta à experiência com a mesma evidência inquestionável com que se apresentam os seres à natureza. Realidade humana por excelência, histórica, social e individual. (VAZ, 1999, p. 17)

Devido a toda complexidade e peculiaridade que envolve cada comunidade, fica cada vez mais distante o alcance de um bem agir global, que abarque as necessidades da humanidade, mas também que respeite as particularidades dos povos e dos indivíduos.

Lima Vaz, preocupado com o seu tempo, aponta a necessidade de uma consciência social e política nas nações para sanar o problema do reconhecimento do outro. Ao lado das tentativas de definir uma identidade ética para a imensa sociedade mundial, a história contemporânea vê manifestarem-se, em escala mundial, exigências de natureza eminentemente ética, como o efetivo respeito dos direitos humanos, a primazia do diálogo e da paz sobre os conflitos de valores considerados universais.

A possível solução para o problema da identidade ética da sociedade mundial, fundada numa consciência moral social, passa pela aceitação da sociedade como uma comunidade ética, onde leis e normas públicas, e não como leis particulares, em todas as esferas do agir individual.

A solidariedade ética que une os indivíduos numa relação recíproca de reconhecimento e consenso tem lugar na consciência moral social, que ocorre na dimensão interrelacional dos homens, em que um reconhece o outro como igual e, assim, passa a respeitá-lo. (VAZ, 1999, p. 90-2)

Inegavelmente, todo agir traz em si a pretensão da universalização. Nesse sentido, o processo de construção de uma conduta universal deveria partir daquilo que é compartilhado pela humanidade, em sua dignidade, sem, todavia, ignorar as particularidades e identidades dos vários povos e gentes que a compõe.

Uma saída para o impasse seria o respeito consciente aos direitos humanos entre os povos e dentro das comunidades, o que só se mostra possível a partir de uma profunda educação para o reconhecimento do *Outro* como *outro Eu* e pelo contínuo exercício do diálogo como fonte de solução de conflitos.

Considerações finais

A permanência do *ethos* só se dá a partir de sua história, já que “o *ethos* não é uma grandeza cultural imóvel no tempo, mas, como a própria cultura, da qual é a dimensão

¹Assim como indica Chacon: “todas as raças, todos os séculos, todos os centros de cultura, têm sua parte a fornecer: ex toto mundo totus mundus eligitur, circumdata varietate”. (Chacon, 2002, p. 246.)

normativa e prescritiva, revelando, pois, surpreendente dinamismo de crescimento, adaptação e recriação dos seus valores, quando ocorrem os chamados “conflitos éticos”, em geral, gerando um desfecho de invenção de uma nova forma ética de vida”. (VAZ, 1999, p. 41)

Pensar a relação e o convívio entre as pessoas é também pensar os problemas existentes entre os povos, o sujeito, a história e a transcendência das particularidades e individualidades, na busca do bem da humanidade.

Desse modo, é necessária a existência de um profundo debate das questões que se apresentam às sociedades, como é o caso da intolerância, bem como, também é preciso apontar caminhos legais e políticos aplicáveis, que compreendam a normatividade da comunidade, de forma a diminuir as práticas de intolerância e desrespeito às minorias.

Acima de tudo, a saída ideal para tal questão é a criação de mecanismos que eduquem eticamente os indivíduos para a formação de uma consciência moral individual e social, que respeite os direitos humanos, cujas premissas da *práxis* intersubjetiva sejam o reconhecimento, o consenso e o diálogo, como fontes de solução dos conflitos. Possibilitando assim, a construção de uma nova consciência social, cujos pilares sejam o respeito e a contínua busca pelo bem e pela justiça.

Referências

BECCHI, P. *O princípio da dignidade humana*. São Paulo: Editora Santuário, 2013.

BRASIL. *Constituição Federativa do Brasil*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 20 de maio de 2013.

BRASIL. *Lei 8.069, de 13 de julho de 1990*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm>. Acesso em: 25 de maio de 2013.

BRASIL. *Lei 10.741, de 1º de outubro de 2003*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.741.htm>. Acesso em: 25 de maio de 2013.

BRASIL. *Lei 11.340, de 7 de agosto de 2006*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm>. Acesso em: 30 de maio de 2013.

CHACON, V. *Ética e cultura: desafios e respostas*. In João A. Mac Dowell (Org.) **Saber filosófico, história e transcendência**. São Paulo: Loyola.

MAC DOWELL, J. A. A. (Org.) *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 246.

ONU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Disponível em: <http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm>. Acesso em 25 de maio de 2013.

SOUZA, R. F. *O ethos entre permanência e mudança: um estudo sobre o aspecto dual do ethos a partir da proposta de Lima Vaz*. Dissertação de mestrado. FAJE, 2011.

VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia IV*: Introdução à ética filosófica I. São Paulo: Loyola, 1999.

VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia V*: Introdução à ética filosófica II. São Paulo: Loyola, 2000.

O LUGAR DA RELIGIÃO NUMA ERA SECULAR: UMA REFLEXÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE CHARLES TAYLOR

Alysson Assunção Andrade*

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo apresentar a relevância das reflexões, contidas na obra “Uma Era Secular”, do filósofo Charles Taylor. Nesta obra Taylor realiza uma releitura da história da secularização da sociedade ocidental e mostra-nos que a religião possui uma incidência prática na sociedade e na vida das pessoas e isso inclui, via de regra, a própria contemporaneidade. Para Taylor, há hoje um novo horizonte para a vivência e a experiência da religião. Este horizonte fica ao meio da estrada entre o ateísmo e o teísmo. É um espaço intermediário de uma espiritualidade indefinida e de uma nova atitude diante da moral que passa cada vez mais a aceitar os limites da condição humana descritos pela ciência. A tese de Taylor é a de que a secularização não significa simplesmente declínio da religião. A secularização comporta uma mudança na forma de as pessoas se confrontarem com a religião. Por isso Taylor nos diz que a religião deve caracterizar-se pela fé numa realidade transcendente e na aspiração a uma transformação que ultrapasse a mera realização humana ordinária. Assim, é possível constatar o aparecimento de novas modalidades de vivência religiosa. Novas formas de oração e meditação. O crescimento de obras de caridade. Modalidades diversas de grupos de partilha e vida espiritual. É a sobrevivência na religiosidade, da transcendência, numa sociedade secularizada.

Palavras-chave: Charles Taylor, Secularização, Vivências religiosas.

Introdução

Situado entre as maiores referências intelectuais que se propõem a discutir as inúmeras e complexas questões que atravessam o cenário ético-político na atualidade, Charles Margrave Taylor se consagra como autor eminentemente crítico e atento aos modos como os sujeitos, os grupos, as comunidades e as instituições se comportam nesse chamado mundo pós-moderno. De herança destacadamente hegeliana, Taylor busca compreender os desafios que perpassam o mundo da vida (*Lebenswelt*) a partir de uma visão holística, abrangente e, de veras, cuidadosa. Para tanto, o canadense utiliza um método hermenêutico-genealógico de profunda envergadura elucidativa, e faz isso no intuito de apresentar-nos, de forma contundente e muito profícua, os acontecimentos – tenham

* Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE e pesquisador pela mesma instituição. E-mail para contato: alyssondecampos@hotmail.com

eles ocorrido de fato no decurso do processo civilizatório ou tenham eles sido incorporados pelas práticas comportamentais do homem ocidental mediante o desenvolvimento do pensamento filosófico – que se apresentaram como condição de possibilidade para o advento da modernidade e de sua maneira singular de conceber o universo humano.

Para dar conta de uma proposta de tamanha complexidade, os escritos de Taylor abarcam uma pluralidade de áreas do conhecimento. Dentre as principais podemos citar: Antropologia, Sociologia, História, Filosofia, Ética, Política, Psicologia e Teologia. Neste sentido, podemos dizer que Taylor se mostra como um autor privilegiado e de grande riqueza intelectual para o campo das ciências humanas.

Sua mais recente obra, intitulada de *A Secular Age*, publicada em 2007, e traduzida pela Editora Unisinos, em 2010, com o título de *Uma Era Secular*. Neste escrito, Taylor apresenta seu interesse em pensar sobre como os homens habitam o mundo, assim como se comportam em uma era secular. Vale dizer, para o filósofo não há dúvidas de que, em nossa atual sociedade, a religião apresenta profundas modificações oriundas dos últimos séculos. Assim, *Uma Era Secular* trata, justamente, de uma grande reflexão a respeito dessas modificações, descrevendo com detalhes a passagem de uma sociedade em que é praticamente impossível não acreditar em Deus para a sociedade contemporânea em que, até para o crente mais fervoroso, a fé apresenta apenas uma entre tantas outras possibilidades humanas de se experimentar a existência.

De acordo com Taylor, não é pela ausência de religião que se caracteriza o mundo ocidental na atualidade, mas pela contínua proliferação e multiplicação de novas formas de religião, de espiritualidade e até mesmo de antirregiosidade das quais as pessoas se apropriam a fim de conferir não somente um sentido a suas vidas, mas também de atribuir formas e contornos definidos aos seus anseios subjetivos.

Porém aqui, dada a extensão e amplitude da temática abordada pela obra, a nossa intenção é apresentar e discutir apenas o capítulo 14, denominado “A Religião hoje”. Cabe destacar que pelo menos três perguntas nortearam o desenvolvimento e aprofundamento de nossa pesquisa, a saber: 1) Existe, de fato, um lugar para a Religião e para o cultivo da espiritualidade nas sociedades atuais? 2) Em caso positivo, em que a vivência dessa espiritualidade contemporânea se diferencia da vivência no *Ancien Règime*? 3) O que significa viver a experiência religiosa numa era secular? Mais do que encontrar respostas acabadas para estas questões o que se segue é uma tentativa de refletir sobre a pertinência e relevância dessas perguntas.

1. A Religião hoje

Já de saída em seu texto Taylor nos diz que, pelo menos nos dois últimos séculos, as formas religiosas sofreram um duplo revés, a saber: “de um lado, um solapamento das igrejas conexas com fortes identidades nacionais ou minoritárias e, por outro lado, um estranhamento em relação a muitos aspectos da ética e do estilo de autoridade dessas

mesmas igrejas” (Taylor, 2010, p. 593). Quer dizer, o que Taylor nos aponta é que com a progressiva derrocada da antiga ordem simbólica que sustentava o universo medieval e que, conseqüentemente, possibilitou o advento do mundo moderno ancorado, principalmente, no paradigma epistemológico das ciências da natureza, a religião sofreu um forte abalo em seus pilares de sustentação.

O que se verifica, a partir desse momento, é o início de um processo insidioso de secularização que se institui, de forma cada vez mais forte e abrangente, no cenário da esfera pública das sociedades modernas. Mas o que compreendemos quando argumentamos que vivemos numa Era Secular? De acordo com Taylor (2010, p. 495), a secularização pode ser caracterizada segundo três princípios fundamentais, quais sejam: 1) a retração da religião da vida pública; 2) o declínio em termos de fé e prática religiosa; e 3) as mudanças na condição de fé dos indivíduos.

Ora, segundo Ribeiro (2013), com o avanço da sociedade secular, Deus se torna uma realidade secundária. A ordem social passa a ser concebida como “fruto do trabalho humano, que, juntamente com a realização moral, é resultado do esforço humano que se empenha responsabilmente numa realidade concreta e imanente” (Ribeiro, 2013, p. 3). Como consequência, o que se produz no imaginário social dos cidadãos, a partir desse deslocamento da autoridade divina, é um novo horizonte de sentido, acompanhado de um crescente desencantamento do mundo.

Para Ribeiro (2013), este novo horizonte que se instaura fica no meio do caminho entre o ateísmo e o teísmo. Vale dizer, “é um espaço intermediário de uma espiritualidade indefinida e de uma nova atitude diante da moral que passa cada vez mais a aceitar os limites da condição humana descritos pela ciência” (Ribeiro, 2013, p. 3).

Este cenário se intensifica com o surgimento da revolução expressivismo romântico, surgido no século XVIII, e que traz em seu bojo os pressupostos da Ética da Autenticidade. De acordo com Taylor, o que as pessoas procuram com essa nova proposta ética e existencial é atingir uma maneira autêntica de viver ou expressar-se. Segundo o paradigma da autenticidade, o importante é que cada sujeito possa encontrar “a si próprio e viver a partir de si mesmo, em contraposição a render-nos ao conformismo com um modelo imposto de fora pela sociedade ou pela geração mais velha ou pela autoridade religiosa ou política” (Taylor, 2010, p. 557 e 558). Quer dizer, com o advento do expressivismo, muitas pessoas estão à procura, no campo da espiritualidade, de uma

experiência mais direta com o sagrado, por uma maior imediatez, espontaneidade e profundidade espiritual, nas palavras de um astuto observador do cenário norte-americano¹. Isso muitas vezes brota de uma profunda insatisfação com uma vida encerrada inteiramente na ordem imanente. A sensação é que essa vida é vazia, rasa, destituída de um propósito mais elevado (Taylor, 2010, p. 595).

¹Taylor se refere à ROOF, Wade Clark. *Spiritual Marketplace*. Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 86.

Para essas pessoas a vida deve ser mais do que nos dão as nossas definições correntes de sucesso social e individual. Neste sentido, de acordo com o filósofo, torna-se uma busca pessoal que pode facilmente ser codificada e interpretada através da linguagem da autenticidade, quer dizer, quando uma pessoa realiza tal percurso, ela está tentando encontrar o seu próprio caminho ou, no mínimo, encontrar a si mesma.

Vale lembrar que a perspectiva da autenticidade também lutava contra a imposição de um “eu disciplinado e instrumental associado à ordem moral moderna” (Taylor, 2010, p. 595), difundido muito fortemente pelos intelectuais do Iluminismo, principalmente da corrente alemã, onde Immanuel Kant se consagra como a maior referência e força de expressão. A autenticidade, neste sentido, pode ser compreendida como uma vertente de pensamento onde os indivíduos buscam por

uma espécie de unidade e inteireza do eu, reclamando um lugar para o sentimento frente à preeminência unilateral da razão e reclamando o corpo e seus prazeres do lugar inferior e muitas vezes dominado pela culpa a que foi relegado na identidade disciplinada e instrumental. A ênfase está na unidade, na integridade, no holismo, na individualidade; sua linguagem muitas vezes invoca “harmonia, equilíbrio, fluxo integrações, estar de acordo consigo mesmo, centrado” (Taylor, 2010, p. 595).

É interessante notar que Taylor nos aponta que esta busca pela inteireza espiritual se associa, muitas vezes, com uma busca por saúde. Mais precisamente, o filósofo nos diz que o elo que se cria neste momento é entre saúde espiritual e a saúde física. Vale dizer, diferentemente da corrente principal da medicina, que objetifica o corpo e seus processos através da medicalização – estendendo essa objetificação ao vício –, “os elos contemporâneos entre saúde e espiritualidade costumam tomar como ponto de partida tipos alternativos de medicina” (Taylor, 2010, p. 596). Quer dizer, longe de considerar o corpo como um mero objeto da ciência natural, os sujeitos da atualidade o veem como o lugar da corrente e dos fluxos espirituais. Neste sentido, “recuperar a saúde requer que a pessoa se acerte com estes [fluxos espirituais] e isso só se consegue se a pessoa se abrir para eles, o que é a postura oposta à objetificação” (Taylor, 2010, p. 596).

Para Taylor, o fundamental é compreendermos que o crucial numa cultura instruída pela ética da autenticidade reside no fato de que cada pessoa tenha que descobrir o seu próprio caminho para atingir a inteireza e a profundidade espiritual, isto é, “o enfoque é no indivíduo e em sua experiência. Sendo assim, a espiritualidade deve falar para essa experiência” (Taylor, 2010, p. 596).

Ao trazer esta reflexão para a contemporaneidade poderíamos concluir que se não existe um único caminho estabelecido *a priori* como o guia fundamental para ascensão espiritual de cada pessoa, e se cada uma deve buscar o seu próprio caminho e maneira de segui-lo, quanto maior a oferta para se buscar a inteireza interior, melhor será para cada sujeito. Assim, cada qual pode se servir *à la carte* das diferentes religiões disponíveis no mercado, uma vez que cada uma oferece as mais distintas formas de viver a espiritualidade.

O paradoxo que hoje se apresenta, contudo, é que a chamada “espiritualidade” pode ser compreendida, segundo argumenta Taylor, como o oposto de “religião”. Quer dizer, tal como sugere o canadense, o contraste se reflete na rejeição da “religião instrumental”, isto é, as pretensões de autoridade levantadas pelas igrejas, que veem como seu mandato pode predispor da busca ou mantê-la dentro de certos limites bem definidos e sobretudo ditar um certo código de comportamento (Taylor, 2010, p. 596). A título de exemplificação Taylor cita um trecho de uma entrevista realizada por Roof a uma pessoa circunscrita nesta perspectiva.

Bem, eu sinto que religião é doutrina e tradição, genuflexão, e você tem de fazer as coisas dessa maneira. Espiritualidade é um sentimento interior, um reconhecimento de que está bem, como quer que você se perceba em seu mundo, em sua mente, e como quer que ela se sinta. (...) Não existem esses parâmetros para ela. De que você tenha de crer desse modo e unicamente desse modo. Penso que espiritualidade é aquilo que entra em você, eleva você e move você para ser uma pessoa melhor, uma pessoa mais aberta. Não acho que a religião faça isso. A religião diz a você o que fazer e quando fazer, quando ajoelhar, quando pôr-se em pé, esse tipo de coisa. Regras de montão (Roof apud Taylor, 2010, p. 596).

Ora, é justamente essa forma de conceber a espiritualidade, seu subjetivismo, seu enfoque no eu interior e em sua inteireza que, segundo Taylor, “levaram muitos a ver as novas formas de procura espiritual que surgem em nossa sociedade como intrinsecamente triviais ou privatizadas” (Taylor, 2010, p. 596). Taylor atribui a ocorrência desse fenômeno ao equívoco que as pessoas cometem ao identificar a Era da Autenticidade com suas formas mais simples e superficiais. Num certo sentido, isso tem haver com o discurso, difundido atualmente, que reverencia a “liberdade de escolha”.

De qualquer forma, é interessante pensarmos que as novas formas e tipos de busca espiritual são taxados por muitos críticos de serem meras extensões do “movimento do potencial humano e, em consequência, totalmente focados no imanente, e/ou de serem uma variedade de convites à autoabsorção, sem qualquer preocupação com qualquer coisa além do próprio agente” (Taylor, 2010, p. 597). Porém, isso é verdade em parte, pois a complexidade inerente às vivências da espiritualidade na atualidade é fruto de inúmeros atravessamentos históricos, sociais, econômicos e políticos. Por isso, simplesmente caracterizá-los dessa maneira é reduzir o horizonte de compreensão sobre os mesmos. Não sem razão que Taylor nos explica que o tipo de busca espiritual a qual ele se refere é aquela que considera como sendo central para aquilo que vários autores chamam de ‘espiritualidade’ e que, via de regra, contrapõe a ‘religião’. Para Taylor, esta busca é definida como uma “espécie de exploração autônoma, oposta a um mero ato de render-se à autoridade; e as pessoas que se engajam nesse tipo de caminho espiritual são, na verdade, dissuadidas pelo moralismo e fetichismo do código que elas encontram nas igrejas”. (Taylor, 2010, p. 598).

O que Taylor busca nos dizer, referendando-se em Roof, é que, num sentido muito real, a autossatisfação se tornou uma armadilha para muitos sujeitos, pois, com tanta ênfase no *self* – com suas imagens inflamadas no sentido de ser especial, único e só poten-

cialmente realizado –, mantê-lo tornou-se um “fardo”, uma espécie de crise psicológica causada pelas próprias desilusões que compõem o atual cenário social.

Porém, qualquer tentativa de convidar uma pessoa a sacrificar a si mesma em prol de uma ordem de coisas que se apresentam acima do seu próprio Eu, ou convidá-la a viver tendo uma tal ordem como referência é compreendido não somente como negação da possibilidade dessa pessoa descobrir a si mesma, mas também como um impedimento para que ela possa tornar-se tudo o que ela pode ser. Por isso, segundo Taylor, as religiões vivem hoje um verdadeiro impasse. E para superá-lo é necessário um novo arranjo das crenças, ritos, cultos e tradições que sustentam as instituições religiosas.

É claro que Taylor não negligencia o fato de que existem pessoas que desejam viver a espiritualidade de maneira convencional, mas parece que este modo mostra-se cada vez mais raro e equidistante dos sujeitos que compõem as sociedades na contemporaneidade, principalmente as europeias. Além do mais, segundo o próprio autor, *Uma Era Secular* se dedica a estudar e compreender o destino da crença religiosa em sentido forte no ocidente moderno; entendendo esse sentido “mediante um critério duplo: a crença na realidade transcendente, de um lado, e a aspiração a ela associada de uma transformação que vai além do florescimento humano ordinário, de outro” (Taylor, 2010, p. 599). Vale dizer, de acordo com o filósofo canadense há, nos dias de hoje, a presença de dois tipos de sensibilidade religiosa: uma que subjaz respectivamente aos novos tipos de busca espiritual; e outra que opta por uma autoridade que fecha a questão da religiosidade de outro.

Para Taylor, essas duas alternativas foram consolidadas por várias doutrinas e práticas que as transformaram em polos opostos e que produzem um efeito ofuscante de forçar as pessoas a irem aos extremos, ou seja, “à autoridade peremptória, de um lado, e à autossuficiência, do outro; ou pura autossuspeição ou total autoconfiança” (Taylor, 2010, p. 601). Quer dizer, numa perspectiva do cristianismo latino, isso significa “cimentar com precisão última, inalcançável e, no final, autodestrutiva as bases da autoridade final, imutável e inerrante, seja ela uma certa forma de decisão papal ou uma leitura literal da Bíblia” (Taylor, 2010, p. 601).

Assim sendo, Taylor se pergunta: Quais são as características da nova paisagem espiritual? Segundo ele, a primeira característica refere-se a uma que todos irão saudar, ou seja, “a derrubada de barreiras entre diferentes grupos religiosos, a desconstrução dos muros em volta de guetos, onde estes existiram” (Taylor, 2010, p. 602). Um exemplo dessa ocorrência seria a Holanda. Já a segunda característica se constitui como um declínio, a saber, “o aumento do número daqueles que se declaram ateístas, agnósticos ou que afirmam não ter religião” (Taylor, 2010, p. 602). Países como Grã-Bretanha, França, EUA e Austrália são exemplares nesta questão.

Porém, acrescenta Taylor que, para além dessas características apresentadas, há um leque de posições intermediárias, por assim dizer, que se ampliam consideravelmen-

te quando consideramos as inúmeras possibilidades, atualmente existentes, de se compor e experimentar as vivências religiosas. Quer dizer,

muitas pessoas desligam-se da prática ativa, mas ainda declaram-se pertencentes a alguma confissão ou crentes em Deus. Em outra dimensão, o leque de crenças em algo além amplia-se, sendo que menos pessoas declaram crer em um Deus pessoal, ao passo que mais aderem a algo como força impessoal; em outras palavras, um conjunto maior de pessoas expressa crenças religiosas que se movem fora da ortodoxia cristã. Seguindo essa linha, temos um crescimento das religiões não cristãs, particularmente daquelas que têm sua origem no Oriente, e a proliferação de práticas do tipo Nova Era, de visões que interligam a fronteira entre humanismo e espiritualidade, de práticas que conectam espiritualidade com terapia. Além disso, cada vez mais pessoas adotam o que antes teria sido visto como posições insustentáveis; por exemplo, elas se consideram católicas mesmo não aceitando muitos dogmas cruciais ou combinam cristianismo ou budismo ou rezam mesmo não estando seguros de que creem (Taylor, 2010, p. 603).

Diante desse cenário, a fé cristã, por exemplo, se encontra em contínuo processo de “redefinir-se e compor-se de várias maneiras, desde o Vaticano II até os movimentos carismáticos” (Taylor, 2010, p. 603). Para Taylor, tudo isso representa a consequência da cultura expressionista e seu impacto sobre o mundo ocidental, isto é, essa cultura criou uma situação bem nova para a existência humana.

Nesta perspectiva, Taylor cita estudiosos como Danièle Hervieu-Léger², que fala de uma “*découplage de la croyance et de la pratique* [um desacoplamento de crença e prática]”, de um “*désenboîtement de la croyance, de l’appartenance et de la référence identitaire* [desencaixe de crença, pertencimento e referência identitária]. Ele também cita Grace Davie³, para quem hoje é possível “crer sem pertencer”. Quer dizer, o estreito elo normativo entre certa identidade religiosa, a fé em certas proposições teológicas e uma prática-padrão não mais vigora para um grande número de pessoas. Como isso,

muitas delas estão tratando de compor a sua vida pessoal bem própria por meio de uma espécie de “bricolagem”; mas há também alguns padrões muito difundidos que se atravessam no caminho das constelações tradicionais. Não só os que declaram ter alguma fé em Deus e se identificar com a Igreja, sem realmente comparecer aos seus cultos (“crer se pertencer”), mas também um padrão escandinavo de identificar-se com a igreja nacional, à qual só se comparece para os ritos de passagem cruciais, ao passo que de resto se professa um ceticismo muito difundido a respeito da teologia (Taylor, 2010, p. 603).

Não sem razão que, na atualidade, algumas igrejas somente são visitadas por se constituírem em elemento crucial da identidade histórico-cultural das pessoas. Contudo, para Taylor, as sociedades ocidentais, de uma forma ou de outra, permanecerão sempre moldadas historicamente pelo cristianismo.

²HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le Pèlerin et Le Conventi*. Paris: Flammarion, 1999, p. 44-46.

³DAVIE, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell, 1994.

Porém, é impossível negar que as pessoas são cada vez menos atraídas para as igrejas ou “mantidas em alguma crença por alguma forte identidade política ou de grupo ou então pelo sentimento de estarem sustentando uma ética essencial em termos sociais” (Taylor, 2010, p. 604). Neste sentido, concordamos com Ribeiro (2013) ao nos dizer que a perda do sentido na ideia de Deus como eminentemente necessária para a ordem humana social e a redução do projeto humano à realização pessoal do indivíduo configuram uma parte da modernidade, com a sua virada antropológica, segundo a qual a existência de uma “ordem impessoal onde Deus é visto como o arquiteto do universo, atuante apenas nas leis imutáveis da natureza, ajuda a criar este clima de desencantamento” (Ribeiro, 2013, p. 3).

Mas apesar desse fato inquestionável, Taylor não aceita a visão de que a aspiração humana à religião enfraquecerá. E para sustentar esta perspectiva ele argumenta que vivemos em um mundo onde existem várias formas de prática espiritual para as quais “cada pessoa é atraída em sua própria vida espiritual. Isso pode implicar meditação ou alguma obra caritativa ou um grupo de estudos ou uma peregrinação ou alguma forma especial de oração ou ainda um conjunto dessas coisas” (Taylor, 2010, p. 605).

Diante disso, podemos dizer, seguindo a elaboração de Ribeiro (2013), que estas práticas espirituais secularizadas se configuram como uma espécie de “Religião Mínima”, isto é, são práticas que se caracterizam por serem, por assim dizer, permeadas por uma fé em uma realidade transcendente e “na aspiração a uma transformação que ultrapasse a mera realização humana ordinária” (Ribeiro, 2013, p. 3). Ribeiro ainda acrescenta que,

na interpretação de Taylor, a fé religiosa deve constantemente confrontar-se com opções seculares e imanentes que tendem a produzir um horizonte fechado, marcado fortemente pelo individualismo moderno, pela razão instrumental, pela compreensão do tempo de forma linear e secularizada. Este horizonte tende a suprimir todo tipo de soluções seguras e definitivas. Cada pessoa, conforme sua atitude crítica, acolhe mais ou menos tal horizonte na própria vida. Ao acolher este horizonte, cada um enfrenta dilemas próprios de viver numa posição intermediária entre os extremos de uma religião transcendental e de um materialismo redutor da vida humana (Ribeiro, 2013, p. 3).

Segundo Taylor, temos que evitar o erro de confundir o novo lugar da religião em nossas vidas pessoais e sociais, quer dizer, a compreensão emolduradora de que cada um deveria seguir o seu próprio senso espiritual, com a questão concernente a que caminho cada um seguirá. Vale dizer, “a nova moldura possui um componente fortemente individualista, mais isso não necessariamente significa que o conteúdo tenha de ser individualizador” (Taylor, 2010, p. 606). Muitas pessoas verão que estão aderindo a comunidades religiosas extremamente poderosas, porque é a elas que o senso para o espiritual levará. Taylor ainda acrescenta que

as pessoas buscarão aqueles momentos de fusão, que marcam o dia a dia e nos põem em contato com algo que está além de nós mesmos. Vemos isso em peregrinações, assembleias de massas como os Dias Mundiais da Juventude, em encontros únicos de pessoas movidas por algum evento de grande repercussão, como o funeral da Princesa Diana, bem como concertos de rock, *raves* e coisas do gênero (Taylor, 2010, p. 607).

Taylor estabelece estas relações porque, segundo ele, elas agregam um componente em comum, qual seja, a dimensão do festivo. Para Taylor, o festivo permanece como “um nicho em nosso mundo, no qual o (supostamente) transcendente pode irromper em nossas vidas, como quer que o tenhamos organizado em torno de compreensões imanentes da ordem” (Taylor, 2010, p. 608).

Assim compreendida, a secularização comporta uma mudança na forma de as pessoas se confrontarem com a religião. Entretanto, como argumenta Ribeiro (2013), “a cultura da secularização não gera necessariamente uma crise total, nem uma negação absoluta da religião. Para muitos, a sede da transcendência continua a ser presente” (Ribeiro, 2013, p. 3), mesmo que na forma de uma religião mínima. Como bem nos esclarece o filósofo canadense,

“Religião Mínima” é uma espiritualidade vivida no próprio círculo imediato da pessoa, com sua família e seus amigos, mais do que em igrejas, uma espiritualidade especialmente cônica da dimensão do particular, tanto relativa aos seres humanos individuais quanto aos lugares e coisas que nos rodeiam. Em resposta à preocupação universalista por “quem está distante”, enfatizada pelo comunismo marxista, ela procura honrar a “imagem e semelhança de Deus” nas pessoas particulares que compartilham nossas vidas (Taylor, 2010, p. 628).

Por isso Taylor nos diz que a referência religiosa em nossa identidade nacional não desaparece, “mas antes muda, recua até uma certa distância. Ela permanece muito forte na memória; também como um certo fundo de reserva de energia espiritual ou de consolação” (Taylor, 2010, p. 613). Ela passa, por assim dizer, de uma forma “quente” para uma forma “fria”. Mas o que seria isso? Segundo Taylor, a forma quente é aquela que “demanda uma identidade forte e participativa e/ou um senso agudo de cristianismo como baluarte da ordem moral” (Taylor, 2010, p. 613). Já a forma fria é aquela que “permite uma certa ambivalência quanto à identidade histórica, bem como um certo grau de dissidência da moral oficial da Igreja (que, em nossos dias, será mais forte no domínio da ética sexual)” (Taylor, 2010, p. 613).

Para explicar tal ocorrência, Taylor argumenta que talvez o senso de que a religião está em declínio e que isso é um sinal de “modernidade” não somente faz com que as pessoas minimizem suas crenças e o grau de envolvimento religioso, mas também que tenha um efeito desencorajador sobre estes.

3. Considerações finais

Retornando às perguntas que impulsionaram a construção desse texto, podemos dizer que não há dúvidas de que a vivência religiosa hoje se diferencia significativamente da vivência cultivada no *Ancien Règime*, pois, como nos aponta Ribeiro (2013), em primeiro lugar, antes de 1500, o mundo era compreendido como

um cosmos ordenado que funcionava sob as ordens de Deus. A intervenção divina era reconhecida nos grandes eventos naturais, como tempestades, epidemias, mas também em grandes momentos de fertilidade e prosperidade. Em segundo lugar, Deus era necessário para a existência da própria sociedade. Não apenas no sentido óbvio de Criador. A própria vida das várias associações que formavam a sociedade estava intrinsecamente associada aos ritos e aos atos de devoção com os quais as pessoas e a sociedade expressavam as suas crenças. Finalmente, vivia-se num mundo encantado, povoado por espíritos e demônios. [...] No imaginário social, estes espíritos tinham o poder, por exemplo, de curar enfermidades, evitar desastres e ajudar na boa colheita. Esta mentalidade mágica era difusa também em objetos especiais que gozavam de uma força milagrosa. Numa sociedade assim era absurdo duvidar da existência de Deus (Ribeiro, 2013, p. 3).

No mundo atual, ao contrário, o que se percebe é um progressivo desaparecimento dessas características que sustentavam o imaginário medieval, pois, com o advento do Renascimento, há uma crescente confiança do homem em si mesmo. Vale dizer, de acordo com Ribeiro (2013), o que temos com o surgimento do homem moderno é uma concepção nova de indivíduo que se mostra

confiante na própria capacidade de criar uma ordem moral imanente, sem referências a uma ordem externa. Todo este complexo conjunto de situações e acontecimentos produzirá um imaginário já não fundado em estruturas religiosas, mas no consenso entre as pessoas. Este imaginário produz não apenas uma nova ordem moral para a vida social, mas uma nova consciência do divino e da vida humana cotidiana. Surge um novo imaginário social secular, que já não tem o seu fundamento em Deus ou em alguma antiga tradição, mas, sim, na razão (Ribeiro, 2013, p. 3).

No entanto, apesar dessas modificações, Taylor sustenta que existe, ainda hoje, um grande anseio religioso que se caracteriza por “uma perspectiva mais do que imanente de transformação” (Taylor, 2010, p. 623). É a partir desse anseio que podemos pensar o lugar da religião hoje, visto que para além do pluralismo e fragilização, a sociedade contemporânea é caracterizada pelo ideal democrático e pelo “consenso sobreposto”, como nos diz John Rawls (1993). Neste sentido, a democracia requer que todo cidadão ou grupo de cidadãos

utilize, no debate público, a linguagem que seja mais significativa para todos. A prudência pode urgir-nos a formular as coisas em termos que têm algo a ver com os demais, mas exigir isso seria uma imposição intolerável à fala cidadã. À medida que o senso de estar vivendo no cristianismo esvanece e reconhecemos que nenhuma família espiritual está no comando ou fala por todos, haverá maior senso de liberdade para articular nossos próprios pensamentos e, em alguns casos, estes serão inevitavelmente formulados no discurso religioso (Taylor, 2010, p. 626).

Por isso, o futuro da religião hoje, pelo menos das religiões norte-atlânticas, depende, segundo Taylor, da ocorrência de dois aspectos. De um lado, dos resultados adquiridos de todo um conjunto de buscas. De outro lado, este futuro depende das relações hostis, indiferentes ou simbólicas, que se desenvolverão entre modos de busca e centros de autoridade religiosa tradicional.

Portanto, apesar das insidiosas discussões a respeito do declínio das práticas e vivências religiosas, não nos compete compreender a sociedade contemporânea como simplesmente não-religiosa ou como a-religiosa, isso porque “à medida que antigas formas de religiosidade vão se enfraquecendo, novas formas vão surgindo e ganhando força” (Ribeiro, 2013, p. 3). Daí a secularização não implicar, via de regra, numa ausência da religião ou em um fim das exigências espirituais do ser humano. Ela implica, isso sim, no desenvolvimento de novos impulsos espirituais. Além disso, Taylor não nos deixa esquecer que “estamos recém no início de uma nova era de busca religiosa, cujo resultado ninguém é capaz de prever” (Taylor, 2010, p. 629).

Referências

RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993

RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Intérprete da Secularização*. Belo Horizonte. Matéria publicada no **Caderno Pensar**, do Jornal Estado de Minas, no dia 04/05/2013.

_____. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. Coleção estudos vazianos.

TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

_____. *A Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações Editora, 2011. Coleção Abertura Cultural.

FÉ NO TEMPLO DO CONSUMO, UMA PRESENÇA INUSITADA DIÁLOGO ENTRE RELIGIÃO E LAICIDADE

Elza Oliveira*

Resumo: O objetivo desta comunicação é ampliar a discussão sobre o tema da presença religiosa no Brasil frente a sua condição de país laico e secularizado, especificamente à essa presença em forma de símbolos em ambientes não religiosos. Muitos autores, principalmente Mariano (2011), em seu texto intitulado “Laicidade à brasileira” discute a singularidade do Brasil em sua distinta composição de laicidade. Até que ponto a laicidade e a secularização regem espaço no país e como as Instituições religiosas (com)vivem num país constitucionalmente regido pela laicidade? Na cidade do Rio de Janeiro, recorte etnográfico deste trabalho, observamos templos e igrejas dividindo espaço no polo comercial desta cidade. Contudo uma proposta que vem surgindo, são as implementações de capelas em Shopping Center. Com o argumento da evangelização, cidades como Rio de Janeiro e São Paulo vêm recebendo a presença de Igrejas em seus ambientes de lazer. Lugar onde “o pecado literalmente mora ao lado”. A capela no Shopping Via Brasil, em Irajá, possui na loja da frente, um dos barzinhos mais famosos da cidade. Ao lado uma lotérica e apenas uma porta de vidro é o que separa o templo católico do templo de consumo. Através do método da observação participante, a função desta comunicação é analisar a presença religiosa em meio ao espaço público não religioso, como o Shopping Center, ampliando e incentivando o debate.

Palavras chaves: presença religiosa, espaço público, religião, laicidade, secularização.

Introdução

Achar símbolos religiosos em meio a praças públicas, igrejas ou templos em meio a polos comerciais, símbolos religiosos em Instituições públicas, parecem normais quando não nos atemos às discussões sobre o assunto ou quando os lugares passam a fazer parte da nossa rotina onde uma visão mais questionadora sobre religião e Estado não se faz presente. É preciso levar em conta, no caso do Rio de Janeiro, o contexto histórico e social de como se caracterizou esses aspectos, ou seja, as próprias transformações sociais e econômicas da cidade propuseram tais manifestações como as inúmeras igrejas no centro da cidade, o Convento de Santo Antônio no Largo da Carioca, centro de toda movimentação comercial do Rio de Janeiro, descrito por Renata de Castro Menezes (MENEZES,

* Mestranda do Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião pela da Universidade Federal de Juiz de Fora. elzaoliveirabarbosa@yahoo.com.br

2004), a igreja de São Gonçalo Garcia localizada entre as ruas da Alfândega e a Rua Praça da República, parte do polo logístico do mercado da Uruguaiana no centro da Cidade, onde é celebrada, além do santo padroeiro, a festa de São Jorge. A capela de N. Senhora do Parto na Rua Rodrigo Silva, situada no centro do Rio de Janeiro, próximo ao Largo da Carioca. O processo de urbanização que a cidade passou ao longo dos anos favoreceu para essa espacialidade de convívio entre Igrejas/Templos e comércio.

Contudo quando o oposto aconteceu como quando um símbolo patriótico com o dizer “Deus abençoe o Brasil”, foi colocado em uma das pontas do Tapete de Corpus Christi¹ na celebração do mesmo em Junho de 2009, na Igreja de N. Sra. Aparecida em Piabetá – Magé, no Rio de Janeiro, chama a atenção o tipo de relação ou intercessão da religião com/pelo o Estado, ou com o país.

O Brasil possui em seu calendário cívico diversos feriados religiosos, onde Instituições públicas paralisam suas atividades para o cumprimento dos mesmos. Instituições religiosas, cristãs ou não, se mobilizam frente às políticas públicas assistencialistas. O ideal de caridade se confunde com a ajuda do governo: suprimento de necessidades como roupa, comida, estética (cortes de cabelo gratuitos). Assuntos de saúde pública são confrontados com a moral e a ética religiosa (o aborto, uso de células tronco)... Ora, é justamente a partir desse breve panorama que vejo a possibilidade de se levantar questões sobre as características da laicidade no Brasil.

O que se tenta trazer para o debate é que todo esse fluxo de participação das religiões em meio ao Estado/ espaço público se dá por uma porosidade, a meu ver, entre espaço laico e religioso, uma espécie de troca e cooperação, entre Estado (que acaba se refletindo no país) e Instituições religiosas, enquanto o primeiro cede espaço e participação como forma de expressão e legitimidade do segundo; esse por sua vez faz jus a sua legitimidade e a utiliza principalmente como reforço do primeiro, fazendo valer sua identidade e presença. Com essas observações, acredito, mesmo que prévias e um tanto superficiais, sejam válidas pelo menos para iniciar essas e outras discussões.

É evidente que quando iniciamos um debate entre Religião e Esfera Pública temas como secularização, laicidade, pluralismo religioso se tornam base para tal debate. A partir daí outros temas acabam rodeando a discussão como modernidade, mídia, política, reconhecimento de espaço ou identidade, Estado *versus* Igreja, Laicização *versus* Religiosidade, Igreja *versus* Igreja (disputas entre Católicos e Pentecostais frente a formas de presença midiática), enfim, abrimos um leque de opções para o debate. Outro ponto também relevante a ser citado são os cultos e manifestações religiosas em espaços públicos – os megashows e templos/capelas em shoppings centers. Enfim inúmeros temas acabam

¹Corpus Christi é uma festa móvel da Igreja Católica que celebra a presença real e substancial de Cristo na Eucaristia, sendo o único dia do ano que o “Santíssimo Sacramento” sai em procissão pelas ruas. É um ritual católico celebrado desde a Idade Média onde um tapete é confeccionado, com serragem ou sal, ou material similar, para a passagem da procissão.

surgindo e proporcionando uma discussão ampla e muito interessante, todas com roupagens de uma mesma discussão Religião e Espaço/Esfera Pública.

PIERUCCI (2008) em seu texto “De olho na modernidade religiosa” afirma que uma sociologia da religião “só tem cabimento se for capaz de uma sociologia da modernidade religiosa” (2008, p.9), de fato, religião e modernidade são dois assuntos que a tempos andam de mãos dadas, seja a favor ou contra.

Modernidade e Pluralismo Religioso

A possibilidade para esse debate se deu na Proclamação da República em 1889. Ali se criava toda uma atmosfera propensa para o início de um debate de uma sociedade pluralista e laica que veio a se desenvolver no século XX, com a separação do Estado republicano com a Igreja Católica e o princípio da liberdade religiosa. Claro que seria ingenuidade deste trabalho afirmar que o fato da Proclamação da República e da Constituição, tenha de fato levado à separação entre Igreja (Católica) e Estado, dando fim a um período em que a mesma permaneceu como religião oficial por quatrocentos anos – do período colonial ao fim do Segundo Império –, e que a liberdade religiosa teria de fato se estabelecido ali. Esse fato não promoveu o fim da hegemonia católica e de sua influência – até porque ela continuou a influenciar o Estado republicano e a impor os seus princípios religiosos às Constituições, como as questões de divórcio e aborto –, mas promoveu um caminhar para essa descentralização católica.

Claro que como tentativa de não perder espaço, a Igreja Católica sempre buscou, de todas as formas, permanecer e se estabelecer como revigorada Instituição juntamente com o Estado, como força religiosa principal. “Somente na década de 1960 pelo *aggiornamento* da Igreja Católica, conduzido pelo Concílio Vaticano II, reconhecendo de fato o direito à liberdade religiosa princípio crucial da modernidade e da democracia” (MARIANO, 2011, p.248).

A partir da Constituição de 1988, se proliferaram e intensificaram os debates e rivalidades entre igrejas cristãs e setores laicos da sociedade brasileira sobre questões relativas à ocupação religiosa do espaço público.

MONTERO (2011, p.2) e MARIANO (2011, p. 246) discorrem sobre a presença das práticas afro e espíritas no Brasil na primeira metade do XX, quando as mesmas eram recriminadas, consideradas “costumes incivilizados”, de “ameaça à moralidade pública”, discriminadas e enquadradas como “crimes de feitiçaria, curanderismo e charlatanismo”. Foi quando as instituições religiosas afro e espíritas, para serem de fato reconhecidas como tal, tiveram de se registrar frente a cartórios para não mais serem reprimidas e marginalizadas, nem tidas como criminosas. Segundo MONTERO

Tendo sido capazes de organizar, ao longo do tempo, um corpo doutrinário escrito e uma organização litúrgica relativamente estável. Nesse mesmo processo, as forças mágicas até então manipuladas em função de propósitos práticos e imediatos, foram transfor-

madras em deuses transcendentos, condição necessária ao reconhecimento de uma “crença” religiosa. (MONTERO, 2012, p. 2)

Seguindo a deixa de PIERUCCI (2008), sobre a modernidade religiosa, GIUMBELI (2008, p. 48) afirma ser paradoxal “que a mesma modernidade que exigiu a separação entre Estado e Igrejas, governo civil e religião, também instituiu a ‘liberdade religiosa’ e proclamou a isonomia de todos os coletivos de culto”. E a partir disso, continua o autor “deixou-se aos indivíduos e aos grupos a tarefa de elaborar e se pronunciar sobre questões fundamentais da existência”.

Essa *Pluralidade e Liberdade Religiosa* só foram possíveis a partir da demanda protestante frente à declinante hegemonia católica, juntamente com as religiões afro e kardecistas que vinham marcando presença e legitimidade no campo religioso brasileiro. Segundo MARIANO

Proselitista e conversionista, ele [protestantismo] foi fundamental para consolidar o pluralismo religioso no país, para reforçar a defesa do princípio da liberdade religiosa e de culto, do qual o pluralismo depende, para provocar a ruptura da lógica monopólica prevalecente no campo religioso, para pôr em xeque a estreita identificação entre catolicismo e nacionalidade brasileira e para dilatar enormemente a competição religiosa. Rompeu, assim, com o modelo hegemônico de relação inter-religiosa que prevaleceu no país até meados do século XX: o sincrético hierárquico. Esse modelo combinava uma “relação [de pertença religiosa] não exclusiva com a aceitação da hegemonia institucional católica”, que tolerava as demais como satélites a seu redor, nos termos de Paul Freston (1993, p.6). (...) O modelo pluralista difere radicalmente do sincrético hierárquico, por ser composto de “várias opções em pugna” e ter como motor a disputa por mercado. (MARIANO, 2011, p. 248)

A partir desse panorama fica de fato reconhecido o pluralismo no Brasil. Com essa maior visibilidade e reconhecimento o campo religioso brasileiro torna-se mais amplo e com ele um maior avanço da concorrência religiosa.

Toda essa demanda por voz migra das consciências para os espaços, quanto a isso, MONTERO (2011, p.7) utiliza a metáfora do “mercado” onde a esfera pública passa a ser o palco, onde as Instituições religiosas, suas imagens e seus produtos disputam espaço com seus “concorrentes” para atingir seus “consumidores”, onde “a possibilidade de sucesso de uma religião dependeria de sua capacidade de tornar-se espetáculo e de chamar atenção da mídia”, principalmente pelas vertentes carismáticas e pentecostais. Todo esse processo faz com que a religião atinja patamares onde uma maior visibilidade torna-se a saída pela busca e competição de espaço e legitimidade; as disputas saem do campo simbólico, do reconhecimento e migram para as mídias televisivas e para as bancadas políticas. Mas antes de entrarmos no assunto de política e mídia, vejo necessária, abordar de forma separada a questão da secularização e laicidade, juntamente com seus aspectos dados na cidade do Rio de Janeiro como forma de dar continuidade ao assunto da modernidade religiosa.

Laicidade e Secularização

MARIANO (2011) propõe uma distinção muito satisfatória entre Secularização e Laicidade, contudo afirma que são conceitos que se recobrem e que a distinção entre eles são mais por disputas teóricas que propriamente usual. Em seu texto *Laicidade à brasileira* Mariano diz que o conceito de *laicidade* recobre “a regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em conceitos pluralistas” resumindo, “à neutralidade confessional das instituições políticas estatais, à autonomia dos poderes políticos e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa (...) à tolerância religiosa e às liberdades de consciência, de (incluindo a de não ter religião) e culto”. Já o termo *secularização* como algo que recobre “processos de múltiplos níveis e dimensões”. O autor refere-se a “fenômenos sociais e culturais e instituições jurídicas e políticas, nos quais se verifica a redução da presença e influencia das organizações, crenças e práticas religiosas”, logo, é possível a percepção valorativa, normativa do conceito de secularização em relação à laicidade. Como secularização refere-se mais a questão da presença, influência. Casanova (apud MARIANO 2011) afirma que a secularização como diferenciação funcional constitui a proposição mais plausível e que justamente essa “diferenciação entre esferas seculares e religiosas permite a emergência de movimentos e de grupos de pressão religiosos para disputar espaço, poder e recursos com grupos seculares na esfera pública”.

Segundo Maria Emilia C. da Costa (2008) citando SARMENTO (2005)

Num país como o Brasil, em que convivem lado a lado pessoas das mais diversas religiões, além de ateus e agnósticos, a laicidade do Estado representa garantia fundamental da igualdade e da liberdade dos cidadãos. Numa sociedade democrática, o poder não-político, tal como, por exemplo, a autoridades das igrejas sobre seus membros, é livremente aceito. (SARMENTO, 2005 apud COSTA, 2008, p.53)

O Brasil possui uma laicidade singular. Em sua Constituição é possível encontrar a referencia a Deus, as Instituições religiosas se envolvem em assuntos que dizem respeito ao Estado, os discursos políticos são respaldados em noções morais religiosas, enfim um cenário em que se encontram elementos que em países ditos laicos não é possível encontrar. O que dizer, por exemplo, das manifestações públicas de religiosidade ou da apropriação do espaço público por grupos religiosos? De manifestações públicas de cunho religioso sobre assuntos civis, como a união homoafetiva?

A Central do Brasil é um exemplo muito característico para abordarmos a apropriação, mesmo que temporária, de espaços públicos por grupos religiosos. Um local que serve de saída e entrada do centro da cidade para os demais bairros. Caracterizado pelo comércio de ambulantes, concentração de moradores de rua e um grande fluxo de pessoas e veículos nas chamadas *hora de rush*, nos arredores da Central do Brasil acontecem diariamente espécies de louvores, grupos evangélicos se encontram, ainda de madrugada, para se manifestarem, aproveitam o movimento para buscarem adeptos ou até mesmo para oferecer, àqueles que buscam, “um minuto de conforto”.

Dentro da própria Central do Brasil existe uma capela, por muitos desconhecida, onde são regidas missas e orações. Sem contar o metrô, na estação Central do Brasil onde está presente a imagem de N. Sra. Aparecida, onde os ditos “fiéis devotos”, por sua maioria, idosos, param e a tocam, por alguns instantes, contemplando a padroeira, fazendo o sinal da cruz e seguem seu caminho. Essas ações modificam o espaço e as relações, mesmo que temporariamente. Isso mostra de forma explícita a fluidez das relações civis e religiosas.

A partir do momento em que a religião passa a utilizar o espaço, dá a ele uma conotação própria, pessoal. A rua, a praça, qualquer que seja o espaço recebe uma reinterpretação com possibilidade de valores de sacralidade, exemplo disso são as procissões católicas, eventos puramente religiosos e que se utilizam do espaço da rua como cenário. O que dizer da Marcha para Jesus, promovida pela Igreja Renascer em Cristo, das grandes festas a céu aberto onde se reúnem milhares de pessoas, seja por comemoração de alguma data ou mera festividade? O espaço público torna-se um *mosaico* de relações, onde “é redefinido em função da aproximação em relação ao sagrado” (GONÇALVES; CONTINS, 2003).

É importante lembrar que são justamente essas manifestações públicas de religiosidade que impulsionaram a abertura ao debate público e a discussão acadêmica sobre o tema.

O fato do conceito de secularização ser plural, polissêmico, faz com que a discussão seja ampliada: ela sai do âmbito de relação Igreja e Estado e passa a ser utilizada pelas religiões como argumentos entre si, por disputa e direitos, dando à discussão um caráter pessoal (de cada religião ou Instituição religiosa) ao invés de social. A partir do momento que o Estado propõe, dentro dos limites estabelecidos pela laicidade e pela liberdade de expressão, manifestação e participação nas questões sociais, dois ambientes se tornaram importantíssimos e propícios para essas manifestações, a *Política* e a *Mídia*.

Política e Mídia

Esses dois cenários se tornaram não só ambientes de manifestações como também de conflitos, conflitos por espaço, por identidade e para promoção das próprias religiões. Verifica-se uma função assistencialista por parte das Instituições religiosas perante a sociedade. Segundo Monteiro (2011, p.3) o ideal cristão da caridade juntamente com o cunho de assistência social, esse com característica secular, estão presentes nas práticas das Instituições religiosas. Alguns de cunho ideológicos e outros de viés sacramental, a assistência aos mais desfavorecidos acaba se tornando um suporte para o Estado: ali ele encontra o apoio às mazelas, o que revela muitas vezes a boa convivência entre Instituições religiosas e o Estado, ou seja, o primeiro supre a carência que o segundo proporciona, sendo assim verificamos a cooperação entre ambos. O que acontece é que essa ação ocasiona uma reação, se por um lado as Instituições suprem a falência do Estado por outro elas reivindicam mais participação, ou como sugere Talal Asad, (apud MONTERO, 2011, p.182) “quando as religiões se tornam parte integrante da política moderna seus quadros

passam a interessar-se e a participar do debate sobre os rumos da economia, da ciência e da educação”. As Igrejas se beneficiam, entre muitas coisas, com o apoio do Estado, por meio de isenção de impostos e colaboração de cunho social.

Essa busca por uma função positiva da religião (ações assistencialistas) em meio às questões sociais e essa “promoção” das Instituições, tanto como processo da laicidade quanto da liberdade cedida pela mesma, expande as ações religiosas, que agora passam a assumir as esferas políticas.

Essa expansão religiosa, como forma de expressão dessa modernidade e abertura as religiões para com os assuntos sociais, promoveu um levante considerável no número das bancadas evangélicas e católicas em meio a política nacional. Seguindo as novas propostas do Vaticano a Igreja Católica incentiva a participação de fiéis na política partidária, como forma de dissociação do desgaste político e moral dos governos e do jogo partidário, articulando o discurso sobre política a partir da fé. Segundo MARIANO (2011, p.251) essa ligação estreita entre religião e política constitui, por certo, poderoso obstáculo à laicização da esfera pública no Brasil, principalmente quando questões como moral, família, sexualidade são tomadas pelas bancadas religiosas e travestidas pela roupagem moral cristã. Logo é possível verificar uma fragilidade da garantia da liberdade religiosa, uma fraqueza na preservação da laicidade e a necessidade de se criar e manter políticas públicas sem a interferência de dogmas religiosos, respeitando assim o pluralismo religioso. O tema da laicidade vai tomando vários discursos, são acionados diversos sentidos ao mesmo tema, cada um (Igrejas, partidos políticos, laicos) toma para si a proposta de laicidade que melhor lhe cabe e que atende suas demandas.

Templos em Shoppings, uma presença inusitada

Uma proposta, a meu ver, muito inusitada quem vem surgindo, são as implementações de capelas em shopping centers. Com o argumento da *evangelização*, cidades como Rio de Janeiro e São Paulo vêm recebendo a presença de s em seus ambientes de lazer. Aos 27 de Novembro de 2011, o Jornal Extra (RJ) publicou uma reportagem intitulada “Fé no Templo do Consumo”², com o subtítulo “Shopping na Paz. Igreja em centro comercial de Irajá disputa com lojas e bares a atenção de fiéis”. Segue um trecho do artigo

Na capela de decoração simples, um pequeno altar recebe os fiéis que entram o tempo todo. Colocam-se de joelhos em frente aos bancos de madeira, rezam em voz baixa as mesmas orações que se reza em qualquer Igreja Católica. O padre chega. Inicia a missa. Nada fora do normal, a não ser o fato de estarmos dentro de um shopping. Ali, o pecado literalmente mora ao lado. Na loja da frente, um dos barzinhos mais famosos da cidade. Ao lado, uma lotérica. No Shopping Via Brasil, em Irajá, uma porta de vidro é o que separa o templo católico do templo do consumo. Em meio a corredores de lojas de marcas famosas, redes de lanchonetes, bares e restaurantes, uma capela disputa a atenção dos visitantes.

²Disponível em: <<http://extra.globo.com/noticias/rio/igreja-em-centro-comercial-de-iraja-disputa-com-lojas-bares-atencao-dos-fieis-3328659.html>> Consulta em: 19 de Julho de 2013.

A Capela em questão é pertencente à Arquidiocese de São Sebastião no Rio de Janeiro e é administrada pela comunidade Shalom. Segundo o Arcebispo do Rio, Dom Orani Tempesta, o shopping é um ótimo lugar para a instalação da capela devido ao movimento de pessoas, sendo “maior até que em muitas cidades do Brasil. (...) não só com celebrações, mas também com atendimento, aconselhamento, para que essas pessoas, juntamente com suas preocupações relativas à alimentação, compras e lazer, encontrem um lugar onde possam rezar”. O Monsenhor Luiz Antônio Pereira Lopes, Vigário Episcopal do Vicariato Leopoldina, foi quem intermediou a construção da capela junto aos irmãos Araújo, proprietários do shopping. Para Monsenhor Luiz

“A cidade está crescendo e sabemos que num shopping se concentra grande parte da população. Só neste local trabalhará uma média de 3 mil pessoas, fora os consumidores e visitantes. A Igreja tem que se preocupar com essa massa de operários e de frequentadores. Quando se fala de pastoral urbana significa que devemos estar presentes nos diversos ambientes que compõem a cidade, entre eles as favelas, as indústrias, as escolas e, também, os shoppings”.

Segundo Fernando Azevedo Araújo, um dos sócios da ECIA Irmãos Araújo, construtora e dona do shopping, ao atender o pedido da Igreja para destinar um espaço do shopping a uma capela, eles pensaram na necessidade de integrar totalmente o shopping à vida daqueles que trabalharão no local e à comunidade em geral. De acordo com o argumento de Fernando “precisamos estar integrados com a comunidade. E um shopping desse porte, por onde passarão diariamente milhares de pessoas, é um local apropriado para uma capela. E toda a programação da capela integrará o conjunto de programação do shopping”. Octávio Fernandes de Araujo, presidente da ECIA Irmãos Araújo, explica a importância social do empreendimento.

“O shopping é uma obra particular, que se confunde com obra pública. Ele deve ser parte integrante do processo de desenvolvimento ou recuperação urbana de uma região. Trazer empregos e progresso, criar uma integração total de modo que seja conhecido e adotado por uma população como o ‘seu shopping’, disse”. (grifo meu)

Ainda no Rio de Janeiro, no Shopping Grande Rio, (na garagem) em São João de Meriti, também são realizadas missas. As celebrações acontecem sempre no dia 28 de cada mês. Em Outubro no dia de São Judas Tadeu, santo que nomeia a capela, a missa passa da garagem para o estacionamento do shopping devido ao grande número de fiéis.

Essa nova *onda* da Inserção de Templos em shoppings não é exclusividade da Igreja católica, em São Paulo foi inaugurado no dia 11 de Setembro de 2011, a nova sede da Igreja Batista Central de Paulínia³ dentro do Paulínia Shopping com capacidade que varia entre 2.500 e 3.000 lugares.

³Disponível em: <<http://www.portaldepaulinia.com.br/home/noticias-de-paulinia/cidade/12642-igreja-batista-tem-nova-sede.html>> Consulta em: 19 de Julho de 2013.

Nessas realizações é possível verificar, nos discursos de seus interessados, um convite ao convívio mútuo entre Igreja e sociedade e dão à construção ou ao feito, uma importância público-social. Faz-se uso da liberdade religiosa, do pluralismo, da secularização, mas, se de fato há uma demanda por essas religiosidades em ambientes seculares porque não foram feitas, por exemplo, capelas ecumênicas? Há sempre um peso sobre a liderança mais forte e mais presente – Católicos e Evangélicos.

A apropriação do espaço pelas Instituições Religiosas, principalmente as Cristãs é sempre, segundo os próprios, equivalente a uma participação necessária, ou seja, é como se o espaço precisasse ou necessitasse dessa intervenção, isso é justamente verificável na fala do Arcebispo do Rio Dom Orani, ao abençoar as instalações do Shopping Via Brasil. O arcebispo leu um trecho do livro do Gênesis, que fala da criação do homem e da sua missão de povoar e administrar os bens da Terra, explicando aos presentes “que Deus entregou ao homem o mundo para que, inteligentemente, ele cuide da criação”. Logo o espaço não precisa ser encantado, a religião o encanta. (CARVALHO, 1999)

Conclusão

A abordagem aqui apresentada, com o intuito não de encerrar mas de ampliar e incentivar o debate sobre modernidade, religião e laicidade, mostra, confirma e reafirma como o Brasil possui, frente a outros países uma forma particular e singular de se relacionar com as instituições religiosas, seu diálogo conflituoso, mas na maioria das vezes passivo, se dá por sua *laicidade – à brasileira* – como já afirmava Ricardo Mariano.

O que antes era uma briga por reconhecimento da religião, hoje passa a ser um debate por identidade, por disputa de espaços e poder, tolerância religiosa, proporcionando assim, uma discussão mais ampla, no que diz respeito à laicidade, secularização, religião e identidade, principalmente com a migração da religião para a esfera pública.

A religião não mais se estabelece no âmbito do privado ou do templo, ela é vivida de forma coletiva, social. Cada vez mais ela se expande às mídias, à política, à esfera pública em geral. Ela assume modos de ser tida como moderna, não abandona a tradição, ela busca, procura nos lugares, ela se faz presente, segundo Monsenhor Luiz Antonio Pereira Lopes, “nos diversos ambientes que compõem a cidade”, e continuo, seja eles quais forem!

Assim o tema da laicidade vai se transformando. São acionados diversos discursos e abordagens. Se para uns *laicidade* significa a separação entre Estado e Igreja e uma ausência de poder religioso no meio público, por outro ele é usado para uma legitimação da presença religiosa na esfera pública. Nisso, religiosos e laicos, seguem suas tomadas de disputas, todos se baseando na liberdade, na pluralidade e nas leis tão distintas que se fazem no Brasil.

Diante de países como França e Inglaterra, aos quais não me ative aqui, mas que possuem um debate muito mais acirrado sobre o tema e sempre surgem como referência

quando o assunto é laicidade e secularização, o Brasil nunca tomou uma postura radical, ou ao menos nunca conseguiu manter! Nunca tomou esses assuntos como valores nucleares da República. Hoje se firma e se apresenta, como o slogan do atual Governo, “um país de todos”. Mas será que realmente o é?

Ao menos esperamos que sejam, como na imagem citada, “abençoado” no sentido de manter de forma honesta, igualitária e pacífica sua pluralidade que o faz tão singular!

Referências

CARVALHO, José Jorge. **Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil**. Série Antropologia, 249, Depto Antropologia-UNB, 1999, (pp. 01-22)

COSTA, Maria Emília Corrêa da. **O fenômeno religioso: Ideias sobre conceito tipológico de religião**. Debates do NER – IFCH/UFRGS. Programa de Pós Graduação em Antropologia social. Ano 9, nº 14 (2008) Porto Alegre, ISSN 1519-843X. INSS 1982-8136

GIUMBELLI, Emerson. **Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios**. Estudos Avançados. 18 (52), 2004, (pp. 47-52). ISSN 0103-4014

_____. **A presença do religioso no espaço público: modalidades o Brasil**. Religião e Sociedade. 28/2, 2008 (pp.80-101). ISSN 0100-0507

GONÇALVES, José Reginaldo Santos; CONTINS, Márcia. **“Entre o Divino e os Homens: A arte nas festas do Divino Espírito Santo”**. In: Horizontes Antropológicos vol. 14 nº 29 Porto Alegre Jan./Jun. 2008.

MARIANO, Ricardo. **Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública**. Cívitas. Porto Alegre, vol. 11 nº2, 2011 (pp. 238-258). ISSN 1519-6089

MENEZES, Renata. **A Dinâmica do Sagrado. Rituais, Sociabilidade e Santidade num Convento do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

MONTERO, Paula. **Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil**. Novos Estudos CEBRAP, 74, 2006 (pp. 47-65)

_____. **Campo religioso, secularismo e esfera pública no Brasil**. Boletim do CEDES, outubro 2011. ISSN 1982-1522

PIERUCCHI, Antônio Flávio. **De olha na modernidade religiosa**. In Tempo Social. Revista de Sociologia da USP (pp.09-16). Universidade de São Paulo, Vol. 20 nº2 (novembro de 2008) São Paulo, SP. ISSN 0103-2070

A LAICIDADE NA ESCOLA PÚBLICA: UMA DISCUSSÃO NECESSÁRIA

Sueli Martins*

Resumo: *A religião se impõe com força fora do círculo familiar e da Igreja, rompendo os muros da escola. E como lidar com a cultura religiosa num ambiente que é formador de cidadania, de valores morais, de conteúdos didáticos? Uma discussão, a partir de diversos autores e registros etnográficos entre os anos 2007 a 2013 de Escolas Públicas Municipais de Juiz de Fora, serve como subsídio para uma análise da laicidade na sociedade brasileira e demonstra como a religião se insere na sociedade de diversas formas. Apesar do discurso laico nas escolas pesquisadas, observamos a presença, às vezes ostensiva, de sinais religiosos que podem ser vistos em discursos e signos (crucifixos e imagens) que se pretendem inofensivos. Daí a importância de se estudar o tema. E a escola, enquanto instituição inserida na sociedade, formadora de opiniões, torna-se o lugar adequado para isso, mais do que em outros ambientes, devido à diversidade que congrega.*

Palavras-Chave: *Laicidade, Religião, Espaço Público, Escola, Signos Religiosos.*

Introdução

Partimos do pressuposto de que a religião não ultrapassou os muros da escola, simplesmente porque de lá nunca saiu. Apesar de toda a legislação brasileira definindo a escola pública laica, a religião permaneceu no ambiente escolar, dentro de seus muros, as vezes escamoteada, às vezes explicitada, algumas vezes gerando e outras vezes abafando conflitos. A partir de algumas considerações, esperamos contribuir para a discussão que vai além dos muros da escola: a vontade da maioria prevalece sobre as reivindicações de uma minoria? O fato de não se falar sobre o conflito evita o confronto? Os conflitos realmente não existem por que não são vistos ou existem não sendo visíveis a olho nu? Perguntas ainda sem respostas.

A partir de observações etnográficas e entrevistas com professores da rede municipal de ensino da cidade de Juiz de Fora, entre os anos 2007 e 2013, observamos a pulsante presença da religião no ambiente escolar e a percepção de alguns profissionais quanto a isso. Citando Azevedo (s/d), quando diz que “a questão da intolerância e do preconceito religioso no Brasil é, infelizmente, um alvo em movimento que nem sempre é visível juridicamente”, podemos dizer que a presença da religião no ambiente público escolar está

*Mestranda pelo PPCIR-UFJF Orientador: Marcelo Camurça. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. E-mail: suelimartins2009@gmail.com

sempre se movimentando, obtendo uma invisibilidade que lhe permite sobreviver aos percalços de um Estado, talvez, laico.

1. Partindo de definições

Quando se fala em laicidade, o primeiro princípio que vem à mente é o da separação radical entre o Estado e a religião. Se, como desejamos demonstrar, a religião nunca deixou de marcar sua presença no espaço público brasileiro, de onde surge então a ideia de que um Estado laico é um Estado isento de religião?

Desde o fim do século XVIII, a partir da filosofia iluminista, o Ocidente anunciou o fim da religião - com a modernidade, o Estado se desvincularia dos resquícios religiosos que o envolvia, eliminando “toda referência a valores e a conteúdos religiosos nas áreas reguladas por leis civis, e, por conseguinte, do próprio espaço público. Incluía-se aí a perda de relevância política para todas as identidades de base religiosa”, e essa mesma modernidade exigiu que o Estado instituisse a liberdade religiosa, e proclamasse a “isonomia de todos os coletivos de culto”. A liberdade religiosa estaria circunscrita aos domínios do privado; a sociedade sobreviveria sem as crenças, apenas com as verdades da ciência, podendo servir apenas como fonte de moralidade. (GIUMBELLI, 2004, p. 48-9)

1.1. Portier, Habermas, Asad, Taylor

Mesmo na França, onde esta concepção teve seu ápice com a separação, em 1905, não se vê mais a situação de extrema ruptura entre Estado e religião, outros caminhos vêm sendo traçados a partir da constatação de que é impossível separar o individual do coletivo. Tomemos Portier para melhor explicitar. A questão que se coloca para ele é: qual o lugar das organizações religiosas no mundo moderno e como organizar a relação entre o Estado e Igrejas. A Europa tem uma posição mediana em torno da construção de um “sistema de separação flexível, com base no duplo princípio de igualdade e de reconhecimento”, e cada país tem sua “singularidade”, inclusive pela “diversificação interna do campo religioso”, mesmo assim “os direitos das religiões dos diferentes países europeus ainda dependem muito de suas matrizes primordiais”. O que se tem visto na Europa é “um modelo compartilhado de laicidade, que responde aos critérios de igualdade e de publicidade” onde se desenvolve uma “política do reconhecimento” onde a pluralidade e o respeito estão cada vez mais afirmados pela força estatal. Para o autor, “cada um deve ser livre para determinar à vontade suas crenças sem que sua escolha (ou não-escolha) cause qualquer tipo de discriminação” e a função do Estado seria a de assegurar “a ordem e a paz”, e “permitir que cada um construa, como bem entender, seu próprio universo de vida”. No mundo moderno, a religião se tornou apenas uma “instituição setorial” em que “sua palavra não é mais a verdade, mas uma opinião como as outras, que pode muito bem ser ignorada pela ordem política, em sua soberania”. Na França, especificamente, há uma consciência de um entendimento mais “diferencialista da existência”, isso porque “hoje, admite-se que

a identidade de cada um possa estar ligada a uma memória, depende de um enraizamento prévio, que deve necessariamente ser considerado” e o Estado passa a ser visto como “a serviço das singularidades que emergem da sociedade”. Com isso é necessário que se sigam três princípios: igualdade, positividade e razoabilidade. O primeiro “admite cada vez menos que os cultos não possam ser tratados de modo igual pelas instituições políticas”; o segundo que a “igualdade não deve ser vivenciada na indiferença do Estado”, ou seja, não existe uma “neutralidade”; e o terceiro, tem que existir certas condições que respeitem uma superior, a dos direitos humanos. Ressalta “que cada um possa manifestar sua pertença a coletivos particulares (étnicos, regionais, religiosos) e atestar, ao mesmo tempo, sua pertença ao universal de uma comunidade política” (PORTIER, 2011, p. 21-2).

Habermas, por sua vez, acredita que “a secularização do poder do Estado não significa, por isso, secularização da sociedade civil”, que as comunidades religiosas “não podem ser banidas do âmbito político público e forçadas à esfera privada”, mas suas contribuições devem ser perpassadas por um filtro, acessível a todos “antes de poder encontrar o acesso às agendas dos órgãos decisoriais do Estado” (HABERMAS, 2012). O autor quer dizer com isso que a religião e ciência devem se reconhecer, ou seja, a religião deve reconhecer os “princípios de um igualitarismo universalista em direito e moral”, assim como a razão secular não pode ser um juízo “sobre verdades de fé”, devendo aceitar os discursos religiosos traduzidos em princípios universalmente aceitos. Interessante a análise que ele faz dos possíveis conflitos religiosos os quais, para ele, se “acendem em função da neutralidade cosmovisiva da autoridade pública”, estes, os conflitos, “dominaram boa parte da história moderna da Europa” e se repetem “entre grupos militantes de cidadãos religiosos e secularistas no interior das sociedades liberais”. Um Estado democrático de direito hoje, para obter legitimação, “deve se apoiar em razões que, numa sociedade pluralista, devem poder ser aceitos da mesma forma por cidadãos crentes, de outra crença ou descrentes”. O Estado deve então, para isso, “agir numa ótica cosmovisivamente neutra” em bases normativas também “cosmovisivamente neutras”. E isso, define Habermas, é um “processo complementar de aprendizagem”. (HABERMAS, 2007)

Asad confirma o surgimento do secularismo como doutrina política na Euro-América moderna, exigindo a “separação do religioso das instituições seculares no governo, mas não é simplesmente isso”, pois que supõe “novos conceitos de religião, ética e política além de novos imperativos associados a eles”. Sobre a tese de Taylor (2011, p. 44), quando este diz que numa democracia é exigido que seus membros sejam motivados a contribuições necessárias e que o sistema pode entrar em colapso se não houver uma “autoaplicação” dos cidadãos, Asad contra-argumenta dizendo que não é bem assim, pois o “sistema está em perigo” quando a população deixa de usufruir do senso de prosperidade. Para ele, há, hoje em dia, cada vez menos, uma ligação entre o eleitorado e seus representantes, e a democracia liberal moderna não é de acesso, também, para ele, a negociação está confinada às elites, das quais o cidadão comum não participa. Para resolver a questão dos conflitos, Taylor (2011, p. 35) propõe a persuasão e a negociação, do que mais uma vez Asad discorda, pois, para ele, a negociação se dá em uma troca de concessões em

situações nas quais a parte mais fraca nunca tem escolha. Quando o Estado tenta defender seus princípios pode acionar uma insatisfação e, para garantir a paz, aciona o conceito secular de guerra e paz, só que a violência está no surgimento do Estado-nação capitalista, suspeito e grosseiramente desigual, de poder e prosperidade, em que cada um possui uma personalidade coletiva diferente, mediada diferentemente em garantias e ameaças. Para Asad, um Estado laico não garante a tolerância entre grupos religiosos, porque coloca em jogo diferentes estruturas de ambição e medo, a lei não procura eliminar a violência, pois seu objeto não é esse, e, sim, a regulação da mesma. Em outras palavras, a lei sempre estará ao lado da maioria e isso criará uma minoria em posição defensiva, até que esta consiga chegar ao ponto de mudar de posição, de mais fraco a poderoso. O autor defende que façamos uma antropologia do secularismo, porque, independente de onde ele se originou, essa não é a principal questão, mas uma antropologia curiosa sobre sua doutrina e prática nos locais em que ele ocorre. (ASAD, 1999, p. 1-17)

Isso posto, introduziremos alguns autores nacionais para melhor posicionar o Brasil na discussão sobre secularismo e laicidade.

1.2. Oro, Mariano, Montero e Giumbelli

Começamos com Oro. Para ele, do ponto de vista legislativo, a laicidade supõe uma separação entre Igreja e Estado. No Brasil, porém, “a Igreja Católica tendeu a receber uma discriminação positiva de parte do Estado enquanto que as religiões tidas como minoritárias tenderam a receber uma discriminação negativa”. Para não estendermos muito quanto a essa questão, proponho apenas um aspecto dentre tantos que o autor apresenta para confirmar essa hipótese, qual seja a presença de crucifixos em locais públicos. Para ele, esta situação, recorrente, “viola o dispositivo legal de separação Igreja-Estado e franqueia um tratamento desigual entre as religiões, posto que assegura um privilégio para as religiões cristãs, o catolicismo sobretudo”. Isso demonstra que a laicidade no Brasil “não constitui um valor central da república” e o Estado se apresenta com uma “pretensa neutralidade” em relação à religião. Ele observa que os cientistas sociais da religião do Brasil têm uma posição heterogênea quanto a essa questão: alguns defendem que ela vigora, mas existem os que discordam completamente, ou que pelo menos acreditam que esse debate ainda tenha que ser feito. Quanto aos atores sociais, uma pesquisa desenvolvida em Porto Alegre demonstra que fiéis e simpatizantes de diversas religiões percebem a questão a partir de seus próprios pontos de vista, ou seja, não há unanimidade. (ORO, 2011, p. 229)

Mariano fala de uma “laicidade à brasileira”. Concorde quanto aos privilégios concedidos à Igreja Católica no Brasil, pois, segundo ele, a neutralidade é “zero em matéria religiosa”; fala, também, que a laicidade não é “um valor ou princípio nuclear da República brasileira”, mas afirma que esse valor deve ser “defendido e preservado a todo custo”. O autor advoga que, por meios proselitistas, a expansão pentecostal teria estabelecido a

“modernidade religiosa no Brasil”, quando diz que

a cultura política nacional e, em especial, os dirigentes partidários, políticos e governamentais têm contribuído, de forma decisiva, para reforçar a instrumentalização mútua entre religião e política e para legitimar e estimular o ativismo político-partidário de grupos religiosos e a ocupação religiosa da esfera pública. (MARIANO, 2011, p. 251)

De acordo com Montero, a Igreja Católica, ao se ver deslocada do aparato estatal com o advento da República no Brasil, “tornou-se uma força política, entre outras”, da “esfera civil em construção”, porém mantendo a “primazia simbólica e política na passagem dos valores para as normas”, preservando sua “legitimidade e sua capacidade de influir na formulação de leis” e apesar de, atualmente, o pentecostalismo desafiar a hegemonia católica, “ainda não foi capaz de encontrar os meios para legitimar e produzir um discurso público aceitável”. Como sugerido por Asad, Montero acredita que no Brasil, apesar do secularismo implantado em 1889, não separou necessariamente Estado e instituições religiosas, mas se reelaboraram as concepções de religião, ética e política, participando do debate público com mais vigor. Portanto, segundo a autora, a esfera pública não pode ser pensada como um “espaço vazio”, devendo “ser tratada como um fluxo de interações discursivas que carregam as incertezas, as aspirações, os medos e as esperanças de falantes e ouvintes”, legitimados na esfera pública, reinventando, no Brasil, a própria religião. (MONTERO, 2012, p. 1-14)

Giumbelli observa que no Ocidente foi anunciado o “fim da religião” a partir da laicização do Estado, eliminando-se valores e conteúdos religiosos das leis e do espaço público, tornando indiferente qualquer afiliação religiosa por parte do cidadão. Porém, a separação entre Estado e igrejas não se consumou da forma prevista, mas, ao contrário, ao instituir a “liberdade religiosa” trouxe, para o interior da sociedade, diversos debates que evidenciam que a “religião se tornou incontornável na atualidade” e questões recentes na França e no Brasil revelam que a intervenção do religioso na sociedade civil está bastante arraigada, interferindo nas “dimensões legais”. Na França, em relatório da Comissão sobre a Laicidade, foi feito um diagnóstico que levantou três pontos cruciais, quais sejam: “constatação do pluralismo do campo religioso e espiritual”, “reconhecimento de uma desigualdade no modo como essas diferentes expressões religiosas e espirituais estão presentes na sociedade” e, por fim, a denúncia do “comunitarismo”. Para se chegar a um consenso foi necessário avaliar a laicidade a partir de três princípios, o da separação, o da igualdade e a liberdade de consciência, constatando-se que a presença do tema religião/laicidade é recorrente nas escolas francesas. (GIUMBELLI, 2004, p. 48-9-50)

Interessante observação de Giumbelli quanto à entrada da religião no ambiente escolar brasileiro. Segundo ele, é na escola que essa diversidade se faz mais presente, porque nesse local ela, a religião, entra como signo e como fato. Aqui, no Brasil, o debate se dá, nesse campo, quanto ao ensino religioso, que, de acordo com a Lei 9475/97, deve ser custeado pelo Estado, sem proselitismo. Quatro posições podem ser observadas, mas todas aceitam a noção de laicidade com ênfase no pluralismo.

No primeiro deles, o argumento implícito é de que mesmo o Estado laico não pode se desinteressar pela dimensão que da melhor forma transmite as noções de “cidadania” e de “moral”; posta esta necessidade, é exatamente o modelo confessional que preserva a pluralidade das opções religiosas. No segundo, esse modelo confessional é negado em nome da laicidade e o pluralismo seria contemplado através de uma entidade consultiva formada pelas diferentes denominações religiosas. No terceiro, os representantes religiosos são contornados por uma proposta baseada em um saber acadêmico capaz de despertar para os valores da boa convivência e o pluralismo seria contemplado por meio de uma abordagem que se recusa a considerar as expressões religiosas como derivações de uma essência única. No quarto, laicidade e pluralismo articulam-se para desaconselhar a presença da religião na escola, espaço aberto de aprendizado da ciência e de formação da consciência. (GIUMBELLI, 2004, p. 56)

Em suma, o autor, Giumbelli, acredita que, apesar da separação entre Estado e Igreja, não houve contrapartida da definição dos espaços, o que resultou numa “articulação entre um Estado ‘moderno’ – juridicamente laico – e uma sociedade ‘tradicional’ – que não necessita se organizar de modo a manter o religioso dentro de limites próprios e específicos”. E podemos até mesmo ligar sua preocupação com Asad, quando se preocupa com temas de “viver em conjunto” e “civilização” que agregam dimensões de “moral”, “ética”, “valores”, “tolerância” e “cidadania”. Giumbelli ainda nos diz que o debate “nos ajudará a saber de que modo, e se, no Brasil se é ‘fiel a Deus’”. (GIUMBELLI, 2004, p. 58-60)

Após analisar o sentido de laicidade para alguns autores, propomos uma entrada na escola pública, a fim de observar a pluralidade de pertencimentos que ali podemos encontrar e, a partir de depoimentos, averiguarmos como os conflitos aparecem nesse ambiente e como são tratados por alguns profissionais da área.

1.2. Uma escola plural

Uma breve olhada nos permite visualizar a pluralidade de ideias que envolvem o ambiente escolar. Cada um dos frequentadores desse espaço carrega consigo uma formação, sua etnia, sua cultura e religião. Portanto a escola congrega, em seu interior, uma pluralidade, sendo, por isso, um espaço privilegiado para discutir valores e conceitos. Correto? Mais ou menos. A escola é plural, fato. É um espaço privilegiado, sim. Mas os valores e conceitos nem sempre são discutidos pela comunidade que a envolve. Muito menos a religião¹. Vejamos.

Constatamos uma multiplicidade de pertencimentos religiosos na comunidade escolar: Centros de Umbanda e Candomblé, Espíritas, Igreja Católica, Luterana, Presbiteriana, Batista, Metodista, Testemunha de Jeová, Mórmons, Budistas e diversas denomi-

¹ Em uma escola pesquisada, que não é o objeto deste artigo, a Diretora nos confidenciou que a discussão que envolve religião torna-se um obstáculo maior do que aquelas sobre gênero, sexualidade e preconceito racial.

nações evangélicas, como IURD, Quadrangular e outras de menor porte, além de agnósticos e ateus.

Essa diversidade de denominações reforça os dados atuais. Camurça (2006), analisando dados do IBGE-2000, constata novas dinâmicas religiosas. Existe, segundo o autor, uma tendência crescente ao pluralismo e diversidade religiosa no país, e o declínio do catolicismo estaria associado “à crise das religiões de tradição majoritárias em qualquer parte do globo (...) face ao advento da liberdade religiosa no espaço público moderno”. (CAMURÇA, 2006, p. 39). Sobre os dados do IBGE-2010, Teixeira². avalia em entrevista recente:

Sem dúvida, um mapa marcado por uma diversidade religiosa que se anuncia. Com respeito ao censo de 2010, algumas tendências se evidenciaram, como a diminuição dos católicos romanos, que caíram de 73,6% para 64,6% e o crescimento dos evangélicos, sobretudo pentecostais, que passaram de 15,4% para 22,2%. Numa população de 190,7 milhões de pessoas, os católico-romanos somam 123,2 milhões e os evangélicos 42,2 milhões, dos quais 25,3 milhões de origem pentecostal. Verificou-se ainda na última década um aumento percentual dos sem religião, mas um pouco abaixo do esperado, de 7,4% para 8,0% (15,3 milhões).

Contrariamente a essa variedade de pertencimentos, não encontramos dentro da escola uma variedade de manifestações. O diálogo que se deveria esperar em um ambiente escolar seria o da multiplicidade, cujas diferenças pudessem ser vistas como uma contribuição para o mesmo.

As identificações que aparecem na escola são, quase sempre, de origem cristã, na maioria das vezes católica. De acordo com alguns depoimentos, os professores sequer percebem, por exemplo, a presença de adeptos de religiões afro-brasileiras que observamos facilmente com pesquisa etnográfica do campo. Encontramos signos que nos remetem sempre ao catolicismo e, interessante observar, raramente são vistos como um privilégio dos membros da Igreja Católica. Foram normalizados.

A negação dos conflitos religiosos em ambientes públicos passa pela discussão do sincretismo religioso, no qual o que se respeita não é necessariamente a religião do outro, mas a sua religiosidade, suspeitando-se do agnosticismo e ateísmo e também das religiões de origem africana. A religiosidade, sendo ela oriunda de qualquer religião cristã, é aceita (umas mais, outras menos) no ambiente público escolar como uma forma de ética e moralidade familiar. Alguns membros da comunidade escolar transitam tranquilamente entre as diversas possibilidades religiosas. Atualmente, os indivíduos com várias inserções no campo religioso constroem sínteses muitas vezes incomuns; porém, segundo Carvalho (1999, p. 3), “as verdades permeiam o espaço de interlocução especifi-

² Sobre a entrevista ver <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/512819-o-campo-religioso-brasileiro-na-ciranda-dos-dados>. Acesso em 07 maio 2013.

camente religioso que identifica o país”. Essa articulação se dá a partir da religião ainda hegemônica no país, o catolicismo.

A disseminação dos valores cristãos dentro dos ambientes públicos pode ser melhor percebida a partir dos depoimentos de professores; e é o que veremos a seguir: primeiro os signos religiosos e, logo depois, a laicidade.

1.1.1 Discursos sobre a laicidade

Alguns depoimentos de professores, abrangendo outras escolas da rede de ensino municipal de Juiz de Fora, são de grande valia para inserirmos a discussão que pretendemos, qual seja a da laicidade na sociedade brasileira.

O discurso sobre a laicidade de professores de escolas públicas com suas ambiguidades tem um efeito revelatório, apenas nos apontando a ponta de um iceberg. Não pretendíamos, a princípio, que os professores definissem o que é laicidade e como essa discussão se insere na sociedade. Mas a palavra foi por eles colocada, de forma espontânea. Torna-se interessante observar algumas falas.

É uma polêmica isso. Porque a escola é laica. A escola tem que ser laica. Tem polêmicas. Eu... Eu acho assim, não a religião católica ou evangélica, mas assim... Como que vamos te dizer? Uma iniciação mesmo, dos ensinamentos, porque eu acho que o mundo tá padecendo disso, carecendo mesmo de espiritualidade, mais na questão espiritual, mais na questão voltada mesmo do respeito ao próximo, mais mesmo nos valores, tentar unir os valores com a religião, mas sem ser católico, sem ser evangélico, seja lá até a denominação que for, sabe; eu acho que seria legal, eu acho que seria importante. (Abigail)

Laicidade para Abigail é uma confusão, fala em polêmicas, mas não explicita quais; diz que as religiões católicas e evangélicas têm que dar uma iniciação aos alunos em forma de espiritualidade; vê nas religiões uma fonte de moralidade, e em todos os momentos da entrevista coloca a religião em questão. Foi criada na religião católica, mas já transitou por várias outras, fazendo uma “butinagem religiosa” (SOARES, DROZ e GEZ, 2012, p. 111), integrando cada experiência religiosa em sua vida pessoal.

Sabe qual que é a questão que eu vejo, a escola é laica, deve ser, mas as pessoas não precisam ser. Só que infelizmente alguns símbolos ficam aparentes, mas se ninguém falar nada, aquilo vai ficando. O crucifixo, por exemplo, a gente vai em alguns lugares e tem, né? Em alguns órgãos públicos tem. E não é discutido sobre isso, vai ficando. Eu não sei se é porque não incomoda ou porque querendo ou não o... Sei lá... Será que é porque não incomoda? Nas salas não tem... E o crucifixo na minha vida é muito comum, não é uma coisa assim que iria me causar um espanto. (Cecília)

Esse depoimento, bem “brasileiro”, demonstra um perfil católico, cujos incômodos são “os outros”. Não existe uma preocupação em defender a laicidade, nem “aberta” e muito menos “estrita”. Define o que a hegemonia católica criou durante séculos no inconsciente popular.

Pela Constituição a escola é laica, então não pode ter nem símbolo católico nem de outra religião nenhuma. Não tem fiscalização. A diretora põe, e não pode pôr, mas ela não conhece, não sabe das leis. Quem é que pôs Rosa Mística nas escolas foi o Bejani³: agora ele é protestante, quando ele foi prefeito a segunda vez me falaram que ele mandou tirar todas as Rosas Místicas que ele pôs. (Dinorah)

O depoimento de Dinorah é sui generis, não é professora, mas trabalhou durante toda sua vida com a legislação escolar, entende de leis e de pessoas. Membro efetivo da Igreja Metodista não concorda com a presença de símbolos em locais públicos, mas sua educação (o termo aqui utilizado em amplo sentido) não permite que ela fale, só observa, e isso faz bem, aprendeu a guardar para si comentários, só se revelando quando interrogada. Ao citar o ex-prefeito, o faz para mostrar como as pessoas podem abusar do poder que lhe é conferido, e esse poder, segundo a entrevistada, é dado a qualquer um que tenha um cargo público:

É a religião. O que está pegando é a questão religiosa na escola. É o discurso da escola ser laica, mas até que ponto é religioso, até que ponto é tradição e cultura. (Eva)

Eva foi a professora que se mostrou mais atenta à discussão atual. Sua postura, sempre alerta, tenta incluir todos em uma democracia, demonstra uma preocupação com as minorias. Isso condiz com sua formação participativa em movimentos sociais que envolvem minorias. Já participou de trabalhos com formação de professores quanto à diversidade escolar, mas se sente bem acuada diante da diversidade religiosa e dos embates quanto a essa questão causados no ambiente escolar.

Eu fiquei muito surpresa, que é uma coisa muito interessante de a gente discutir, é que os próprios professores, eles não têm consciência da laicidade do estado, da escola pública. Está tão introjetada a religião, e principalmente a religião majoritária, católica, que eles não têm noção dos outros espaços, porque ele já introjetou aquilo e ele não percebe, constitucionalmente, que essa escola é livre. (Fernanda)

Fernanda participa de movimentos sociais organizados. Há uma inconsistência em sua fala, defende a laicidade da escola, como sendo o total afastamento religião/Estado. Fala muito comum entre os professores da rede pública municipal.

Dos alunos não. Nem dos pais. Mas houve questionamento por parte de professores, que disseram que a escola tem que ser laica. Porque é uma lei. E foi colocado isso em reunião pedagógica. Ela colocou em reunião: a escola é laica, não pode ser feito. Então aí, a partir daí houve uma votação. Ficou bem empatado o negócio. Não achei que ficou tão assim..., definido que não ia fazer a oração mais. Mas aí, como houve polêmica, pra evitar a polêmica... (Ivone)

A fala de Ivone é sobre uma questão específica da escola: a obrigatoriedade da oração do Pai-Nosso na entrada das aulas com a finalidade de “acalmar” os alunos. Segun-

³ Alberto Bejani foi prefeito da cidade de Juiz de Fora por dois mandatos não consecutivos, de 1989 a 1992 e 2005 a 2008.

do ela, houve uma enquete entre os professores para decidir e ocorreu um empate. Para evitar polêmica a oração foi retirada. Exceto por parte da professora que levantou a questão, não houve muita discussão. Aí se encontra a fala tão usual “religião e política não se discute”.

Na escola eu não percebia nenhum tom religioso, nada. Para te falar a verdade, eu não consigo nem tentar chutar qual seria a religião deles. Totalmente laico. Eu consegui perceber isso. Na outra escola, chegaram a cantar o hino e tudo, mas eu não sei te dizer se chegou a rezar o Pai Nosso. O hino tudo bem, é laico, é tranquilo. Tinha uma professora que gostava de rezar, mas aí quando a gente via... Ela, dentro da sala. Em outra eu não percebia, a escola, na direção, voltar para essa questão, acho também que em qualquer escola os professores têm que discutir esse tipo de coisa, se é correto ou não. Onde eu trabalho, hoje em dia, totalmente laico. E uma formação humana o tempo inteiro... E no final eles cantaram uma música do Renato Russo que é aquela, é... Ainda que eu falasse a língua dos anjos... (Ivanice)

Ivanice vê a laicidade a partir de como as pessoas se comportam no ambiente público, sabe que cada um tem a sua religião, mas diz respeitá-las, porém em alguns momentos da entrevista (não transcritos aqui) tem uma postura nitidamente católica, estranhando a percepção que cada religião confere ao mundo. A confusão que faz da oração com o Hino já foi percebida em outros momentos da pesquisa, quando um aluno da religião Testemunha de Jeová se recusou a cantar o Hino Nacional.

Teve uma situação... A hora cívica na escola, como rotina mesmo. E eu lembro que nos primeiros meses funcionou com o hino nacional do padre Marcelo e aí em uma das reuniões pedagógicas surgiu o questionamento, que não poderia ser Padre Marcelo já que a escola tem que ser laica. Então eu arrumei um outro hino e nós tocamos o outro hino. (Janete)

A questão da hora cívica é recorrente nos entrevistados, mas nessa entrevista o fato foi o hino cantado pelo Padre Marcelo⁴ Interessante observar que a religião toma para si um dos valores do civismo; em determinado momento o padre diz que o “Brasil é um povo que crê em Deus e ama a sua pátria, um país que só vai crescer com a força de Jesus”. Importante observar: Janete é espírita.

Não percebemos, nas entrevistas, de uma maneira geral, um tom proselitista ou um conteúdo de não aceitação da religião do outro. Mas observamos que laicidade não é um termo que os professores tenham um amplo domínio, muito se fala sobre ela, mas pouco se entende dela. Em uma entrevista, não transcrita aqui, a professora se cala ao ser perguntada sobre o seu significado. A religião está na escola sim, mas não é discutida, é escamoteada, assim como os conflitos que surgem a partir dela. Raros são os casos em que se deseja uma discussão, porque esta pode provocar fissuras, que já existem de fato, mas ainda são “tapadas com argamassa”.

⁴ O Hino Nacional está disponível em <http://www.radio.uol.com.br/#/letras-e-musicas/padre-marcelo-rossi/hino-nacional/2060912>. Acesso em 25 jun 2013.

Conclusões

As entrevistas ainda são inconclusivas para avaliar, com clareza, as discussões que ocorrem nas escolas sobre a questão religiosa. Averiguamos a existência de conflitos, na maioria das vezes escamoteados, e devemos nos propor, como bem argumenta Asad, a fazer uma antropologia do secularismo nos locais onde ocorre. A persuasão e negociação que Taylor propõe só ocorrem em locais onde existe a boa vontade dos líderes, isso é fato. Mas a partir de reivindicações de uma minoria, uma nova visão parece se desenhar no espaço escolar, quando os professores, oriundos desses movimentos, começam a perceber a importância de que cada um pode construir seu universo de vida, como diz Portier, determinando que adesão ou não adesão não interfere no bem-viver da sociedade que se deseja construir. Mas cada profissional sabe, de forma instintiva, que as contribuições que cada um traz consigo, a partir de sua vivência, têm que passar por um filtro. Como bem diz Habermas, não existe a neutralidade.

No Brasil, os autores concordam que não houve uma total separação entre Igreja e Estado e que inexistiu, de fato, uma neutralidade, e que a Igreja Católica foi a principal beneficiária desse pacto insólito. Mas mesmo não sendo um valor central ou nuclear da república, há os que acreditam que esse valor deve ser veemente defendido (Mariano) e outros que acreditam que a religião deve continuar no espaço de onde nunca saiu, porém, como uma força como as outras, e isso ainda se encontra em construção (Montero). De qualquer forma, pesquisas ainda hão de aflorar como a de Oro em Porto Alegre, pois como diz Giumbelli a religião é incontornável nos dias atuais e precisamos, sim, averiguar até onde somos um país laico ou se somos um país fiel a Deus!

Referências

AZEVEDO, Eduarda Peixoto de. *A Tutela da Liberdade Religiosa na Legislação Infraconstitucional*. Disponível em http://www.pucrio.br/ensinopesq/ccpg/pibic/relatorio_resumo2008/relatorios/ccs/dir/dir_eduarda_peixoto_de_azevedo.pdf. Acesso em 07 maio 2013.

ASAD, Talal. *Introduction*. In: **Thinking about Secularism**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, pp. 01-17.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 35-48.

CARVALHO, José Jorge. *Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil*. Série Antropologia, 249. Brasília, p.1.22, 1999.

GIUMBELLI, Emerson. *Religião, estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios*. In Revista **Estudos Avançados**. 18(52), p. 47-52, 2004. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000300005&script=sci_arttext. Acesso em 15 jun 2011.

HABERMAS, Jürgen. *Quanto de religioso o Estado liberal tolera?* Conferencia proferida dia 19 de julho de 2012 na Fundação Carl Friedrich von Siemens, Munique, Alemanha. Tradução Moisés

Sbardelotto. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/516105-quanto-de-religioso-o-estado-liberal-tolera-artigo-de-juergen-habermas#.UL3RHpbvI7g.facebook>. Acesso em 04 dez 2012

_____. *Sobre fé e ciência e o derrotismo da razão moderna*. Texto publicado na revista Neue Zürcher Zeitung, 10 de fevereiro de 2007. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/7147-sobre-fe-e-ciencia-e-o-derrotismo-da-razao-moderna-artigo-de-habermas>. Acesso em 04 dez 2012

MARIANO, Ricardo. *Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública*. In **Civitas**, v. 11, n. 2, Porto Alegre, p. 238-258, maio-ago 2011. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/9647/6619>. Acesso em 09 jul 2012.

MONTERO, Paula. *Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso*. In: **Religião & Sociedade**. vol.32 no.1 Rio de Janeiro 2012

ORO, Ari Pedro. *A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações*. In **Civitas**, v. 11, n. 2, Porto Alegre, p. 221-237, maio-ago 2011. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/9646/6618>. Acesso em 09 jul 2012.

PORTIER, Philippe. *A regulação estatal da crença nos países da Europa Ocidental*. In: *Religião e Sociedade*. 31/2, 2011, p. 11-28.

SOARES, Edio; DROZ, Yvan; GEZ, Yonatan. *Butinagem religiosa: a importância da metáfora para pensar o religioso*. In: ORO, Ari Pedro, STEIL, Carlos Alberto, CIPRIANI, Roberto, GIUMBELLI, Emerson (orgs.). **A religião no espaço público: atores e objetos**. São Paulo, Terceiro Nome, 2012, p. 111-137.

TAYLOR, Charles. *Why we need a radical redefinition of secularism*. In: BUTLER, Judith et al. **The power or religion in the public sphere**. EUA, Columbia University Press, 2011, p. 34-59.

FT 6: PRÁTICAS RELIGIOSAS, IMAGENS DE DEUS E FÉ CRISTA

Coordenadores: Prof. Dr. Sinivaldo Tavares – FAJE, MG;
Prof. Dr. Agenor Brighenti – PUC/PR, PR

Ementa: De modo totalmente imprevisível, a religião voltou, está de moda 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 intrahistória, da dimensão terapêutica da religião, da aterrissagem da escatologia no presente e no momentâneo. Este *Fórum Temático* 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, porquanto está em jogo a pretensão de universalidade da proposta do cristianismo, que não propõe nada mais à humanidade do que sermos plenamente humanos.

CATOLICISMO EM REDE: A RECONSTRUÇÃO DO RELIGIOSO EM SOCIEDADES EM MEDIATIZAÇÃO

Moisés Sbardelotto*

Resumo: Em um período histórico de secularização e relativização, o fenômeno religioso já não pode ser entendido sem se levar em conta o papel das mídias. Hoje, os processos de comunicação midiática se tornam generalizados, e a internet passa a ser também um ambiente para práticas religiosas, caracterizando um fenômeno de mediatização da religião. Formam-se, assim, novas modalidades de percepção e de expressão do sagrado em novos ambientes de culto. Neste artigo, analisamos algumas práticas religiosas em redes sociodigitais – como o Facebook – para perceber como o religioso circula nos meandros da internet por meio de uma ação não apenas do âmbito da “produção” eclesial, mas também mediante uma ação comunicacional dos inúmeros pontos (usuários) da rede. Vemos que não apenas as instituições eclesiais, nem somente as instituições midiáticas, mas também a sociedade em geral, nos mais diversos âmbitos da internet, reconstruem o “religioso” – em nosso caso específico, o “católico”, ou seja, construtos simbólicos que a sociedade como um todo considera como relacionados às crenças e às práticas da Igreja Católica. Assim, a experiência e a tradição católicas, via mídias, são ressignificadas socialmente, gerando desvios teológicos com relação a questões como identidade, autoridade, comunidade. Esse cruzamento e deslocamento de sentidos fomenta o surgimento de um “novo” catolicismo – marcadamente mediatizado.

Palavras-chave: Prática religiosa. Mediatização. Secularização. Relativização. Redes sociodigitais. Igreja Católica.

Introdução

No âmbito católico, Bento XVI, eleito em 2005, pode ser considerado como o primeiro pontífice de uma era em que as mídias digitais já se encontram instaladas. E o seu papado mostrou uma nova postura da Igreja perante esse contexto. Se o que vivenciamos ao longo dos últimos anos com a internet pode ser chamado de “reforma digital”¹, a alta hierarquia da Igreja respondeu a esse fenômeno com uma espécie de “contrarreforma digital”, apropriando-se das mídias digitais. Formam-se, assim, “novas modalidades de

* Doutorando em Ciências da Comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos – RS). É bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: msbardelotto@yahoo.com.br.

¹ O conceito é de Elizabeth Drescher, em seu livro *Tweet If You Heart Jesus: Practicing Church in the Digital Reformation* (Morehouse Publishing, 2011).

percepção e de expressão do sagrado em novos ambientes de culto” (SBARDELOTTO, 2012, p.312). Nisso também se encontra uma das facetas de uma sociedade em midiaticização, pois, além de ser fonte de informação, o meio comunicacional passa a ser também uma ambiência social de vivência, de prática e de experiência da fé.

Contudo, nas páginas oficiais da Igreja, estão contidas as versões autorizadas da tradição e da doutrina católicas. Em sociedades cada vez mais em midiaticização, porém, o fluxo comunicacional dos sentidos não se deixa deter ou delimitar por estruturas quaisquer. Embora a Igreja reforce sua presença na rede e busque fazer um “uso bom e sagrado” da internet, o sentido do que é ser católico na sociedade está muito além (ou aquém) dos interesses eclesiais.

Hoje, as redes sociodigitais se tornam ambientes online de socialidade, em que se manifestam “pontos” de interação comunicacional, atemporal e aespacial, entre internautas. Nesses ambientes, a vida social encontra-se em constante pulsação a partir das conversas sobre “o que está acontecendo”². Nessas interações sociais tecnologicamente mediadas, as práticas da sociedade trazem consigo lógicas midiaticizadas, que envolvem também a religião. Assim, o religioso passa a circular, fluir, deslocar-se nos meandros da internet por meio de uma ação não apenas do âmbito da “produção” eclesial, mas também mediante uma ação comunicacional da própria sociedade: surge, então, uma “opinião pública” católica, manifestando midiaticamente aquilo que a Igreja conhece tradicionalmente como *sensus fidelium*.

Em nosso caso específico, interessamo-nos por uma faceta desse religioso, a saber, o “católico”, ou seja, construtos simbólicos que a sociedade como um todo considera como vinculados ou relacionados às crenças e às práticas da Igreja Católica. Assim, a experiência e a tradição religiosas católicas, via mídias, são ressignificadas socialmente. Esse cruzamento, desvio e deslocamento de sentidos colabora para a circulação e a reconstrução do “católico”, fomentando o surgimento de um “novo” catolicismo – marcadamente midiaticizado.

Neste artigo, analisamos primeiramente o fenômeno da midiaticização digital da religião, a partir da apropriação das redes sociodigitais, em um processo sócio-histórico de secularização e relativização. Refletimos também sobre a manifestação e a constituição de uma “opinião pública” católica, de novas formas de expressão midiaticizadas do tradicional *sensus fidelium*. Como caso específico de análise, descrevemos algumas práticas sociais em páginas do Facebook em torno de três eixos centrais: identidade, autoridade e comunidade. Como conclusão, aponta-se experiência, crenças e práticas religiosas católicas, via mídias, são ressignificadas socialmente, gerando desvios teológicos (*e-resias*), dando vida a um “novo” catolicismo – marcadamente midiaticizado.

² Chama a atenção que em duas das principais redes sociodigitais, o Twitter e o Facebook, essa expressão encontra-se *ipsis litteris* em suas páginas principais. O Twitter afirma: “Bem-vindo ao Twitter. Descubra *o que está acontecendo*, agora mesmo, com as pessoas e organizações que lhe interessam”. Já no Facebook, o usuário se depara com a seguinte pergunta: “*O que está acontecendo*, [nome do usuário]?”.

1. Miatização: reflexos comunicacionais da secularização e relativização sociais

Analisar a miatização é analisar as mudanças vividas pela sociedade na contemporaneidade, complexificadas pelo fenômeno midiático. Segundo Berger (1979, p.3), a modernidade se caracteriza por uma “expansão quase inconcebível da área da vida humana aberta a escolhas” – escolhas estas que levam a uma *multiplicação de opções*, graças também às novas relações sociais miatizadas.

O indivíduo moderno [...] vive em um mundo da *escolha*, em forte contraste com o mundo do *destino* habitado pelo homem tradicional. Ele deve escolher em inúmeras situações da vida cotidiana, mas essa necessidade de escolher alcança áreas de crenças, valores e visões de mundo” (BERGER, 1979, p.19, grifos nossos).

Assim, o fiel tem à disposição inúmeras opções, inclusive em termos religiosos, porque o predomínio institucional da Igreja se dissolveu ou se afrouxou em comparação com períodos anteriores, dando à pessoa uma maior autonomia de escolhas possíveis. Os campos sociais – religião, política, economia etc. – também se independizam e se autonomizam cada vez mais. Esse processo é catalizado pela miatização, como fenômeno social que possibilita novos processos comunicacionais entre os indivíduos e os diversos campos sociais, a partir de lógicas midiáticas.

Essa nova modalidade de construção de sentido se soma ao fluxo de outros fenômenos e processos históricos centrais da contemporaneidade – a saber, a secularização e a relativização. A *secularização* pode ser entendida como “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são removidos da dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 1990, p.107), passando a estar sob o direcionamento das mediações comunicacionais miatizadas. Nas palavras de Rodrigues (2000, p.191), “a autonomização moderna dos diferentes domínios e das diferentes dimensões da experiência é um processo eminentemente secularizante, na medida em que a religião deixa de ser o quadro unificador e homogeneizador da totalidade da experiência”.

A secularização, portanto, é o “processo pelo qual o homem deixa de ser objeto da história para se tornar seu criador” (COMBLIN, 1970, p. 39), também mediante práticas comunicacionais possibilitadas pelo avanço tecnológico. Isso foi reconhecido pelo Concílio Ecumênico Vaticano II na constituição *Gaudium et Spes*, em que se fala da “autonomia das realidades terrestres”, ou seja, da necessidade de descobrir que “as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios” (n. 36). O ser humano adquire “uma autonomia que ficara esquecida quando a visão de um outro mundo era a única realidade a contar. O homem, a comunidade humana, tornam-se realidades a serem desfeitas, refeitas, conduzidas, promovidas” (COMBLIN, 1970, p. 58).

Por isso, a secularização, embebida pela miatização, é a “explosão da singularidade” (cf. MAZZI, 2010). A expansão das opções de escolha subjetivas inerente à secularização faz parte da “dinâmica da expansão incessante” (cf. Ibid.) que acompanha a evolu-

ção do fenômeno humano. Como sociedade, passamos a não nos contentar mais com valores absolutos: estamos continuamente tentando transcendê-los.

Somada à secularização, vivemos um período de forte *relativização*: ou seja, de produção conjunta e contínua de valores *relativos*, “encarnados em *relações*” (cf. MAZZI, 2010). A partir da revolução tecnocientífica e do fenômeno de midiaticização, vemos que a sociedade, seus indivíduos, campos e instituições passam a estar cada vez mais em relação entre si.

Nesse sentido, “o relativismo é a alma da sociedade” (MAZZI, 2010, p.136), pois, mais do que uma “aldeia global”, deparamo-nos cada vez mais com a intensificação das relações comunicacionais entre diversas “aldeias globais”. A visão de mundo do “outro”, conectado a mim, é reconhecida: “O outro é ‘abraçado’ como um arauto de verdade válida” (BERGER & ZIJDERVELD, 2010, p. 51). Em relação, os indivíduos têm “uma chance maior de modificar as doutrinas ou práticas oficiais ordenadas pela Igreja – o que significa mudar tanto o ‘quê’ quanto o ‘como’ da religião” (BERGER & ZIJDERVELD, 2010, p.19).

E, com o avanço das tecnologias da comunicação e a sua apropriação para a interação e a prática social, o indivíduo se expõe e se torna uma “ideia social” (MEHL, 2006, p.173). Surge, então, uma “vida privada pública” (SENNETT apud MEHL, 2006, p.173), em que as práticas midiáticas são justamente a manifestação do cruzamento entre o privado e o público.

Historicamente, com a perda da função de integração social e da função interpretativa e simbólica da sociedade por parte da religião, é a comunicação que passa a assumir esse papel. De eixo central da consciência coletiva da sociedade, a religião passa a ser “reserva de sentido no processo de comunicação social” (MARTELLI, 1995, p. 315), cada vez mais midiaticizado. Nesse sentido, os fenômenos aqui analisados – secularização e relativização –, a partir de meados do século passado, foram ampliados em grande escala pelas inovações tecnológicas no campo da comunicação e pelas invenções sociais sobre estas.

Com o avanço tecnológico e os novos processos sociais correlacionados, constata-se cada vez mais “uma aceleração e diversificação de modos pelos quais a sociedade interage com a sociedade” (BRAGA, 2012, p.35). Assim, as mídias – práticas e dispositivos sociotécnicos individuais e institucionais embebidos por lógicas midiáticas – adquirem uma competência tecnodiscursiva que lhes permite falar para muitos e pôr em contato os campos sociais. O que percebemos hoje, portanto, é a existência de novas modalidades comunicacionais da sociedade movidas por tecnologias transformadas pela ação humana em “meio de comunicação, de interação e de organização social” (CASTELLS, 2005, p.257).

É nesse contexto que entra em cena a *mediaticização* como fenômeno histórico-comunicacional contemporâneo. Em termos gerais, a mediaticização pode ser entendida como um *metaproceto* (KROTZ, 2007). Para o autor, metaprocessos são “construtos que descrevem e explicam teoricamente dimensões e níveis econômicos, sociais e culturais específicos de mudança real” (Ibid., p.257), como a secularização e a relativização antes

analisadas. Ou seja, processos que duram por séculos e que não estão necessariamente confinados a determinada área ou cultura, e nem se sabe exatamente quando começam ou terminam. A midiaticização pode ser assim entendida porque se baseia na “modificação da *comunicação [midiática] como a prática básica* da forma como as pessoas constroem o mundo social e cultural” (KROTZ, 2007, p.257). Viver em sociedades em midiaticização, portanto, é reconhecer que “a percepção que temos hoje do mundo tornou-se dependente de complexos e permanentes dispositivos de mediaticização” (RODRIGUES, 2000, p.169).

Assim, não só a vida individual, mas também o funcionamento das instituições – como as religiosas – passam a ser moldados por lógicas midiáticas. “Por meio do processo da midiaticização, a religião está sendo crescentemente subsumida sob a lógica das mídias, em termos de regulação institucional, conteúdo simbólico e práticas individuais” (HJARVARD, 2008, p.11). Assim, “as mídias podem ser, ao mesmo tempo, *fonte* de religião e espiritualidade, um *indicador* da mudança religiosa e espiritual e *estar articuladas com* as tendências religiosas e espirituais – *mudando a religião* mediante essas interações e *sendo mudadas por* essa relação” (HOOVER, 2008, p.4). Emerge da mídia uma forma específica de fazer religião e de ser religioso, o que não significa a supressão do cristianismo-catolicismo, mas sim o surgimento de uma nova forma de circulação e construção do “católico”.

2. “Opinião pública” católica e *sensus fidelium* na era digital: novas formas de expressão e de constituição do “católico”

Cada vez mais, o fenômeno religioso se desloca para ambientes “públicos” – como as redes sociodigitais. Ao se posicionar em uma arena pública como a internet, portanto, a Igreja se coloca em um cruzamento de discursos outros, que não lhe pertencem e lhe escapam. Nos inúmeros vínculos estabelecidos pelos internautas, o *socius* como um todo – incluindo o âmbito religioso e o “católico” – é reconstruído mediante as processualidades do ambiente digital, por meio de imagens, textos, vídeos etc. Nessa circulação, vemos que a sociedade diz “isto é católico”, “isto não é”. Como reconhecem os bispos do mundo inteiro,

as novas tecnologias digitais deram origem a um verdadeiro e próprio espaço social, cujos laços são capazes de influir sobre a sociedade e sobre a cultura. Atuando na vida das pessoas, os processos mediáticos tornados possíveis por estas tecnologias chegam a transformar a própria realidade. Intervêm de modo incisivo na experiência das pessoas e permitem um alargamento das potencialidades humanas. Da influência que eles exercem depende a percepção de nós mesmos, dos outros e do mundo (SÍNODO, 2012, s/p).

Vemos o surgimento, por conseguinte, de “uma espécie de ‘opinião pública’ na Igreja, uma espécie de meio em que nascem ideias, circulam e se desenvolvem com uma certa autonomia, sem depender a cada momento de um estimulante recebido de cima” (COMBLIN, 1970, p. 3). Escrita há mais de três décadas, essa afirmação, atualizada para o

contexto contemporâneo, é central para entender o que as novas relações e os novos modos de comunicação que surgem com a midiatização vão possibilitando em termos eclesiais.

O próprio Concílio reconheceu um certo estatuto a essa “opinião pública” na Igreja, libertando assim “certas forças sociais que vêm modificando o equilíbrio dos diferentes fatores na evolução concreta da Igreja” (COMBLIN, 1970, p. 3). De certa forma, o que vemos surgir nas redes sociais digitais é “a formação de um meio de fermentação de ideias que não é apenas reflexo de ensinamento do magistério ou resultado do trabalho de teólogos” (COMBLIN, 1970, p. 4).

Podemos relacionar essa ideia com outro conceito muito relevante na tradição da Igreja: o *sensus fidelium*. Na longa tradição da Igreja, o *sensus Ecclesiae*, ou seja, a consciência e o sentido da Igreja, encontra como um de seus elementos constitutivos justamente o *sensus fidelium*, isto é, “a capacidade dos fiéis de conhecer e de julgar sobre questões de fé” (VITALI, 1993, p. 144). Trata-se tanto da capacidade de juízo intuitivo dos crentes (*sensus fidei*), quanto dos conteúdos da fé ligados a essa capacidade (*consensus fidelium*). Se o *sensus fidelium*, portanto, é uma forma de conhecimento ligada estreitamente à vida cotidiana, familiar e social (cf. VITALI, 1993), cremos que essa forma, hoje, se expressa de forma relevante nos ambientes digitais, em que a vida social hoje “está acontecendo”.

Na própria história da Igreja, determinados elementos presentes nas crenças e nas práticas dos fiéis – como, por exemplo, os dogmas marianos – passaram a ser objeto da atenção pastoral do Magistério e da teologia. Tradicionalmente, esse senso dos fiéis sempre teve um importante papel não apenas na Igreja, mas também no mundo, no sentido de “expor, manifestar, atestar e até descobrir, desenvolver a verdade cristã” (VITALI, 1993, p. 44). Portanto, o *sensus fidelium* tem uma importância central no próprio desenvolvimento da vida eclesial. No próprio Concílio,

o *sensus fidelium* aparece, ao lado do Magistério e da teologia, como uma forma peculiar e insubstituível da única mediação eclesial da Redenção. Trata-se de três funções distintas e complementares com as quais a Igreja, sujeito único da mediação, explica a sua missão de conservar e transmitir sempre e em todo o lugar a Revelação (VITALI, 1993, p. 117).

Assim, juntamente com o Magistério, de um lado, e da teologia, de outro, o *sensus fidelium* se apresenta como elemento-chave para a própria compreensão da Igreja e de sua missão. “A totalidade dos fiéis possui e manifesta uma forma de conhecimento da Revelação – o *sensus omnium fidelium* – que constitui uma forma peculiar de autoridade doutrinal, distinta das funções do Magistério e da teologia”, autoridade essa que “se configura como testemunha autêntica da Tradição, que – no seu âmbito e em certas condições – transmite infalivelmente a Revelação” (VITALI, 1993, p. 129). Hoje, vemos que esse sentido é cada vez mais reconstruído e posto em circulação nas redes digitais por uma ação dos diversos fiéis

que ali interagem, atualizando e desenvolvendo a verdade cristã nos novos ambientes sociais. Na experiência atual dos fiéis, marcada por crenças e práticas diversas em redes digitais, manifestam-se modos tentativos e compartilhados de ir ao encontro da verdade, atos pelos quais os fiéis adquirem um conhecimento da realidade católica.

Portanto, o *sensus fidelium* sobre o “católico” não se restringe, especialmente hoje, apenas às afirmações doutrinárias, mas se amplia também, mediante as redes sociais digitais, para “as múltiplas e multiformes expressões da experiência cristã de fé [...] na vida cotidiana” (VITALI, 1993, p. 323). Se o *sensus fidelium* é um “ato de comunicação de um conteúdo doutrinário” (VITALI, 1993, p. 328), essa comunicação hoje, cada vez mais, passa pela midiática digital, ubíqua e instantânea. Como indica o autor,

a função expressiva dos crentes, que testemunham a experiência da salvação, se torna uma forma específica e irrenunciável de inteligência doutrinária. Esta representa a modalidade própria de exercício do *sensus fidelium*, mediante o qual os fiéis penetram na compreensão dos conteúdos e participam ativamente no progresso da Tradição (VITALI, 1993, p. 365).

Por circular publicamente na internet, ao acesso de todos e a qualquer momento, esse senso encontra-se diluído e difuso nos interstícios das inúmeras redes digitais. Vemos assim uma *religiosidade em experimentação*, marcada pela pouca fidelidade institucional e doutrinária, e pela fluidez dos símbolos em trânsito religioso. Em ambientes sem qualquer vinculação direta com a fé católica, como o Facebook, os fiéis se apropriam das tecnologias e encontram formas de *dizer* o sagrado católico. Surgem novos ambientes de manifestação do “católico”, “entre o privado e o público; entre a instituição e o indivíduo, entre a autoridade e a autonomia individual, entre os grandes enquadramentos midiáticos e o prosumo (*prosumption*) individual” (HOOVER & ECHCHAIBI, 2012, p. 16). Nesses ambientes, se dá uma *tensão* entre as crenças/práticas oficiais da Igreja e as crenças/práticas sociais, em que o fiel realiza um “trabalho criativo” *sobre a própria religião*, tensionando a “interface eclesial”.

Analisaremos aqui casos que dizem respeito a três âmbitos centrais do “católico” – identidade, autoridade e comunidade – a partir de postagens feitas em páginas autointituladas católicas no Facebook. Neles, perceberemos deslocamentos, desvios e novas modalidades de percepção e de expressão do “católico” em rede.

2.1 Identidade

Em termos de identidade, as práticas sociais em rede manifestam uma busca de afirmação e de expressão de determinadas crenças aos demais indivíduos conectados. Não basta estar conectado: é preciso “conectar” também, junto às demais pessoas em rede, os próprios valores. A página *Kerigma,scj*³ por exemplo, afirma que a sua missão é

³ Disponível em <https://www.facebook.com/kerigmascj>.

“evangelizar através da promoção da palavra de Deus e ações da Igreja Católica Apostólica Romana”. Portanto, a página vincula-se ao catolicismo, embora não de forma oficial institucional (trata-se de uma iniciativa de um grupo de jovens inspirados no carisma dehoniano, pertencente à Congregação dos Padres do Sagrado Coração de Jesus). No dia 27 de maio de 2013, a página publicou a seguinte imagem (Fig. 1)⁴:



Figura 1 - Imagem postada pela página Kerigma,scj no Facebook

Trata-se de um desenho de uma Igreja com a frase: “Eu sou Católico (amo) minha Igreja. #Compartilhe”, e os logotipos da página *Kerigma,scj* como rodapé. Dessa forma, os administradores da página propõem uma afirmação identitária (“sou católico”, “amo minha Igreja”) aos seus seguidores, juntamente com um convite (“compartilhe”). Nos circuitos que se estabeleceram a partir dessa postagem, mais de 330 pessoas “curtiram” a mensagem, ou seja, aderiram, reiteraram, confirmaram a sua identidade de católico e o seu amor à Igreja, conforme a proposta da página. Além disso, outras 910 pessoas “compartilharam” esse conteúdo junto às suas redes pessoais, ampliando o fluxo comunicacional e o alcance da mensagem.

Os comentários feitos pelos usuários sobre essa mensagem são significativos, manifestando a “autorreflexividade social” possibilitada pelas redes digitais, em que cada pessoa reflete sobre sua identidade de forma pública junto aos seus pares. A usuária D. Negri, por exemplo, afirma que ser católica “faz parte do tipo sanguíneo”. B. José escreve: “AMO cada vz MAIS E MAIS” [a Igreja]. Assim, cada usuário, seja “curtindo”, compartilhando ou comentando, amplia o alcance da mensagem a outras redes, ressignificando-a com outros sentidos. Além disso, ao compartilhar essa mensagem em sua rede pessoal, cada usuário inicia um novo circuito de interação, onde novos sentidos podem ser acres-

⁴ Disponível em <http://migre.me/fV5rz>.

cidos à mensagem original da página *Kerigma.scj*, reforçando, desviando, reconectando essa afirmação identitária.

O que vemos, portanto, são novas formas de desenvolver sentidos individuais, comunitários e sociais sobre um aspecto da vida (o âmbito religioso). Vê-se uma construção pessoal do “eu” (“sou católico”), mas que se dá em um contexto particular de interação social (“compartilhe”): cada indivíduo, ao reafirmar-se como católico, realiza uma explicitação do seu “lugar”, da sua “posição” em relação a sentidos, crenças e práticas diversos que organizam a vida social (“sou católico”, logo, “não sou de outra religião”). Assim, a personalização e a socialização da identidade religiosa se dão cada vez mais a partir da capacidade de produção simbólica conferida a cada usuário pelas novas mediações tecnológicas.

O Facebook, assim, torna-se um novo laboratório de experimentação da construção e da reconstrução da identidade pessoal (“sou católico”) e comunitária (“amo minha Igreja”), gerando novos circuitos de circulação identitária. O dispositivo sociotécnico, ao ser reapropriado e remodelado para práticas religiosas, fornece aos usuários a capacidade de “editar”, formar e expressar a sua identidade pessoal e comunitária de forma pública, circulando e ressignificando o “católico”.

A identidade religiosa, portanto, é marcada na sociedade contemporânea por processos de condicionamento, renovação, reciclagem, reconstituição (cf. BAUMAN, 2006): em suma, um processo de negociação e coconstrução. No caso acima, apenas alguns seguidores da página “negociaram” o sentido da mensagem proposta, “curtindo”, compartilhando ou comentando o conteúdo. Outros por sua vez, acrescentaram novos sentidos sobre a mensagem publicada, “coconstruindo” uma determinada identidade. Como indica Rodrigues (2000, p.185), “a experiência moderna passa a depender da capacidade de cada um de construir e delimitar o seu próprio quadro de vida, das suas escolhas e dos seus gostos [inclusive religiosos]”.

Dentre a enorme pluralidade e multiplicidade de manifestações identitárias religiosas na internet, o que o caso acima revela é que o controle sobre a formação da identidade religiosa não é detido totalmente pela instituição-Igreja, mas passa por novas mediações (como a página *Kerigma.scj*) e pela própria autonomia dos usuários. Assim, a auto-ridade também passa a ser reconstruída e renegociada nos ambientes digitais.

2.2 Autoridade

O Facebook fornece à prática religiosa novas modalidades de autoapresentação e de interação social, que são apropriadas para uma reconstrução religiosa que se dá fora de um controle restrito da instituição-Igreja. Vemos um caso disso abaixo, publicado na página *Papa Francisco I* (Fig. 2)⁵.

⁵ Disponível em <http://migre.me/fV5w8>.



Figura 2 - Imagem postada na página Papa Francisco I no Facebook

Nesse caso, os administradores da página – que afirmam que “não se trata de um canal oficial. Apenas um meio de difusão das notícias relacionadas ao Papa Francisco. Administrada pelo Portal Ecclesia” – publicam uma imagem de uma lata de refrigerante, parafraseando a propaganda da bebida Coca-Cola Zero, afirmando ser uma “Homenagem ao Papa”, com a inscrição: “Quanto mais Francisco melhor”. Assim, a imagem da máxima autoridade da Igreja é ressignificada a partir de uma propaganda de refrigerante.

Enquanto alguns manifestam nos comentários sua aprovação pela mensagem proposta (além das mais de 770 pessoas que “curtiram” o conteúdo e das mais de 850 que o compartilharam), outros usuários comentam o seu desagrado. N. Omachi diz: “Ridículo transformar [o papa] em consumo ou interpretar como consumo”. Em um segundo comentário, o usuário continua: “Vejo que mais pessoas discordam desta forma de catequese de fazer um PAPA produto de consumo, juntamente com esta LATA HORRÍVEL QUE JÁ MATOU E MATA TANTA GENTE PELO MUNDO. O Papa não é objeto de consumo. Beber da sua humildade sim, promover como consumo me entristece. Principalmente com esta lata da morte”. Já S. Dal-Ry afirma: “A embalagem não merece o conteúdo...”.

Em suma, a autoridade do papa fica enfraquecida quando um meio de comunicação como o Facebook é apropriado no sentido de transformar a figura pública do papa, ressignificando-a publicamente de acordo com seus próprios princípios, não mais os da autoridade. Isso não significa que o papa perca a sua autoridade: o papa é reconhecido como autoridade e, por isso mesmo, merece uma “homenagem”. Contudo, essa autoridade passa a ser culturalmente modelável pelos novos processos comunicacionais digitais.

Um segundo caso é a emergência de “novas autoridades” digitais, como a página *Catecismo da Igreja Católica*⁶. A página é administrada por quatro leigos e reúne mais de 57

⁶ Disponível em <https://www.facebook.com/catecismobrasil>.

mil seguidores (pessoas que clicaram na opção “Curtir” e passam a ser informadas sobre as atualizações da página). Nela, são publicados trechos do Catecismo da Igreja Católica, compêndio de toda a doutrina católica para a fé e para a moral, mas também postagens sobre situações diversas da Igreja e do mundo. No campo dos comentários de cada postagem, travam-se debates e discussões entre os usuários, e os administradores da página, nesse âmbito específico de interação, respondem como “autoridade máxima” do Catecismo.

Ocorre, assim, um deslocamento do “lôcus teológico”, que passa a se constituir nas interações sociais no interior de páginas como a *Catecismo*, livres de certificação e controle externos por parte da instituição-Igreja. Agora, o Catecismo, enquanto documento, e a doutrina da Igreja em geral tornam-se não apenas de livre acesso, mas também de livre reconstrução. Membros não hierárquicos podem reivindicar o papel de “defensores” do Catecismo em um ambiente público como uma página do Facebook e, na economia desse espaço, conquistar um certo controle sobre o acesso e a divulgação das crenças e das práticas religiosas. Essas novas comunidades cognitivas revelam o surgimento de novas mediações (as páginas do Facebook) e novos intermediários (os administradores dessas páginas), que interpretam o saber religioso e o reconectam a novos públicos, novas práticas e novos sentidos simbólicos no ambiente digital, constituindo-se como autoridades públicas alternativas.

Como indica Turner (apud CHEONG, 2013, p. 76), “as tecnologias de informação global e suas culturas associadas minam as formas tradicionais de autoridade religiosa, porque expandem os modos convencionais de comunicação, abrem novas oportunidades para o debate e criam visões alternativas de comunidade global”. Nesses ambientes de novas mediações religiosas, ocorre uma certa democratização da autoridade, pois esta passa a se dar em outro nível, social, e não mais puramente eclesial-hierárquico. Os administradores das páginas do Facebook são investidos, agora, do poder de iniciar e mediar os debates eclesiais, controlando os limites da identidade e da ortodoxia religiosas dentro dos parâmetros das comunidades que se estabelecem nessas redes digitais. A autoridade, portanto, não é definida mais por qualificações ou posições institucionais, mas sim por características fluidas, como competências tecnológicas (saber manejar tais páginas), cultural-simbólicas (deter um certo conhecimento e interesse básicos para lançar tais empreendimentos) e sociais (conseguir gerir e mediar tais redes).

Assim, a noção de autoridade que emerge das interações comunicacionais em redes digitais é entendida em termos relacionais, mantida em interações dinâmicas entre usuários e administradores da página, nas quais os primeiros reconhecem e manifestam a autoridade dos segundos no âmbito dessas redes, estabelecendo novas formas comunitárias.

2.3 Comunidade

Como visto no exemplo da página *Catecismo*, estabelecem-se novas modalidades de constituição e manutenção de comunidades religiosas. Nas redes sociais digitais, percebemos que a tecnologia digital favorece o estabelecimento de conexões e relações entre

peessoas diversas, vinculadas por um conjunto de crenças e práticas socialmente compartilhadas. Um exemplo dessas novas possibilidades de conexão, relação e partilha em redes digitais é a página *Diversidade Católica*⁷. Trata-se de “um grupo leigo que procura conciliar a fé cristã católica e a diversidade sexual, promovendo o diálogo e a reflexão, a oração e a partilha, compreendendo que a salvação de Cristo e sua mensagem são para todos, sem distinção”. Portanto, segundo os administradores da página, o âmbito digital torna-se um ambiente propício para o desenvolvimento de *laços comunitários* de “diálogo, reflexão, oração e partilha” de um grupo “marginal” na instituição-Igreja, como os homossexuais. Na página, administradores e usuários trocam informações sobre a relação religião-gênero, compartilham suas dificuldades comuns, fortalecem-se mediante uma crítica socioeclesial na busca de uma reconstrução do “católico” que os inclua e os envolva.

Os administradores afirmam que sua missão é “promover e difundir a Boa Nova de Jesus Cristo, que é a participação no Reino de Deus, partilhando a experiência do amor de Deus junto a todos os fiéis que, em virtude de sua identidade e/ou orientação sexual, frequentemente são excluídos da comunidade eclesial”. Dessa forma, o ambiente digital possibilita que a “exclusão da comunidade eclesial” seja sopesada, abrindo espaços de interlocução e relação de uma comunidade religiosa específica em novos ambientes comunitários.

As novas comunidades religiosas que se estabelecem no ambiente digital manifestam-se também como fontes de novas autoridades digitais, que muitas vezes desafiam as estruturas eclesiais tradicionais, como no caso dos grupos homossexuais. Esses indivíduos criam laços sociais específicos, a partir de determinadas esferas sociais (religião, gênero), confeccionando redes de conexão entre esses contextos sociais diferentes e contrastantes (do ponto de vista eclesial), a partir de suas redes pessoais. Identidade, autoridade e comunidade, portanto, se articulam nesses ambientes, exigindo uma nova compreensão de como a organização religiosa contemporânea funciona e se expressa. O central, contudo, é a presença de um dispositivo sociotécnico específico, as redes sociais digitais, que servem de infraestrutura para o estabelecimento e/ou manifestação de redes sociais específicas, gerando tensões e desdobramentos relevantes em uma coevolução sócio-tecnológica-simbólica.

Assim, administradores e seguidores da *Diversidade Católica*, mediante seus usos midiáticos do dispositivo sociotécnico, promovem uma *resistência sociossimbólica* a crenças e práticas tradicionais em torno da relação religião-gênero, construindo uma nova identidade religiosa, fora do controle restrito da instituição-Igreja, mediante novas redes de relações que lhes permitem experimentar formas alternativas de ser e interagir religiosamente.

Nessas novas modalidades comunitárias, o peso da instituição-Igreja não se faz sentir com toda a sua força dentro da pluralidade de comunidades presentes nas redes digitais. Nelas se manifesta e se reforça um enfraquecimento da autoridade por parte da Igreja Católica tanto em nível de instituição (a comunidade se intitula como “católica” à

⁷ Disponível em <https://www.facebook.com/diversidadecatolica>.

revelia dos parâmetros institucionais), quanto de consciência individual (pessoas que se sentem excluídas buscam novas formas de ser “católicas” também à revelia dos parâmetros institucionais). Nesses casos, manifesta-se uma autonomia individual e comunitária, uma ausência de limitações e controle externos, em busca da constituição de uma identidade católica particular em nível público.

Conclusão

Em sociedades em midiatização, o “católico” é uma reconstrução coletiva de sentidos postos em circulação, que circulam em diversos circuitos comunicacionais, indo muito além das delimitações próprias da instituição eclesial. É assim uma identidade sem um ponto central. Os atuais dispositivos de comunicação como as redes sociodigitais revelam uma nova concepção de mundo religioso, em que, embora haja uma instituição-Igreja bem delimitada por suas leis e protocolos internos, cada vez mais os indivíduos, se afastam desse “centro”, se apropriam do “católico” e o reconstróem, deslocando, desviando e rompendo com a “centralidade” da Igreja.

As processualidades comunicacionais envolvidas nessas práticas, portanto, ajudam a moldar o “catolicismo das redes”: uma rede (internet) de redes (dispositivos interacionais online) em que circula uma rede de construtos sociais (o “católico”). Portanto, não cremos estar diante de “expressões menores” da fé: essas micromanifestações expressam novos modelos eclesiológicos, não baseados apenas no critério da autoridade, mas também na comunhão e na corresponsabilidade, em que o sujeito da transmissão da fé “não é – nem poderia ser – somente o Magistério: é a Igreja inteira, povo de salvos” (VITALI, 1993, p. 388), cada vez mais conectada. As novas expressões da reconstrução do “católico” obrigam “a exegese a repensar os métodos e os processos interpretativos, e oferece temas, conteúdos, perspectivas, indicações e sugestões fundamentais para a plena compreensão da Revelação” (VITALI, 1993, p. 419).

Nas redes digitais, portanto, o fenômeno religioso se manifesta não apenas como ações de *religação* entre o humano e o divino, mas também de *reconexão* entre o humano, o divino e o social: a conexão comunicacional passa a assumir o papel da religião no sentido de “conectar aquilo que estruturalmente não se conecta, conectar, em nível simbólico, aquilo que, na realidade, está separado” (MARTELLI, 1995, p. 315).

A midiatização, portanto, se articula e complexifica processos sócio-históricos como a secularização (mediante a *publicização* das crenças e práticas religiosas, a *descentralização* dos papéis de autoridade, e a *desinstitucionalização* que se manifesta na emergência de novas mediações religiosas) e a relativização (mediante a *pluralização* de opções religiosas inclusive no interior do “católico”, a *conectividade* de indivíduos e comunidades alternativas à instituição-Igreja, e a *autonomização* dos fiéis que assumem a reconstrução do “católico” de forma pública e ubíqua em redes digitais). Nesse sentido, “as transformações da sociedade moderna [...] obrigam a todos a serem ‘hereses’, isto é, a

realizar uma ‘livre escolha’ (em grego: *hairesis*) entre as religiões e as concepções de mundo existentes em uma dada sociedade” (MARTELLI, 1995, p.294). É o que Berger (1980) chama de “imperativo herético”. Se na pré-modernidade, a heresia era uma possibilidade, na sociedade contemporânea ela se torna uma *necessidade*, pois é preciso escolher e decidir diante de múltiplas possibilidades não só religiosas em geral, mas também “católicas”, em que as definições e as filiações já não se dão mais a priori.

Assim, experiência, crenças e práticas religiosas católicas, via mídias, são ressignificadas socialmente, gerando desvios teológicos (*e-resias*) com relação a questões como identidade, autoridade, comunidade, dando vida a um “novo” catolicismo – marcadamente midiaticizado. Essa “opinião pública”, esse *sensus (in)fidelium* sobre o “católico” manifestado na internet possibilita a percepção do desequilíbrio entre como o microsistema religioso (em termos de instituição-Igreja) é *pensado* e como ele é *praticado* pela sociedade. Manifesta-se pública e socialmente uma “multiplicidade de *Weltanschauungen*, de visões de mundo existentes” (MARTELLI, 1995, p. 427) sobre a Igreja, que se cruzam, se contaminam, se reconstróem sem nenhuma coordenação central, mas sim em redes complexas de interação social. A turbulência, a instabilidade, o desvio provocados pelos internautas fomentam, assim, a evolução das crenças e práticas religiosas – nesse caso, rumo a uma abertura sistêmica da Igreja ao pluralismo religioso e cultural do macrosistema social.

As interações em rede manifestam que “nossas sociedades continuam agindo social e politicamente [e também religiosamente] ao deslocar os processos de formação da mente pública das instituições políticas [e religiosas] para o campo da comunicação” (CASTELLS, 2007, p.258, tradução nossa). O futuro da religião, portanto, não se encontra na capacidade da instituição-Igreja de delinear qualquer estratégia de controle ou direcionamento dos processos sociais contemporâneos, mas sim no reconhecimento da vitalidade autônoma emanada nesses novos modos de percepção e expressão do “católico”, dessas “periferias comunicacionais”, parafraseando o Papa Francisco, onde se dão novas relações sociais, tecnológicas e simbólicas sobre o “católico”. “A Igreja deve participar das tarefas humanas não como quem governa e comanda, mas como quem serve” (COMBLIN, 1970, p. 81). No caldo da midiaticização, a Igreja não é e não pode ser senão “para-e-com-os-outros”.

Referências⁸

BAUMAN, Zygmunt. **Vida Líquida**. Barcelona: Paidós, 2006.

BERGER, Peter L. **Heretical Imperative**: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. New York: Anchor Press/Doubleday, 1980.

_____. **The Sacred Canopy**: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Anchor Press, 1990.

BERGER, Peter; ZIJDERVELD, Anton. **In Praise of Doubt**: How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic. New York: Harper One, 2010.

⁸Todas as referências online aqui indicadas foram acessadas pela última vez em agosto de 2013.

BRAGA, José Luiz. Circuitos versus Campos Sociais. In: MATTOS, Maria Ângela; JANOTTI JUNIOR, Jeder; JACKS, Nilda (orgs.). **Mediação e Mídiação**. Salvador: EDUFBA, 2012, pp.31-52.

CASTELLS, Manuel. Communication, Power and Counter-power in the Network Society. **International Journal of Communication**, v. 1, Los Angeles, Annenberg Press, 2007, p. 238-266. Disponível em <<http://migre.me/5ZVHN>>.

CHEONG, Pauline Hope. Authority. In: CAMPBELL, Heidi A. (org.). **Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds**. New York: Routledge, 2013, pp. 72-87.

COMBLIN, José. **Mitos e realidades da secularização**. São Paulo: Herder, 1970.

HJARVARD, Stig. The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change. **Northern Lights**, 6, 2008, pp. 9-26. Disponível em <http://migre.me/8S8PV>.

HOOVER, Stewart. **Media and religion**. White paper from the Center for Media, Religion, and Culture. Boulder: CMRC, 2008. Disponível em <http://migre.me/8UUZT>.

HOOVER, Stewart; ECHCHAIBI, Nabil. **The “Third Spaces” of Digital Religion**. The Center for Media, Religion, and Culture. Boulder, 2012. Disponível em <http://migre.me/8xIqG>.

KROTZ, Friedrich. The Meta-Process of ‘Mediatization’ as a Conceptual Frame. **Global Media and Communication**, Thousand Oaks, vol. 3, 2007, p.256-260. Disponível em <http://migre.me/4Cvan>.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna: Entre secularização e dessecularização**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MEHL, Dominique. A Vida Privada Pública. In: ABRANTES, José Carlos; DAYAN, Daniel. **Televisão: Das Audiências aos Públicos**. Lisboa: Livros Horizontes, 2006, pp.171-196.

RODRIGUES, Adriano. Experiência. Modernidade e campo dos media. In: SANTANA, R. N. M. (org.). **Reflexões sobre o mundo contemporâneo**. Teresina: Revan, 2000, pp.169-215.

SBARDELOTTO, Moisés. **E o Verbo se fez bit: A comunicação e a experiência religiosas na internet**. Aparecida: Santuário, 2012.

SÍNODO DOS BISPOS. **A nova evangelização para a transmissão da fé cristã**. Instrumentum Laboris da XIII Assembleia Geral Ordinária. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012. Disponível em <http://migre.me/b6n68>.

VITALI, Dario. **Sensus fidelium: Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede**. Brescia: Morcelliana, 1993.

A CONFIGURAÇÃO DA IDENTIDADE DE COMUNIDADES CATÓLICAS A PARTIR DA CONCEPÇÃO DE MEMORIAL

Virgínia Buarque*

Resumo: No primeiro semestre de 2013, a Paróquia Sagrado Coração de Jesus, situada na cidade de Mariana, estado de Minas Gerais, completou 25 anos de fundação e, demarcando essa trajetória, foi promovido um estudo acerca das 15 comunidades que a integram. Tal reflexão contrapôs-se ao processo de diluição das memórias sociais atualmente sofrido pelas sociedades ocidentais contemporâneas, por sua vez vinculado ao esvaziamento de sentido das chamadas “grandes narrativas históricas”, como o Estado Nacional e a racionalidade científica. Como alternativa a este arrefecimento, buscou-se compreender as referências identitárias das 15 comunidades católicas a partir da concepção de memorial. Segundo a teóloga Anne Fortin, um “memorial” consiste numa sistematização da experiência vivida com base em dois elementos cruciais: por um lado, comporta dimensões críticas e inventivas, não se reduzindo a uma lembrança pautada em sentidos pré-estabelecidos; de forma simultânea, ele entrecruza diversas temporalidades, pois, sem privilegiar somente o passado, atenta também à ressonância do já ocorrido no aqui-e-agora, em função de uma expectativa de futuro. Na inter-relação desses dois aspectos, o memorial postula que nem aquilo que deixou de existir e nem o que ainda não é podem ser completamente transpostos ou ideologicamente manipulados no tempo presente. No caso das comunidades pesquisadas, sugere-se, assim, que a concepção de memorial encontra-se imbricada a uma tríade socioreligiosa: o papel da atividade mineradora no surgimento das localidades, o protagonismo da liderança feminina e a pluralidade cultural-devocional que caracteriza as comunidades, fatores que, imbricados, dotam a Paróquia de um perfil bastante polissêmico, embora também dialógico.

Palavras-chave: Memorial. Memória. Identidade religiosa. Comunidades católicas. Paróquia. Arquidiocese de Mariana.

Introdução

No primeiro semestre de 2013, a Paróquia Sagrado Coração de Jesus, situada na cidade de Mariana, estado de Minas Gerais, completou 25 anos de fundação. Como um dos marcos dessa trajetória, fui convidada, na condição de professora do curso de Histó-

* Doutora em História pela UFRJ e pós-doutora em Ciências Religiosas pela Universidade Laval – Canadá. Professora do PPGHIS e do curso de História da Universidade Federal de Ouro Preto.

ria da Universidade Federal de Ouro Preto, a narrar o percurso das 15 comunidades que atualmente compõem esta Paróquia através da produção de um livro, com o indispensável suporte de uma equipe de graduandos e pós-graduandos de História e Pedagogia¹ Em paralelo, contando com o financiamento da FAPEMIG (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais), foi possível produzir um documentário sobre essa envolvente experiência histórico-religiosa.

Ainda de forma preliminar à pesquisa, evidenciou-se o caráter de diversidade histórico-cultural que perpassa a Paróquia. Assim, cinco de suas comunidades contam aproximadamente com 300 anos de existência, tendo sido criadas no apogeu da extração do ouro, em meados do século XVIII.² Já outras cinco foram formadas entre os anos 1960-1980, em decorrência do crescimento populacional do município, provocado por um segundo surto minerador, voltado à retirada de jazidas de ferro³ Já as últimas cinco comunidades da Paróquia surgiram entre o final do século XX e início do século XXI, em função da contínua atração de novos trabalhadores por parte de grandes mineradoras, como a Vale e a Samarco⁴ Dessa maneira, conforme explicitado por monsenhor Flávio Carneiro Rodrigues, que por ocasião da fundação da Paróquia atuava como vigário forâneo,

Tratava-se de um contexto histórico-social, no final da década de oitenta, em que o município de Mariana, sobretudo em decorrência do advento de empresas extrativas de minério que vieram assentar-se em sua periferia, tinha alargado consideravelmente seu território e população. O saudoso cônego Antônio de Pádua Sousa, que [...] regia então a Paróquia Matriz de Nossa Senhora da Assunção, tinha já, repetidas vezes, defendido junto do senhor Arcebispo Dom Oscar de Oliveira a necessidade premente de uma nova comunidade paroquial (RODRIGUES *In*: BUARQUE, 2013, p. 13).

Um segundo elemento, de grande significado na configuração identitária dessas comunidades, refere-se ao expressivo enraizamento das vivências sociais e subjetivas na pertença de fé, a despeito de mudanças cada vez mais aceleradas terem esvaziado os sentidos associados às chamadas “grandes narrativas históricas”, como o Estado Nacional e a racionalidade científica, até então tidos como propulsores do progresso humano (KOSELLECK, 1999), como indicado pelo teólogo Faustino Teixeira:

Enquanto na sociedade pré-moderna a tradição possibilitava a continuidade de uma memória, no tempo moderno esta situação se altera. Não mais se consegue garantir com

¹ Integraram a equipe os graduandos Dalila Souza Ferreira, Danilo Souza Ferreira, Juliana Machado Silveira, Júlio César Santos, Larissa de Assis Pimenta Rodrigues, Mariana Lage de Araújo, Tamara Lins Antunes Quirino e Thiago Ribeiro dos Santos, bem como os pós-graduandos Clarissa Milagres Caneschi, Herinaldo Oliveira Alves, Jussara Duarte Soares e Luciano Conrado Oliveira, a quem muito agradeço pela participação.

² Comunidades Nossa Senhora Aparecida e Santana, Nossa Senhora da Conceição da Lapa, Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Mariana, Nossa Senhora do Rosário de Padre Vieiras, São Sebastião e Santa Teresa.

³ Comunidades Nossa Senhora das Graças, Sagrado Coração de Jesus, Santa Cruz, São José Operário, São Francisco de Assis.

⁴ Comunidades Nossa Senhora de Fátima, Santa Ifigênia, São Geraldo, São Judas Tadeu, São Miguel Arcanjo.

a regularidade anterior a manutenção individual de uma continuidade da memória coletiva. Instaure-se, assim, uma 'crise de transmissão' ou de 'elaboração da cadeia da memória'. Isto não ocorre sem problemas. Com a perda de referência do código de sentido garantido pela tradição, inúmeras pessoas passam a viver uma situação de incerteza estrutural (TEIXEIRA, 2007, p. 11).

Diante da percepção de tal enraizamento de fé, num contexto paroquial demarcado pela diversidade histórico-cultural, optei por recorrer, como referencial teórico-reflexivo, à concepção de memorial. Segundo a teóloga Anne Fortin, a concepção de memorial, no cristianismo, promove continuamente a atualização de um legado fundador, articulando as leituras plurais da experiência passada (promotora de uma específica identidade religiosa, diferenciada das demais modalidades de relação com a divindade e com as pessoas) e as distintas expectativas de futuro (e as estratégias para sua viabilização). Logo, no memorial cristão, a repetição cede lugar à reformulação contínua, em que os acréscimos, reelaborações e omissões são elementos constituintes da densificação da crença e do rito (FORTIN, 2007, p. 356). Ademais, como segundo e complementar elemento, o memorial cristão viabiliza a positividade dessa "perda" histórico-existencial, percebendo-a como performativa, uma vez que foi justamente através de tal ausência que o estar no mundo (numa cultura e numa sociedade) pôde vir a acontecer, com sua gama de desafios e esperanças). Nesta perspectiva, o teólogo e historiador jesuíta Michel de Certeau apontou como o essencial visível do cristianismo não pode, portanto, ser estabelecido: ele é demarcado pela perda de um corpo, o corpo de Jesus, reproduzido pela perda do corpo de Israel. Desaparecimento fundador: tal morte possibilitou o surgimento de um corpo eclesial (a Igreja) e de um *corpus* de textos canônicos (a Escritura Sagrada) (CERTÉAU, 1987, p. 267-306; GEFFRÉ, 1991, p. 171). Por isso, a atualização do memorial na tradição suscita o reconhecimento da presença da Alteridade divina, já encarnada na história pela humanização do Verbo, nas múltiplas facetas da vida social (CERTÉAU, 1971).

Em paralelo, é importante explicitar que o memorial cristão porta uma imprescindível dimensão comunitária. Assim, é o compartilhar da experiência de fé que confere ao memorial sua qualificação como tradição eclesial, num formato sistêmico, ainda que comportando paradoxos e incompletudes. A institucionalização das igrejas, ao longo do processo histórico, procedeu à ordenação dessa tradição sob o viés doutrinário (no catolicismo, por exemplo, esta é a prerrogativa do exercício do Magistério), prática indissociável de seleções e mesmo exclusões teológico-políticas (ROYANNAIS, 2003, p. 507). Nessa relação, o memorial cristão torna-se, então, simultaneamente atualizado, alterado, transmitido e subjetivado.

Tomando como base essa concepção de memorial e à medida em que eram realizadas entrevistas com os integrantes da Paróquia Sagrado Coração de Jesus, foi então delineando-se a hipótese que norteou a reflexão acerca do processo de configuração identitária das comunidades estudadas: postula-se que ele esteja decididamente vinculado a duas experiências sócio-religiosas insistentemente mencionadas pelos fieis: uma

espiritualidade devocional, sustentada em sociabilidades de vizinhança, com destaque à liderança feminina, e a atuação eclesial, promovida durante o episcopado de D. Luciano Mendes de Almeida na Arquidiocese de Mariana (1988-2006), que organizou tais comunidades em redes eclesiais, respeitando suas especificidades e conferindo-lhe certa autonomia. Esta comunicação apresenta, portanto, como seu objetivo analisar, ainda que de forma sucinta, o papel dessas duas experiências na configuração identitária das comunidades da Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Mariana, a partir do fundamento teórico-conceitual de memorial.

1. O fator devocional

Um aspecto marcante na Paróquia Sagrado Coração de Jesus é a vivência de uma espiritualidade devocional, presente tanto nas comunidades mais antigas como nas de fundação recente. Assim, por exemplo, um dos moradores da Comunidade São Sebastião e Santa Teresa, que fora elevada à condição de Paróquia em 1724,⁵ mas que desde meados do século XIX passou a atuar como Capela, concedeu o seguinte depoimento:

Olha, esta devoção [a São Sebastião], ela é antiga, sabe? Desde que eu era menino, que eu vim pra aqui, que eu sou de Padre Viegas, próximo a[o distrito de] Bandeirantes mesmo, e eu devo ter vindo para aqui com cinco anos, então tem muito tempo que eu vim para cá, e eu vejo muita fé, muita devoção, são pessoas que, em dia de festa, alguém anda descalço, alguém faz algum ato diferente para cumprir uma promessa, então o pessoal tem muita fé nele e também junta o pessoal de fora que já morou aqui, junta tudo para prestigiar, então é uma peça muito poderosa para nossa Comunidade (BUARQUE e FERREIRA *In*: BUARQUE, 2013, p. 349).⁶

De forma similar, um dos participantes da Comunidade Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, cuja Capela da Irmandade de mesmo nome foi erigida entre 1752 e 1764,⁷ declarou:

Nossa Comunidade terminava aqui na esquina da igreja, só tinha o sapé, pra lá era tudo mato. Então era gostosa a amizade que existia dentro da Comunidade, então a gente, os

⁵ Cf. BUARQUE e FERREIRA *In*: BUARQUE, 2013, p. 351-352, “Com a diminuição da extração do ouro, acompanhada pelo esvaziamento populacional da região, que passou a dedicar-se à produção agropastoril, a Igreja de São Sebastião perdeu o *status* de matriz: em 1832, a paróquia, às vezes designada com o nome de São Sebastião de Mariana, veio a ser suprimida, sendo incorporada, em 1836, à freguesia de São Caetano. Já em 1923, em função da Lei 843, confirmada pelo Decreto 336, de 1948, a mudança incidiu sobre a designação civil do distrito, que passou a chamar-se Bandeirantes, ao invés de São Sebastião”.

⁶ Depoimento do senhor Geraldo Eleutério da Silva, em entrevista realizada em janeiro de 2013, a Danilo Souza Ferreira e Julliano Mendes.

⁷ Cf. BUARQUE e OLIVEIRA *In*: BUARQUE, 2013, p. 167, “A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Mariana paulatinamente extinguiu-se, em face do falecimento de seus antigos membros e a não renovação de seus quadros. Assim, em 1988, quando a Paróquia do Sagrado Coração de Jesus veio a ser fundada, a Capela do Rosário passou a integrá-la, então desligada da anterior vinculação àquela Irmandade”.

rapazes preocupavam-se muito conosco, toda nossa vida era unida, brincava de pique, brincava pras rua abaixo, era uma vida mesmo de Comunidade. Então a gente tinha oração, tinha os terços, aqui todo dia rezava o terço, dona Odete mais Seu Eloi, a família do Nonô, rezava o terço, nas quartas-feiras rezava o Ofício de Nossa Senhora. Então ela tinha vida de oração e a vida de lazer (BUARQUE e OLIVEIRA *In*: BUARQUE, 2013, p. 165).⁸

Também nas comunidades mais atuais, observa-se ser o aspecto devocional o impulsionador de sua criação e contínuo dinamismo religioso, como indicado em entrevista na Comunidade Nossa Senhora de Fátima:

Rezava o terço nas casas, saía com o violão tocando, cantando e ia de casa em casa. Era uma vez por semana, né? Uma vez por semana. E foi assim, uma história bonita, tinha poucos casais que participavam, mas era muito bonito, a gente saía à noite com as velas... com vela, com violão tocando (BUARQUE e SANTOS *In*: BUARQUE, 2013, p. 62).⁹

Foram muitos os depoimentos emitidos neste mesmo sentido devocional, e nelas ressalta-se um dado crucial: a dimensão intercessória. Tal aspecto manifesta-se, inclusive, no momento de escolha do nome próprio:

Meu nome é Adriana de Fátima Pereira Santos. [...] Quando eu casei, eu lembro que lá no momento de fazer os papéis no civil, eles queriam tirar o *de Fátima*, aí eu lembro que minha mãe me chamou no cantinho e falou assim: ‘Oh, Adriana, só acrescenta o nome do seu marido e não tira o *de Fátima*, não, porque quando você era pequena, você passou por um processo delicado de saúde e eu intercedi a Nossa Senhora e ela te concedeu a cura’. E eu obedeci esse pedido da minha mãe e hoje entendo o porquê do propósito de Deus na minha vida. Porque às vezes algo que acontece lá atrás e você recebe a graça anos e anos na frente. [...] quando eu tive meu segundo filho, eu passei por um processo de depressão e nesse processo de depressão eu vejo, assim, que foi a graça de Deus na minha vida, porque através da depressão eu pude valorizar pequenas coisas que antes eu não valorizava, não era atenta, aí eu comecei nessa procura incansável por Deus, eu comecei a ver a bênção de Deus na minha vida. E foi tudo assim fluindo naturalmente, eu fui me curando, fui participando de Grupo de Reflexão, do terço que nós tínhamos na Comunidade [...] aí depois fui eleita como coordenadora da catequese (BUARQUE e SANTOS *In*: BUARQUE, 2013, p. 74-75).¹⁰

Outro elemento fundamental na vivência devocional narrada pelos fieis é a de que tal experiência não recai numa tendência que vem ampliando-se entre os moradores dos centros urbanos – a de “privatizar a devoção, desenvolvendo um culto ao Santo em suas casas, com rituais próprios, diferentes daqueles que são realizados no Santuário”

⁸ Depoimento da senhora Maria Raquel Cardoso dos Reis, em entrevista realizada no dia 20 de janeiro de 2013, na Igreja do Rosário, Mariana – MG, a Luciano Conrado Oliveira e Julliano Mendes.

⁹ Depoimento da senhora Lourdes de Souza Dias Tomas, em entrevista concedida no dia 3 de fevereiro de 2013 a Thiago Ribeiro dos Santos e Julliano Mendes.

¹⁰ Depoimento da senhora Adriana de Fátima Pereira Santos, em entrevista realizada no dia 3 de fevereiro de 2013, na Igreja do Rosário, Mariana – MG, a Thiago Ribeiro dos Santos e Julliano Mendes.

(STEIL, 2001, p. 19). Pelo contrário, é a dimensão comunitária que se apresenta como a mais reforçada, o que aprofunda, de forma concomitante, os laços afetivos e de solidariedade entre os moradores. Cita-se, como exemplo, a afirmação de outra moradora da Comunidade Nossa Senhora de Fátima:

Mas eu vejo assim que a nossa Comunidade, ela é um lugar, assim, de muita espiritualidade. A gente tem muita preocupação pelos outros, a gente chora com o sofrimento do outro, eu acho isso muito bacana. O outro está passando por dificuldade? A gente reúne; se precisar de comprar remédio, cesta básica, a gente já cansou [de fazer], não é, Elenice? Tudo isso a gente já fez e faz, não é mesmo, Elenice? E faz. Se tem alguém doente, a gente corre lá, a gente é solidário, a nossa Comunidade é muito solidária, eu acho isso muito importante, eu vejo isso, e até os pequenininhos já têm essa espiritualidade (BUARQUE e SANTOS *In*: BUARQUE, 2013, p. 80).¹¹

Daí que parcela significativa das atividades religiosas comunitárias continua sendo realizada em espaços públicos e nas residências, prática que pode ser remontada a um período anterior ao episcopado de D. Luciano, como descreve um participante da Comunidade Nossa Senhora das Graças:

E com os primeiros moradores que aqui chegaram, notou-se que a gente precisava ter uma relação com a Igreja, sendo a maioria católica. [...] então nós procuramos o cônego Antônio e ele se dispôs a celebrar aqui algumas missas. As missas eram feitas na rua, principalmente no largo da rua das Margaridas com Pinheiros, eram celebradas as missas ali, poucas missas, porque ele era sozinho na Paróquia, Paróquia enorme, porque era uma paróquia só pra Mariana inteira, e quando foi no final desse mesmo ano de 1984, ele celebrou a primeira comunhão da nossa Comunidade na casa de Paulo Pena e Kivia, lá na garagem deles (BUARQUE e ARAÚJO *In*: BUARQUE, 2013, p. 82-83).¹²

Nota-se, em paralelo, que o aspecto devocional e a vivência sacramental, sobretudo eucarística, não se dissociam na vida religiosa das comunidades da Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Mariana. O maior desafio, entretanto, era articular tal vivência à reflexão bíblica, esforço que os diferentes párocos não deixaram de empreender, por vezes de forma bastante impactante:

[...] em abril de 1997, os folhetos de missa [da Paróquia] foram substituídos pelo uso da Bíblia, muito embora, ao menos no início, muitas pessoas ficassem um pouco desorientadas, tentando achar no meio de tantas páginas os trechos que estavam sendo proclamados. Houve também um esforço para aquisição de Bíblias a preços populares, para serem vendidas na própria Comunidade. Decididamente, o pároco não estava para brincadeiras, tendo sido registrado no *Livro de Atas*: 'D. Nilza informou que o Pe. 'Bozó' pas-

¹¹ Depoimento da senhora Maria José L. Mendes, em entrevista concedida no dia 3 de fevereiro de 2013, a Thiago Ribeiro dos Santos e Julliano Mendes.

¹² Depoimento do senhor Augusto Rossoni, em entrevista realizada no dia 12 de janeiro de 2013, na Capela de Nossa Senhora das Graças, Mariana – MG, à Mariana Lage de Araújo e Julliano Mendes.

sará um leve castigo para as Comunidades que não aderirem ao curso de formação bíblica, que é deixar de celebrar as missas na Comunidade, tendo as mesmas apenas celebração da Palavra' (BUARQUE e FERREIRA *In*: BUARQUE, 2013, p. 186).

Todavia, a estratégia que melhor parece ter operado, nesse sentido, foi a de fundação dos grupos de reflexão, geralmente conduzidos por lideranças leigas, seminaristas e vigários paroquiais:

Se temos o que temos hoje, é devido aos grupos de reflexão e a gente tem é que fortalecer, porque é através deles que nós temos coordenação de comunidade, catequese, liturgia, enfim, em tudo é pelos grupos de reflexão. Eu acho que, a meu modo de ver, o grupo de reflexão é o coração e a alma da comunidade.¹³

Destaca-se, ainda, na implementação das transformações físicas e pastorais das comunidades, o protagonismo das coordenações femininas, como descrito por uma das participantes da Comunidade Sagrado Coração de Jesus, ao relatar o processo de edificação da igreja local, ocorrido entre o final do século XX e o início do XXI:

[...] as mulheres entraram no dia que foi bater o piso [...] Nós havíamos marcado a data para a inauguração do piso [...] a gente achou que os trabalhadores iriam dar conta, quando nós vimos que eles não iriam dar conta do recado, o serviço não ia chegar no final, foi que a gente chamou as mulheres e as crianças e todo mundo junto põe areia, enche o carrinho de areia, empurra o carrinho, aí a gente conseguiu inaugurar o piso neste dia marcado. [...] nós fizemos uma festa lindíssima mostrando para a Comunidade que a igreja já tinha a fundação e já tinha uma identidade para começar a Paróquia, foi muito marcante, com muita luta e a gente luta até hoje continuando essa obra de Deus (BUARQUE e FERREIRA *In*: BUARQUE, 2013, p. 180).¹⁴

Formulando-se, então, uma primeira síntese, sugere-se que tais experiências devocionais operam segundo as premissas do memorial cristão, em sua definição por Anne Fortin (2007). Assim, elas atualizam, no tempo presente, uma tradição de fé legada por gerações passadas, destacando-se a confiança depositada na intercessão dos santos, em especial na Virgem Maria, e a gratificação pela celebração dos padroeiros. Nesse processo, é desenvolvida uma sociabilidade inclusiva e propositiva (ou seja, com amplas expectativas de futuro), possibilitando que novas pessoas ingressem na dinâmica comunitária, portando outras tantas ideias e maneiras de agir. Claro que subsistem tensões, mas a configuração identitária dessas comunidades, alicerçada na experiência devocional, mostra-se suficientemente pluralista para permitir que sujeitos e grupos expressem sua fé em modalidades diferenciadas. Dessa maneira, as competições e até as cisões internas que porventura venham a emergir não chegam a desestruturar as comunidades – o caráter

¹³ Depoimento da senhora Aparecida, em entrevista realizada em fevereiro de 2013, na Comunidade São Judas Tadeu, a Julliano Mendes. Este depoimento foi incluído no documentário, mas não é citado no livro.

¹⁴ Depoimentos da senhora Eva Roberta Xavier de Souza em entrevista realizada no dia 15 de janeiro de 2013, na Capela de Nossa Senhora das Graças, Mariana – MG, a Dalila Souza Ferreira e Julliano Mendes.

devocional apresenta-se, dessa maneira, inclusive como um fator de flexibilização, no cotidiano da fé, do aparato litúrgico e institucional católico. Cita-se, como exemplo, a decisão de uma das moradoras da Comunidade São Geraldo de empreender uma festa para as crianças no dia de Nossa Senhora Aparecida, a qual se tornou um referencial religioso e social da localidade:

Eu tive em Aparecida do Norte né, aí eu gostei. [...] vou fazer uma festa pras crianças, porque eu adorei o lugar lá, um dia vou fazer uma festa. [...] Não é por causa de Cosme e Damião. Não, tô fora. Eu quero pra ser no dia de Nossa Senhora Aparecida. [...] Não é promessa nem nada... [...] A primeira festa foi no dia, a minha neta nasceu no dia 9 de outubro, quando foi no dia 12 de outubro de 98. [...] Tem o almoço, tem bolo, cachorro-quente, brinquedos eu ganho também alguns com pequenos defeitos e outros novos... aí ganho também. Junto tudo ali, faço a festa e gosto e com isso foi pra 15 anos. Este ano foi muito bom, eu gostei, fiz o almoço, a padaria fez o bolo que eu não achei quem fizesse, mas se eu achar eu faço, se eu não achar, vou fazer também (BUARQUE e SANTOS *In*: BUARQUE, 2013, p. 285).¹⁵

Porém, para que tal alargamento da identidade religiosa, via experiência devocional, pudesse acontecer, foi necessário não apenas que os fieis tomassem iniciativas no campo do culto e da ação social comunitárias, mas também que o clero atuasse como interlocutor, viabilizando práticas que mantivessem certa abertura à participação dos leigos, sem ficarem restritas a um único núcleo promotor. Foi neste sentido que o episcopado de D. Luciano Mendes de Almeida contribuiu de forma decisiva, como relatado por uma das moradoras da Comunidade Santa Cruz:

[...] ele [o padre 'Nequinho', à frente da Paróquia Sagrado Coração de Jesus no início da década de 1990] falou: 'Olha, nós vamos tentar, vai ser difícil, mas nós vamos tentar', então, nós vamos fazer a primeira assembleia, onde elege um conselho comunitário que toma conta de uma Comunidade, porque então aqui, antes, como é que vivia as Comunidades: era de festeiro, tinha os festeiros que faziam as festas de Santa Cruz então o que tinha, os festeiros, e não o conselho, tinha, as irmandades, os festeiros, e eles que faziam tudo acontecer: as festas, tudo o que tinha antes deste tempo, que tinha muita coisa mas era os festeiros, aí nós pegamos, ele falou e disse 'Olha, vamos fazer a nossa primeira assembleia' (BUARQUE e QUIRINO *In*: BUARQUE, 2013, p. 220).¹⁶

2. Rede de comunidades

Observa-se, portanto, ter grande relevância a concomitância da criação da Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Mariana, efetivada em abril de 1988, com o início do

¹⁵ Depoimento da senhora Ângela Maria Gomes, em entrevista realizada no dia 15 de janeiro de 2013, na casa de Edina, bairro Estrela do Sul, Mariana – MG, a Júlio César Santos e Julliano Mendes.

¹⁶ Depoimento da senhora Vilma Efigênia Ferreira de Oliveira, em entrevista realizada no dia 6 de janeiro de 2013, na Igreja de Santa Cruz do Barro Preto, Mariana – MG, a Tamara Lins Antunes Quirino e Julliano Mendes.

episcopado de D. Luciano Mendes de Almeida, que assumiu a Arquidiocese de Mariana ao final de maio de 1988, vindo a falecer em 2006. Afinal, como indicado pelo padre Geraldo Martins Dias,

[...] se a gente fizer uma recapitulação, pelos arquivos da Arquidiocese de Mariana, veremos muito claro que o caminho que D. Luciano traçou foi no sentido de organizar as paróquias numa perspectiva de comunidade, uma rede de comunidades. A partir dele eram fortes as Comunidades Eclesiais de Base – CEBs, a opção pelos pobres, valorização da Palavra, da Eucaristia, da inserção no social. Sempre houve muito respeito aos Movimentos, a exemplo da Renovação Carismática Católica – RCC, Encontro de Casais com Cristo – ECC... inclusive os da área da juventude. [...] Natural que houvesse alguma diferença, mas nada que atrapalhasse a convivência; nunca foi um grande incentivador de Movimentos, mas respeitou muitos os carismas e os dons de cada um. Essas grandes linhas de ação vinham exatamente das Assembleias; se a Paróquia era de Movimento ou de Pastoral, continuaria a ser, ele respeitava (ASSIS, 2010, p. 517).

Também os párocos e vigários indicados por D. Luciano como pastores da nova Paróquia primaram por adotar posicionamentos dialógicos com as comunidades, empenhando-se na realização de Assembléias periódicas, nas quais, mediante o voto dos fiéis, eram eleitos os representantes das pastorais e movimentos. De forma simultânea, a formação de novas comunidades foi sendo incentivada, a fim de que as realidades específicas de cada bairro ou localidade pudessem ser rezadas e refletidas à luz da fé, ao mesmo tempo que os moradores, encontrando-se em um espaço eclesial mais personalizado, tivessem favorecidas suas relações de cordialidade e apoio mútuo.

Um outro momento importante que eu enfatizo aqui [na Comunidade São José Operário, da Vila Samarco] foi a instituição da Paróquia do Sagrado Coração de Jesus, porque com a instituição da Paróquia então a Comunidade passou a ser mais assistida por um pároco, mais do que uma vez por mês, por exemplo. E a vinda de D. Luciano, e depois a presença do padre Ângelo e do padre 'Nequinho' como párocos da Comunidade ajudaram muito, porque auxiliou a Comunidade a montar as pastorais e isso foi um ganho muito grande na nossa Arquidiocese com a vinda do D. Luciano (BUARQUE, QUIRINO e SANTOS *In*: BUARQUE, 2013, p. 304).¹⁷

Dessa maneira, a posse do padre Antônio Silva da Paixão, carinhosamente conhecido como padre 'Nequinho', ocorrida em 1992, aprofundou o processo de revitalização pastoral da Comunidade. Segundo Maria Raquel Cardoso dos Reis,

Aí as Legionárias é que organizaram, que limparam a igreja pra ter as missas. Nós começamos a fazer os eventos pra poder conseguir algo pra poder melhorar a igreja. Aí foi construindo as pastorais. Então organizando as pastorais, a gente já tinha uma organização na Comunidade. E como que foi pra organizar esse primeiro conselho comunitário?

¹⁷ Depoimento do diácono permanente Robson Adriano Fonseca Dias Silva, em entrevista realizada no dia 31 de janeiro de 2013, na Igreja Nossa Senhora das Graças, Mariana – MG, a Júlio César Santos, Tamara Lins Antunes Quirino e Julliano Mendes.

O padre foi chamando [...]. Então nós fomos vendo pessoas da Comunidade: Bete, Euro, Cida, Betinho e Angélica (os que fizeram bodas de prata), Valdemar, Seu Campos, Honorina, Ana, tinha uma turma, Clarete mais Lúcio, Gilmar. São pessoas com que se formou o primeiro conselho. [...] Então, nós somos o primeiro conselho da Comunidade, já na nova Paróquia. A gente tem a força dos antepassados, aqueles que deixaram pra nós as histórias bonitas, gostosas de se ouvir. Mas, daí pra frente, a gente começou a nova geração, na qual a gente tem as pastorais, um movimento de espiritualidade continuou forte (apud: BUARQUE e OLIVEIRA *In*: BUARQUE, 2013, p. 169).¹⁸

Mas para que tal projeto de autonomização das comunidades pudesse ser implementado, mostrou-se fundamental investir na preparação dos agentes, tanto no campo das pastorais sociais como na dimensão litúrgica. Neste sentido, a atuação dos seminaristas da Filosofia e, sobretudo, da Teologia, foi importante, não apenas por sociabilizarem informações e metodologias por vezes desconhecidas dos agentes comunitários, mas principalmente por incentivarem o enfrentamento daquele modo diferente de viver o catolicismo, em que o comprometimento eclesial aparecia como princípio ético indissociável da devoção. Assim, segundo o padre José Feliciano da Costa Simões, já falecido, “D. Oscar [de Oliveira, arcebispo de Mariana entre 1960-1988] foi bom, justiça seja feita, mas D. Luciano deu mais abertura para os estudos nas paróquias, para as comunidades, para a Igreja enfim” (ASSIS, 2010, p. 509).

Em que a atuação episcopal de D. Luciano pode ser entendida como um memorial, a contribuir com a configuração identitária das comunidades da Paróquia Sagrado Coração de Jesus? Postula-se que os párocos nomeados por esse arcebispo de Mariana foram orientador a implementar novos modelos eclesiais, propagados sobretudo a partir de Puebla (1979), mas de forma a ancorá-los nas experiências devocionais já vigentes, de forma a aproveitar o potencial religioso e político de tais práticas. Assim, não houve uma ruptura drástica, mas antes um incentivo às práticas já existentes, que foram acrescidas pela novidade das Assembleias e de intervenção social mais direta, através de pastorais como a da Criança e a Penal. Como as lideranças leigas transitavam entre os grupos devocionais e as novas instâncias (as mesmas pessoas atuavam em distintos espaços eclesiais), não havia grandes choques, sendo tecido o diálogo:

Quando foi em 1990, teve uma primeira reunião com o padre Nequinho com os agentes de pastoral, foi a época mais importante da Paróquia do Sagrado Coração de Jesus, por quê? Por que naquele momento ali, ele falou assim: foi votado, você fica coordenadora da liturgia da Vila Samarco, você é do dízimo, e foi dividindo as etapas, e foram fundadas as pastorais (BUARQUE, QUIRINO e SANTOS *In*: BUARQUE, 2013, p. 306).¹⁹

¹⁸ Depoimento da senhora Maria Raquel Cardoso dos Reis, em entrevista realizada no dia 20 de janeiro de 2013, na Igreja do Rosário, Mariana – MG, a Luciano Conrado Oliveira e Julliano Mendes.

¹⁹ Depoimento da Zélia da Silva, em entrevista realizada no dia 14 de janeiro de 2013, na Igreja São José Operário, Vila Antônio Pereira – MG, a Júlio César Santos, Tamara Lins Antunes Quirino e Julliano Mendes.

O memorial comunitário diante de novos modelos

O perfil identitário das comunidades da Paróquia do Sagrado Coração de Jesus veio a conhecer outras inovações a partir do episcopado de D. Geraldo Lyrio Rocha, iniciado em 2007, e em especial com a gestão do padre Luiz Cláudio Vieira, que assumiu a Paróquia em 2009: ao mesmo tempo em que foram concluídas as obras da igreja-matriz, em cuja comunidade também será sediado o escritório paroquial, as comunidades, desde 2012, têm organizado parcela de suas atividades numa perspectiva de setorialização:

Todos os agentes de pastoral e demais interessados terão a oportunidade de participar, mensalmente em sua própria Comunidade, de estudos com temáticas variadas. Estes estudos serão coordenados por uma equipe de formadores da Paróquia, após se capacitarem para tal atividade.

Para este estudo, a Paróquia será organizada em 4 setores, sendo:

Setor 1 – São José Operário, Nossa Senhora da Lapa (formação sábado, de 15 às 20h.);

Setor 2 – São Judas Tadeu, São Francisco, Nossa Senhora das Graças, Nossa Senhora Aparecida, Santa Ifigênia (formação domingo, de 15 às 20 h.);

Setor 3 - São Miguel, Nossa Senhora do Rosário/Mariana, Santa Cruz, São Geraldo, Sagrado Coração de Jesus, Nossa Senhora de Fátima (formação sábado, de 15 às 20 h.);

Setor 4 - São Sebastião e Nossa Senhora do Rosário/Pe.Viegas (formação sábado, de 15 às 20 h.) (BUARQUE, 2013, p. 372).²⁰

Logo, nesses últimos anos, o suporte devocional da Paróquia, embora continue a ocupar um lugar privilegiado em seu perfil identitário, tem sido acoplado a projetos de grande envergadura, de porte setorial ou mesmo paroquial, a exemplo do I Congresso Missionário da Paróquia, realizado em outubro de 2012, que contou com a presença de aproximadamente 400 pessoas.²¹ A despeito dos inegáveis avanços em termos de visibilidade do processo de evangelização e da agregação de novos agentes, não se pode desconsiderar que tais mudanças tendem a amalgamar as sociabilidades comunitárias gestadas no cotidiano da fé, com o risco de diluir as singularidades comunitárias e as inventividades das lideranças locais, em nome de projetos mais globais. A experiência devocional das comunidades terá envergadura para suportar esta reordenação das relações interpessoais? Torçamos para que sim, vindo, inclusive, a incorporar os benefícios que possam ser trazidos por essa nova disposição, filtrando, ao mesmo tempo, os equívocos de uma indesejada massificação do religioso, que não é pretendida nem pela atual gestão paroquial, nem pelos fieis.

²⁰ *Igreja em Ação*. Órgão Informativo da Paróquia Sagrado Coração de Jesus – Mariana – MG. Ano III, n. 34, janeiro de 2013.

²¹ Cf. site da Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Mariana. “Congresso Missionário reúne centenas de agentes”. Disponível em: <http://www.coracaodejesusmariana.com.br/mostranoticia.asp?id_noticia=208> Acesso em: 15/06/2013.

Conclusão

É, portanto, nesse sentido, de contínuas reatualizações, que se torna então possível endossar a hipótese que interpreta as quinze comunidades integrantes da Paróquia Sagrado Coração de Jesus da cidade de Mariana como memoriais de fé. Tais comunidades podem ser consideradas “memoriais” não por terem construído uma trajetória eclesial modelar, não por apresentarem-se como exemplos paradigmáticos de um seguimento coletivo do anúncio evangélico – afinal, tropeços foram cometidos, contradições existiram, algumas das quais ainda persistem, como ocorre, evidentemente, em qualquer conglomerado humano. Tais comunidades, tampouco, podem ser entendidas como o patrimônio intocável de uma experiência passada, e que por isso mesmo deve ser mantido a todo custo, sob o risco de esfacelamento de sua identidade religiosa. Não, pelo contrário, sugere-se que as comunidades da Paróquia Sagrado Coração de Jesus sejam compreendidas como memoriais justamente por sua disposição em incorporar a mudança e a particularidade, numa dinâmica em que o já vivido é incessantemente apropriado e reformulado no que ainda está por vir, numa abertura só autorizada pela fé. Por isso, assevera a liturgista Yone Buyst, no memorial eucarístico, o enfoque não se limita à “presença real, mas [compreende] a participação na morte e ressurreição do Senhor, na unidade de toda a comunidade eclesial pela partilha do Pão e do Vinho, no Espírito” (BUYST, 2012). Daí a culminância do memorial em ação de graças, *eukharistei* (GOPEGUI, 1998, p. 384), na qual toda a experiência vivida, seja em suas conquistas e superações, seja porventura em seus desvios e negatividades, torna-se um ato de agradecimento e louvor, como nos 25 anos da Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Mariana.

Referências

- ASSIS, Margarida de. *D. Luciano, especial dom de Deus*. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2010.
- BUYST, Ione. O Concílio Vaticano II e a renovação litúrgica. 50 anos depois. *IHU-on line*. 2 jul. 2012. Disponível em: < http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4522&secao=396>. Acesso em: 09/03/2013.
- BUARQUE, Virgínia. *Memoriais da Fé: as comunidades da Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Mariana (séculos XVIII-XXI)*. Mariana: Dom Viçoso, 2013.
- CERTEAU, Michel de. *La Faiblesse de Croire*. Paris, Seuil, 1987.
- _____. “La rupture instauratrice”. *Esprit*, 1177-1214, juin 1971.
- FORTIN, Anne. L'impossible saisie de la mémoire. In: MEUNIER, Martin et THÉRIAULT, Joseph (org.). *Les impasses de la mémoire: histoire, filiation, nation et religion*. Québec: Fides, 2007.
- GEFFRÉ, Claude. Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau. In: _____ (org.). *Michel de Certeau ou la Différence Chrétienne*. Paris: Du Cerf. 1991.
- GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. Espírito santo, eucaristia e unidade eclesial. *Perspectiva Teológica*, v. 30, p. 369-402, 1998.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto; 1999.

PARÓQUIA SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS DE MARIANA. “Congresso Missionário reúne centenas de agentes”. Disponível em: <http://www.coracaodejesusmariana.com.br/mostranoticia.asp?id_noticia=208> Acesso em: 15/06/2013.

RODRIGUES, Flávio Carneiro, monsenhor. Prefácio. In: BUARQUE, Virgínia. *Memoriais da Fé: as comunidades da Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Mariana (séculos XVIII-XXI)*. Mariana: Dom Viçoso, 2013.

ROYANNAIS, Patrick. Michel de Certeau: l’antrophologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire. *Recherces de Science Religieuse*. Paris, v. 91, n. 4, 493-659, 2003.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição. *Ciencias Sociales y Religion*. Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 115-129, oct. 2001.

TEIXEIRA, Faustino. O Pluralismo religioso e a ameaça fundamentalista. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 10, n. 1 e 2, 2007, p. 9-24.

TRILOGIA NORDESTINA: ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE ANTÔNIO CONSELHEIRO, PADRE IBIAPINA E PADRE CÍCERO DE JUAZEIRO

*José Wilson Andrade**

Durante o século XIX a Igreja Católica conheceu três grandes líderes religiosos que deixaram marcas significativas na vida eclesial. Trata-se da trilogia antológica nordestina Antônio Conselheiro, Padre Cícero de Juazeiro e Padre Ibiapina.

Nas últimas décadas diversos pesquisadores vêm aprofundando estudos sobre eles nas universidades brasileiras e em faculdades de teologia. Numerosas dissertações de mestrado e teses de doutorado sobre Canudos e Antônio Conselheiro estão à disposição do público nas universidades brasileiras. A grande imprensa tem dedicado cadernos especiais e artigos sobre essa trilogia. Livros de história, romances, e filmes de pequena e longa metragem revelam a importância desses personagens na literatura brasileira.

Dioceses da Bahia, Ceará, Paraíba e a própria Conferência Nacional dos Bispos do Brasil estão estudando a possibilidade da beatificação de Padre Cícero e Padre Ibiapina. Neste ano de 2013 as romarias de Canudos chegam à 26ª edição.

Para E. Hoornaert pelo menos duas tradições historiográficas permeiam os estudos históricos brasileiros. Uma, a ensinada nas escolas oficiais, do pesquisador e historiador Varnhagem, que conta a história ortodoxa do Estado e da Nação, fiel à “verdade histórica”, à versão dos grandes, dos poderosos, das instituições que dominam o povo. É a história amplamente divulgada nas escolas públicas. Essa versão conta com vasta documentação, arquivos, monumentos, construções e dados históricos.

Outra orientação vem de Capistrano de Abreu. É história contada na perspectiva das pessoas comuns, dos feitos deixados pelos protagonistas do povo simples, com limitação, é claro. Um dos problemas da historiografia na óptica dos “vencidos” é que eles quase não deixam monumentos, documentação e vestígios. Pouco se sabe, por exemplo,

* Licenciado em Filosofia, pela Universidade Católica de Salvador – Bahia. Especialista em Ensino religioso, pela PUC de Minas Gerais. Mestre em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE de Belo Horizonte - Minas Gerais). Doutorando em Teologia da Práxis Cristã - 2012-2015 – bolsista da CAPES) pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, Minas Gerais. Foi professor da Faculdade de Filosofia e Teologia da Arquidiocese de Feira de Santana, Bahia, na área de teologia sistemática e pastoral. Foi professor na Universidade Católica de Salvador - Instituto de Teologia, nas disciplinas de Cristologia, Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos. Fez parte do Grupo Nacional de Reflexão Catequética (GRECAT), ligado à CNBB. Atualmente é cooperador nas paróquias Santo Inácio de Loyola e Nossa Senhora Mãe da Igreja, em Belo Horizonte, Minas Gerais. É membro do grupo de pesquisa Fé e Contemporaneidade da FAJE, coordenado pelo professor João Batista Libanio. E-mail: jose.wwilsonandrade@gmail.com

da história do *Quilombo dos Palmares, Cangaço, Lampião, Contestado*, dos povos indígenas e tantos outros levantes em defesa da vida, ao longo de séculos. Para refazer ou reinterpretar a história dos pobres, faz-se necessário um trabalho de garimpagem. Os pobres e excluídos, mesmo tendo importância vital no processo histórico, quase sempre são lembrados como *marginais, fanáticos, bandidos, revoltosos e desordeiros* (cf. **Hoornaert**, 1991, p. 9-13).

A referida trilogia não foge a essa lógica. Descobre-se que muitos dados da história foram omitidos. Ao lado da versão da história construída pelos historiadores oficiais, surge a versão contada pelos que percebem dados maliciosamente não revelados e que determinam ou compromete a compreensão da história.

No tocante à vida de Antônio Conselheiro, a versão oficial, unilateralmente, tentou enterrar sua memória nas águas do açude do Cocorobó.¹ O interesse para esclarecer os verdadeiros motivos pelos quais Canudos foi destruída surge fora da historiografia oficial. Somente depois de 50 anos do ocorrido em Canudos cresce o interesse pelo resgate histórico, versão que vai além de *Os Sertões*, do clássico Euclides da Cunha, superando interpretação preconceituosa e racista sobre o sertanejo. Para Ataliba Nogueira, essa visão preconceituosa vem sendo purificada “de todas as deformações propaladas pelos partidos políticos, pela meia-ciência, pelos propósitos inconfessáveis, pela forma literária imaginosa e sacrificadora da verdade” (**Nogueira**, 1974, p. 1). Os pobres, considerados vencidos, seus principais defensores e admiradores estão com a palavra!

Este artigo trilha pelo caminho da revisão histórico-teológico da referida trilogia antológica. Garimpo nas produções literárias os elementos fundamentais do projeto de Antônio Conselheiro e dos dois sacerdotes nordestinos, trazendo à baila a mística cristã que subjaz a essa experiência.

A escolha do Papa Francisco trouxe de volta a simplicidade da fé cristã, a opção pelos pobres e a valorização das pequenas experiências de líderes populares que marcaram a fé cristã. A opção pelos pobres, o ministério dos leigos, a valorização dos trabalhos comunitários e o amor à Igreja foram marcas deixadas pelos padres Cícero, Ibiapina e por Antônio Conselheiro. No momento em que a Igreja revisita os textos do Concílio Vaticano II (cinquenta anos depois) e busca novas luzes para a sua missão, a prática do catolicismo popular sertanejo ilumina nosso agir eclesial.

1. Contextualização do Nordeste brasileiro no final do século XIX

Antônio Conselheiro, padres Ibiapina e Cícero viveram em um contexto curioso. O final do século XIX foi marcado por turbulências políticas, sociais, econômicas e eclesiais.

¹ Cocorobó foi o nome da antiga Canudos. Em 1968 foi construído o Açude do Cocorobó no local do cenário da guerra, com 16km de extensão, por 5km de largura e 20m de profundidade, no leito do Rio Vaza-Barris que deságua no Oceano Atlântico, zona Sul de Aracaju – SE.

O advento da República, instalada em 1889, não alterou o desenvolvimento desigual do sertão nordestino, nem resolveu os problemas econômicos. A Igreja vivia em conflito de separação com Estado. O Regime republicano não superou os problemas ligados à

concentração da terra, o declínio do ciclo da cana-de-açúcar, nem amenizou as consequências das sucessivas secas no semiárido brasileiro.

Os fazendeiros, verdadeiros “donos das terras”, não toleravam manifestações de independência de homens livres, de “status” inferior. “A hipertrofia do poder privado e a atrofia do poder político, criavam condições propícias ao aparecimento da vingança privada como modo típico de controle social” (**Montenegro**, 1973, p. 110), especialmente a luta pela terra. Na concepção de Rui Facó, o monopólio da terra no Brasil, herdado das capitâneas hereditárias, e a subsequente concessão das sesmarias, deram origem aos latifúndios atuais e a elite rural (cf. **Facó**, 1965, p. 16): impera a “lei do mais forte.” Aos violadores do “direito de propriedade” aplica-se a lei de Talião.²

No Sertão, imperava a força do senhor rural. O compromisso do Estado era com a “casa grande”. Esta apoiava os interesses dos protagonistas do Estado, que “transferia o poder que pudesse à casa grande” (**Montenegro**, 1973, p. 110). O “latifúndio se manteve intacto através da Monarquia e não se modificou com o advento da República, que não tocou num fio de cabelo da grande propriedade territorial” (**Facó**, p. 128). A questão agrária sempre fora causa de agudos conflitos, que se arrasta, ao longo da história brasileira. Os donos dos grandes latifúndios sempre reagiram a uma tentativa justa de distribuição da terra.

As décadas de preparação para a proclamação da República foram marcadas por muitas tensões e crises. De 1864-1870, a Guerra do Paraguai; de 1870-1889, o declínio da Monarquia. “O que mais caracterizava a Monarquia era o predomínio, em todos os níveis, dos interesses dos grandes proprietários de terra, de escravos e de capitais em prejuízo das camadas populares” (**Casalecchi**, p. 8).

O poeta popular sintetiza bem a situação: “O Nordeste desta época/ era mais agonia/ pesado pela República/ Morto pela Monarquia/ Milhares de nordestinos/ abandonados viviam” (**Instituto Popular Memorial de Canudos**, s/d. p. 8). As transformações políticas e sociais iniciaram-se em 1850 e chegaram ao século seguinte, sem que se encontrassem soluções para minorar os problemas sociais. O sistema imperial estava com os dias contados. O império monárquico não gozava mais de legitimidade. Nesse período, as eleições eram cartas marcadas. “Os governadores impunham seus candidatos, (...) transformando as eleições em ato formal e confirmatório dos acordos da oligarquia. Isso não

² No Antigo Testamento, a lei do “talião” era um princípio jurídico segundo o qual a pena deveria ser proporcional à ofensa: “Mas se acontecer dano grave, pagarás vida por vida, olho por olho, dente, por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferimento por ferimento, contusão por contusão” (Ex 21,23-25). Cf. também Lv 24,19 e Dt 19,21. No Brasil do final do século XIX, a justiça era feita pela elite rural, pelos coronéis e pelos barões. O povo era simplesmente desprotegido com a quase total ausência do Estado.

significava inexistência de conflitos intra-oligárquicos” (Viana, 1974, p. 294-295). Liberais e conservadores atacavam impiedosamente o imperador, até a proclamação da República em 1889.

O movimento pela abolição da escravatura deságua na assinatura da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888. O sistema escravocrata não respondia mais aos interesses das elites rurais. No final do século XIX, o Nordeste foi marcado pelo “incremento do banditismo, do fanatismo religioso e pelo desânimo dos grandes proprietários que se desinteressavam com a sorte da Monarquia [...], à beira da efervescência revolucionária” (Monteiro, 1981, p. 23 e 30). “O Estado erigido sobre os escombros das revoltas de 1817, 1824, Balaiada, Sabinada, Cabanagem, Farroupilha e a revolução Praieira de 1848 já não mais atendia às necessidades decorrentes da conjuntura do final do século XIX” (Villa, p. 90).

Dados dessa época apontam um crescimento da população nordestina em cerca de 80%, enquanto a renda real gerada pelo setor exportador não ultrapassou 54% (cf. Furta-**do**, 1974, p. 147-149). Em fins de 1879, a população indigente no Ceará ultrapassava a casa dos 300 mil. Outras 300 mil pessoas haviam morrido ou emigrado (Brasil, 1922, p. 231). A grande seca de 1877/1879 desencadeou ações de grupos dos cangaceiros mais famosos do século XIX: os Brilhantes, os Variatos e Calangros. Como consequência das secas, aumenta o número de óbitos no Ceará e nas outras províncias sacrificadas pelo flagelo causado pela estiagem, como a Paraíba e o Rio Grande do Norte; cresce a migração com destino à Amazônia. Levas de infelizes procuravam a todo custo sobreviver à fome, sem querer aventurar-se aos seringais do Norte (cf. **Facó**, 1965, p. 132). As rebeliões nordestinas anunciavam transformações na ordem política e econômica que não aconteciam. As reformas liberais não apontavam para um cenário político que pudesse superar os conflitos.

A monocultura da cana-de-açúcar, principal alavanca da região Nordeste, estava em declínio. Investia-se na cultura do café em São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, e no plantio da seringueira, na Região Norte, para onde se deslocou o centro dos interesses econômicos. Do ponto de vista político e econômico, o Nordeste foi perdendo gradativamente sua importância. A nova economia exigia mão-de-obra especializada. O País estimulou a imigração, “tendo-se em vista a necessidade de serem atendidos os interesses da lavoura cafeeira, amplamente processada de braços (...) pelas alterações resultantes da recente abolição da escravatura” (Viana, 1974, p. 293).

Em conflito com autoridades civis, a Igreja sente o reflexo da separação com o Estado. O Padroado se desmorona; líderes religiosos perdem certas regalias financeiras do Estado. A Igreja do Brasil vivia o refluxo do que acontecia na Europa. O ultramontanismo influenciava o pensamento conservador e agitava as elites intelectuais brasileiras. O Catolicismo popular e laical sofria as consequências do processo de romanização. A Igreja assume características de um catolicismo romano, clerical, tridentino e sacramentalista.

É neste contexto de Nordeste em chamas que Antônio Conselheiro, Padre Ibiapina e Padre Cícero chegam para organizar o povo e apaziguar os ânimos. As transformações eclesiais e a falta de sacerdotes levam o povo a criar “sua própria religiosidade”.

2. A romanização e o catolicismo popular nordestino

Com a proclamação da República (1889), a Igreja separou-se do Estado. O processo conflituoso de independência acarretou algumas perdas. O Estado criou o casamento civil, assumiu a administração dos cemitérios, entre outras medidas. A questão religiosa se arrastou de 1872 a 1875, período no qual foram presos os bispos de Olinda, Dom Vital e do Pará, Dom Macedo Costa. O conflito foi consequência do legalismo dominante na política imperial, da própria situação ambivalente em matéria religiosa gerada pela instituição do regime de padroado, do qual se beneficiavam os próprios bispos na sustentação econômica de suas respectivas dioceses (cf. **Azzi**, 2001, p. 18-19). D. Manoel Joaquim da Silveira, arcebispo da Bahia e primaz do Brasil, saiu em defesa de um de seus colegas que havia sido presos, com declaração publicada no Diário de Notícias.³ A Barca de Pedro estava agitada pelos ventos do liberalismo que se confrontava com as decisões da Igreja. Thales de Azevedo documentou o choque entre Igreja e Império. Destacou a prisão e a deportação do bispo dom Macedo Costa, a repercussão na imprensa baiana e a reação da Igreja Católica.

O Magistério enrijece-se. O Concílio Vaticano I (1871) definiu o dogma da infalibilidade do Papa, segundo o qual, o Sumo Pontífice é infalível toda vez que proferir decisões, não somente em questão de fé, como também no domínio moral, acerca da religião com a sociedade, da Igreja com o Estado, e até das instituições nacionais. Portanto, cabe a todos os católicos uma submissão absoluta e sem reservas; cumpre-lhes respeitá-las no falar e no proceder.

Intelectuais de tendência esquerdista reagiram às decisões do Concílio. O livro *O Papa e o Concílio* do teólogo alemão J. J. Von Döllinger foi traduzido por Rui Barbosa e tornou-se uma obra que “pode ser considerada como complemento da questão religiosa, mediante a denúncia do ultramontanismo” (**Azzi**, 2001, p. 21). O debate entre o clero ultramontano e os intelectuais liberais prolongou-se até as últimas décadas do período imperial.

No Brasil a Igreja vivia o processo de romanização. Implantava-se política de hierarquização, amparada nas decisões romanas, com objetivo de formar bispos e sacerdotes obedientes às regras vindas de Roma, distintas do modelo do catolicismo popular luso-brasileiro. “É a Igreja que se fecha sobre si mesma para organizar-se e, posteriormente, reiniciar a luta no campo político; é a época dos bispos reformadores” (**Pinheiro**, 1984, p. 49). Riolando Azzi descreveu as características desse novo modelo de Igreja entre os sertanejos: romano, clerical, tridentino e sacramentalista, com a finalidade do controle

³ Tom de ruptura: “protestamos solenemente perante os fiéis de toda a Santa Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo, com especialidade os deste Império, e perante o mesmo governo de S. M. o Imperador, contra essa violência, que tão cruelmente fere os sentimentos católicos e toda a população, do mesmo Império. Bahia, 8 de janeiro de 1874. Arcebispo. Conde de São Salvador” (Cit. in: **Azzi**, 2001, p. 20-21).

hierárquico sobre a vida religiosa dos fiéis. Os bispos optam pela europeização das igrejas particulares, como forma de obediência às ordens emanadas da Cúria Romana ⁴.

Três grupos de missionários se destacavam entre os sertanejos: os lazaristas franceses que, posteriormente, assumiram a formação nos seminários; os padres diocesanos que exerciam forte influência na organização das missões, e os capuchinhos italianos, identificados fortemente com o povo do sertão (cf. **Hoornaert**, 1990, p. 50-51). Esses “novos institutos religiosos trazem novos santos, novas devoções, novas práticas religiosas que, progressivamente, se sobrepõem à vida do catolicismo tradicional” (**Azzi**, 1977, p. 115). A Igreja Católica não respondia às reais expectativas do povo. “O sertanejo, por sua vez, é vítima de um contato fugidio, mecânico, formal, sempre apressado, irregular e, afinal de contas, pouco orgânico por parte da Igreja oficial. Por isso, ele cria um cristianismo próprio, alimentado pelas santas missões” (**Azzi**, 1977, p. 49). A migração provocada pela crise dilacerava a estrutura familiar, criando uniões fora do casamento e outros problemas pastorais. (cf. **Queiroz**, 1977, p. 327).

A agitação política, a crise de valores, os problemas do clero, a separação entre Igreja e Estado e a implantação do projeto de romanização aumentam ainda mais a insegurança do sertanejo, “entregue ao Deus dará”. O povo foi criando uma experiência própria, a partir da religiosidade popular, com características especiais, alimentada pelas Santas Missões Populares. A Igreja oficial atendia aos fiéis ocasionalmente, ora quando o padre diocesano aparecia para as “desobrigas”, ora quando os missionários chegavam para as Missões ocasionais, que se constituem num método reconhecido pelo Concílio de Trento no século XVI, para atingir populações rurais mal assistidas pelo sistema paroquial. Esse método foi usado “por jesuítas, carmelitas ou franciscanos do século 17 e primeira metade do século 18, oratorianos portugueses e capuchinhos italianos, lazaristas franceses e grupos de sacerdotes seculares do tipo Ibiapina ou Herculano” (**Hoornaert**, 1991, p. 49).

O cristianismo trazido pelos missionários portugueses continha mistura de conteúdos. Junto com os sacramentos e as devoções aos santos, apareciam as grandes pregações sobre o céu, o inferno e o purgatório. O povo abraçou esse cristianismo devocional. Segundo Eduardo Hoornaert, de caráter penitencial, sacramentalista, profundamente social e laical: o cristianismo que trazia o medo, como método para conquistar adeptos. As marcas deixadas pelas Santas Missões eram inesquecíveis para o povo pobre. ⁵ Por onde

⁴ “A formação europeia recebida por grande parte dos bispos reformadores em São Sulpício, na França, ou em Roma, e as novas congregações europeias que se estabelecem no país passam a pesar fortemente na Igreja do Brasil [...] Os novos valores religiosos importados da Europa trazem todas as marcas do romanismo, ou seja, de uma declarada vinculação com a Cúria Romana” (**Azzi**, 1977, p. 112).

⁵ Segundo Eduardo Hoornaert “as Santas Missões tiveram igualmente um aspecto profundamente social, não só no sentido de unir o povo que normalmente vivia tão isolado nas imensidões do sertão, mas sobretudo realizando obras de máxima importância para as comunidades interioranas, como pontes, estradas, canais de irrigação, açudes, cemitérios, igrejas, tanques, ou cacimbas. Uma obra que marca em todo canto a realização das Santas Missões é o cruzeiro erguido em mutirão na praça central da cidade. (...) Podemos dizer que as Santas Missões eram momentos de ‘administração popular’ da coisa

a hierarquia eclesiástica foi construindo “igrejas e catedrais, conventos e mosteiros, a devoção construiu uma multiplicidade de santuários que vão desde os santuários domésticos (os oratórios com enorme variedade de santos) até os centros de romarias que hoje congregam milhares e milhares de devotos.” (Hoornaert, 1991, p. 67). A “devoção frequentemente é marginalizada socialmente, mas eclesialmente ela pode apresentar documentos de veracidade insuspeita. Ela constitui um legítimo modelo eclesial” (idem, p. 67). E. Hoornaert fala em duas forças sociais que modelaram o modo de pensar dos brasileiros no final do século XIX: “a força da instituição oficial (a missão) e a devoção” (idem, 1991, p. 67). A fé do sertanejo foi motivada por orações, benditos, procissões e novenas aos santos.

O catolicismo popular e devocional não era exclusividade do leigo, embora ser leigo fosse uma característica marcante. Faziam parte dessa corrente de espiritualidade os padres Cícero de Juazeiro, Ibiapina e outras lideranças como Pedro Batista, em Santa Brígida, o Beato Lourenço, em Pau de Colher e Antônio Conselheiro, em Canudos. Eles exerceram forte influência na vida religiosa e social do sertanejo, a partir do final do século XIX, até nossos dias. Foi período fértil no cultivo de conselheiros e beatos.

3. Antônio Conselheiro, Padre Ibiapina e Padre Cícero de Juazeiro

Antônio Vicente Mendes Maciel (1830) conheceu Padre Ibiapina (1806) e Padre Cícero (1844), de Juazeiro. Mesmo com pequena diferença de idade, formaram verdadeiro trio antológico no cenário religioso nordestino, embora sabendo que não houve um plano de ação pastoral em conjunto. Na prática religiosa entre Padre Ibiapina, o Conselheiro e Padre Cícero existem diferenças e aproximações significativas. Há pontos de encontro e pontos de desencontros entre os dois padres e o Conselheiro.

3.1. Antônio Conselheiro e o Padre Ibiapina

Há estreita relação entre Antônio Mendes Maciel e Padre Ibiapina, conhecido como “apóstolo da caridade.” José Antônio Maria Ibiapina nasceu em 5 de agosto 1806, na cidade de Sobral, no Ceará. Em 1832 formou-se em direito pela Faculdade de Direito de Pernambuco; exerceu, por um curto período, a advocacia e a docência na Academia de Olinda. Em dezembro de 1833, foi nomeado juiz de Direito e chefe de polícia de Quixeramobim, terra onde nasceu Antônio Vicente Mendes Maciel, posteriormente conhecido por Antônio Conselheiro.

publica e que elas desta forma contribuíram muito para criar no povo um senso comunitário e público. Isso tanto é verdade que se dizia dos missionários que eles eram os verdadeiros ‘governadores’ do povo sertanejo, e eles em consequência disso recebiam missões oficiais por parte de um governo que não se aventurava em penetrar no interior, por exemplo, a missão de apaziguar o povo em momentos de revoltas e rebeliões, como no caso de Canudos, onde Frei João Evangelista de Monte Marciano atuou como conciliador entre o povo de Canudos e o governo da Bahia” (Hoornaert, 1991, p. 52).

O Doutor Ibiapina chegou a advogar para os Macieis, período em que Antônio Conselheiro o conheceu na região de Quixeramobim (cf. **Montenegro**, 1973, p. 112). Tornou-se famoso pela opção de vida pautada na honestidade e na justiça. Como professor, magistrado, advogado e deputado geral na legislatura de 1834/37, tornou-se famoso pela competência e seriedade profissional. No exercício da magistratura, acumulou larga experiência junto às camadas menos favorecidas do sertão nordestino. Aos 44 anos, em 1850, abandonou a magistratura, comprou uma casa nos arredores de Recife, onde residiu por três anos como retirante, dedicado à meditação, aos exercícios de piedade, às leituras e às atividades manuais. Foi um tempo de revisão de vida e parada para repensar o destino. Resolveu abraçar o sacerdócio ministerial, tornando-lhe possível servir ao Reino de Deus como padre diocesano. Houve agilização do processo de ordenação: “entre as primeiras ordens e a ordenação sacerdotal, transcorreu pouco mais de um mês – a tonsura se deu a 11 de junho de 1853 e a ordenação, a 3 de julho do mesmo ano” (**Pinto**, 2002, p. 202). Em fevereiro de 1854, o novo padre é nomeado professor de Eloquência Sagrada no Seminário de Olinda, onde lecionou História Sagrada e Eclesiástica.

A vida itinerante do Mestre Ibiapina, iniciou-se em dezembro de 1855, no sertão da Paraíba. O desejo do neossacerdote era encontrar-se logo com os pobres atingidos pela cólera, seguindo as pegadas do Salvador. Traduziu para a vida a palavra do profeta, tirada da boca de Jesus: o senhor “me conferiu a unção, para anunciar a boa nova aos pobres. Enviou-me para proclamar aos cativos a libertação” (Lc 4,18-19). O sonho de missionar junto aos pobres concretiza-se. Em 1866, fundou a primeira Casa de Caridade, conhecida por Santa Fé, município de Araras, na Paraíba. A missão tinha pelo menos dois objetivos: anunciar aos pobres a chegada do Reino de Deus e construir casas de caridade para socorrer os desvalidos do interior, especialmente mulheres pobres. Para Padre Ibiapina, o Reino de Deus acontece concretamente onde há solidariedade, partilha dos bens e trabalho em comum.

O missionário do Sertão sabia harmonizar o material e o espiritual. A pregação era bastante pragmática. Ensinava “a romper o isolamento individualista, no qual se encontrava o povo, através do testemunho de sua ação social. Nisto residia a diferença entre Pe. Ibiapina e os missionários tradicionais” (**Pinto**, 2002, p. 205). Para J. Comblin as Casas de Caridade do Pe. Ibiapina eram muito mais do que obras de caridade: “vão ser núcleos ao redor dos quais o povo se constitui como comunidade organizada. Trata-se de implantar centros comunitários que vão mostrar a todos uma encarnação visível da unidade” (**Hoornaert**, 1984, p. 123). Transmitir a fé implica necessariamente unir as ovelhas desgarradas, os pobres desunidos para formarem um só povo. Daí a necessidade de construir várias casas de caridade, escolas, açudes, igrejas, hospitais e cemitérios. “O filão teológico que permeia as obras de Ibiapina é de fato da opção pelos pobres, e esta se expressa na ação civilizatória de promoção humana motivada pela caridade evangélica” (**idem**, 2002, p. 205).

O encontro de Antônio Conselheiro com o Padre Ibiapina determinou a vida futura do Peregrino. José Calazans, estudioso proeminente de Canudos, professor emérito

de História da Universidade Federal da Bahia, afirma categoricamente: “Antônio Conselheiro se aproximou do notável pregador de missões (Padre Ibiapina), tendo trabalhado como irmão pedinte, angariando fundos para os projetos de construções do antigo magistrado” (Calazans, 1950, p. 44). A convivência com o missionário dos pobres o torna exemplo a ser seguido: “mui justamente impressionado com o Pe. Ibiapina, procurou imitá-lo. Na humildade, no vestuário, no uso do cajado, no combate ao luxo, na preocupação constante de fazer obras. Como o Pe. Ibiapina, queimava objetos considerados supérfluos” (idem, 1950, p. 44). Segundo Alexandre Otten, a influência de Padre Ibiapina sobre o Conselheiro se confirma especialmente pelas semelhanças no pensamento teológico. “Ambos ligam a percepção do pecado com o fato da diluição do mundo sertanejo tradicional [...], os dois tornaram-se, aos olhos dos seus seguidores, imagens do Bom Jesus nesta terra” (Otten, p. 1990, p. 273).

Antônio Conselheiro, ao acompanhar o Padre Ibiapina e aproximar-se de Padre Cícero, percebeu que poderia engrossar o cordão dos defensores de sua gente. O jeito carinhoso do líder maior de Juazeiro receber os pobres, as ações concretas do Padre Ibiapina em favor dos necessitados marcariam a vida do Peregrino e influenciariam seu pensamento nas andanças pelo Sertão brasileiro. Fatos que permaneceram na memória do Peregrino durante suas andanças pelos rincões sertanejos. Inspirando-se na vida dos dois padres, Antônio Conselheiro percebeu, então, que era possível encontrar um novo caminho ao lado de sua gente e ajudar o povo se libertar da dependência dos coronais e da política de cabresto.

3.2. Antônio Conselheiro e Padre Cícero

Padre Cícero de Juazeiro também influenciou o pensamento de Antônio M. Maciel. Nascido aos 24 de março de 1844, no Crato, na Chapada do Araripe cearense, Cícero viveu sete anos no seminário, saindo dali aos 30 de novembro de 1870, ordenado padre. Passou pelo crivo da formação dos padres da Congregação da Missão Lazarista, de origem francesa. Após o término dos estudos, o reitor do seminário, o francês Padre Pierre Chevalier, “desaconselhou a ordenação sacerdotal porque achava Cícero demasiadamente místico, cabeçudo e por vezes audacioso em matéria doutrinal. No entanto, dom Luís tinha muita simpatia por Cícero e o ordenou” (Comblin, 1991, p. 8). Imediatamente vai para Juazeiro, onde fica 60 anos, trabalhando com populações que viviam “situação de miséria tal, que não tinham sequer a consciência dos direitos mais elementares ao ser humano” (Facó, 1965, p. 136).

Como andarilho, de povoado em povoado, pregando missões, celebrando novenas, promovendo terços, procissões e festas religiosas, cumpria um chamado de Deus. Proibia as danças, as bebidas alcoólicas e lutava, implacavelmente, contra os vícios dos fiéis. Sua vida de pobreza e simplicidade cativava o povo, que procurava seguir as ordens do novo padre. Organizou grupos de beatas dedicadas a uma vida de piedade, ao estudo da doutrina católica e à participação em todos os ofícios e celebrações da Igreja. Em 1889, o “milagre da

hóstia” transformada em sangue, foi marco divisor na vida de Padre Cícero. O “milagre da hóstia” ocorreu no dia 2 de março de 1889, durante a distribuição da comunhão. Na missa celebrada antes do café da manhã, em jejum, conforme determinação da Igreja, uma hóstia que Padre Cícero entregou durante a comunhão à beata Maria de Araújo “intumescceu, sangrando”, criando um rebuliço no povo de Juazeiro. A notícia logo se espalha.

Na missa de Igreja Nossa Senhora das Dores de Juazeiro, em 7 de julho, domingo do Preciosíssimo Sangue de Cristo, Monsenhor Francisco Rodrigues Monteiro comentou para mais de três mil pessoas os fatos extraordinários do “sangue na hóstia”. A multidão que veio ao Crato entrou em delírio. O povo se multiplicava e aumentavam as súplicas e romarias. Juazeiro crescia e atraía multidões. Padre Cícero acreditava no milagre e muitas autoridades eclesiásticas também; o povo migrava para Juazeiro. “Entre 1890 e 1898, a população de Juazeiro passou de 2.000 a 5.000 habitantes. Em 1905 chegava aos 12.000 habitantes e em 1909 a 15.000” (Comblin, 1991, p. 18).

Em 1911, Juazeiro era emancipada, tornando-se o maior centro urbano do Ceará, depois da Capital, Fortaleza. Por causa da repercussão do milagre, o Bispo suspendeu o Padre Cícero de ordem. Porém, para o povo, o Padre estava sendo perseguido. “A questão religiosa de Juazeiro abriu uma fenda no coração deste povo. Tantos estudos sérios, tantos livros, teses só chegaram a uma conclusão – Padre Cícero ganhou terreno” (Barreto, 2002, p. 33).

Para J. Comblin, o delírio do povo sertanejo foi estimulado pela fama de santo que Padre Cícero já tinha. No interior do Ceará a proclamação da República foi acolhida como o fim do mundo. Os republicanos eram tidos como inimigos e destruidores da Igreja de Cristo – eram anticristos. Maçons e republicanos eram tidos como “filhos do diabo”. “Muitas profecias vieram renovar a convicção de que o fim do mundo era iminente. A fé apocalíptica ia animar Canudos alguns anos mais tarde,” (Comblin, 1991, p.11). Juazeiro cresceu rapidamente; passa a ter grande importância no interior do Ceará. Torna-se objeto de disputa das oligarquias da Região do Cariri. Padre Cícero resolveu entrar na disputa política, com o objetivo de “evitar lutas ferozes e sangrentas. Era a única pessoa capaz de estabelecer certa unidade entre os partidos. De fato, padre Cícero conseguiu diversos pactos de não agressão entre partidos e coronéis que podiam muito bem ter desencadeado guerras sangrentas” (idem, 1991, p. 25).

O Padre ocupou a vice-presidência do Ceará. Quando o presidente Cel. Franco Rabelo foi deposto pela revolução de 1924, ele responsabilizou seu amigo Doutor Floro Bartolomeu pelo acontecido. Com a vitória da revolução de 1930, Padre Cícero reassumiu o cargo de Prefeito, do qual havia sido retirado pelo governo deposto, e seu prestígio cresceu. A missão do Padre Cícero na política de Juazeiro não significou novidade, nem melhoria na qualidade de vida dos menos favorecidos. O que Antônio Conselheiro tinha em comum com Padre Cícero era a solidariedade com o povo sofrido e o desejo de levar a mensagem cristã aos desvalidos e desprotegidos pelo cruel sistema de marginalização. Entre Padre Cícero e Antônio Conselheiro havia muitos pontos de desencontros.

4. Padres Ibiapina, Cícero e Conselheiro: semelhanças e dessemelhanças

As práticas religiosas de Padre Cícero, Padre Ibiapina e Antônio Conselheiro foram em favor dos pobres. Padre Cícero, no entanto, esteve mais atrelado ao poder: beneficiava-se dele e não era capaz de contrariar as práticas e “normas estabelecidas” na política vigente. A chamada ação social, muito presente na missão de Antônio Conselheiro e de Padre Ibiapina, quase não aparece na vida de Padre Cícero. Luís Araújo Pinto afirma que a ação social desse sacerdote continua bastante discutida. Há os que dizem que ele nunca fez nada pela educação de Juazeiro, nem mesmo quando foi prefeito da cidade. Para Rui Facó, o apostolado de Padre Cícero se distinguia dos outros padres: “não cobra em dinheiro os serviços religiosos. É o ponto de partida da sua popularidade, ao lado, é claro, de certas manifestações místicas coincidentes com as camadas mais atrasadas da população sertaneja local” (Facó, 1965, p. 135). Sobre as práticas de muitos padres no sertão, Euclides da Cunha comenta: “o missionário moderno é um agente prejudicialíssimo no agravar todos os desequilíbrios do estado emocional dos *tabaréus*. [...] sua ação é negativa: destrói, apaga e perverte o que incutiram de bom naqueles espíritos ingênuos” (Cunha, 2003, p. 198).

O Padre Ibiapina, por outro lado, tem uma ação pastoral que vai além da prática de Padre Cícero. Não se envolveu na política partidária. Fazia diversas construções para amparar os pobres: hospitais, casas de caridade, cemitérios, igrejas e várias outras obras com o objetivo de atender aos desvalidos e abandonados pela política dominada pelos coronéis ((Facó, 1965, p. 136).⁶ Práticas ausentes na missão de Padre Cícero, que nem sequer passou por essa experiência peregrina junto ao povo, como aconteceu com Padre Ibiapina e Antônio Conselheiro. A única vez em que saiu de Juazeiro foi quando teve que ir explicar-se em Roma acerca de seus supostos milagres. Sua ação foi restrita a Juazeiro e teve como finalidade dar conselhos ao povo que o procurava. Eram populações desprovidas de quaisquer possibilidades de levante que pudessem significar interferência na ordem política. Foi acusado de ter adotado uma pastoral assistencialista. Isso não desmerece a coerência da ação pastoral do Padre Cícero. De fato, a sua única preocupação era a peleja do dia-a-dia para suprir as necessidades básicas do povo pobre.

⁶ Para Marcelo Pinto Cavaleira, hoje Arcebispo emérito da Arquidiocese da Paraíba, o povo simples se encantava pelas coisas concretas criadas pelo Padre Ibiapina e se beneficiava do que acontecia: “nos fartos almoços de que todos os pobres participavam em missões do Padre Ibiapina; nos açudes d’água que ele construía em mutirão com o povo do Nordeste, fragelado pelas secas; nas 22 casas de caridade onde acolhia pobres e abrigava órfãs desamparadas, educando-as para a vida; nos hospitais que ele edificava com o povo para recolher os doentes tão numerosos do interior; nos cemitérios para sepultar com dignidade os corpos de tantos mortos, sobretudo no tempo da peste... E o povo pensava também nas Igrejas que o padre Ibiapina, em mutirões, construía nos povoados. Sabendo, sem dúvidas, que esses templos eram marcos vivos não apenas de uma fé devocional, para o povo sempre necessária, mas também de uma fé prática, manifestada nas obras da justiça e do amor fraterno. Ibiapina mostrava bem, em sua ação missionária, como a fé cristã articula inseparavelmente a religião com a vida.” (Hoornaert e Edsrochers, 1984, p. 6).

Diferentemente de Padre Ibiapina e Padre Cícero de Juazeiro, Antônio Conselheiro não se restringia a um trabalho de apaziguamento das massas como fazia Padre Cícero, nem somente à criação de Casas de Caridade para amparar os pobres, como era a prática de Padre Ibiapina. Antônio Conselheiro aborda temas políticos; forma uma comunidade alternativa; instrui o povo na oração; procura conscientizar o sertanejo para mudar o sistema agrário e transformar a política coronelista regional. Isso incomodou as elites agrárias e políticas, diferencial significativo da comunidade do Conselheiro em relação aos dois padres. O Barão de Jeremoabo não escondia a preocupação com o crescimento da comunidade alternativa de Canudos e sua proposta inovadora.⁷

O que diferenciava o leigo Conselheiro dos dois padres era sua ação social. De Padre Ibiapina, o Conselheiro herdou o impulso de construir. Ele erigia e reformava igrejas, construía cemitérios, acolhia os pobres, organizava a comunidade dos “desvalidos” e “sem sorte”, preparava orações em comum. Luis Araújo, diferenciando o protagonismo dos três missionários, afirmava que a novidade era a forma como Antônio Conselheiro organizou seu povo, dando “uma resposta à situação de miséria em que jazia a maioria do povo sertanejo. Foi também uma resposta provocadora à sociedade opressora republicana, um protesto radical expresso no não-pagamento de impostos e no não-reconhecimento da República e de sua moeda” (Junior, 2002, p. 219). Pelo mal que a política republicana causava ao povo, Antônio Conselheiro foi crítico radical ao sistema e à situação agrária no campo.

Padre Cícero era conhecido como milagreiro. Padre Ibiapina fazia de tudo para que seu povo não lhe atribuísse esse poder, “sua intenção era, sobretudo, a de que as pessoas se convertessem à caridade, superando intrigas e atendendo aos mais necessitados” (idem, 2002, p. 218).

Na concepção de Consuelo Novais, Canudos foi uma comunidade de sertanejos que ousou criar forma própria de organização social, motivo principal que fez a elite política da época varrer do mapa tal experiência, criando nova estrutura agrária (cf. Sampaio, 2002, p. 31). Os três líderes: Padre Ibiapina, Antônio Conselheiro e Padre Cícero exprimiram as lutas e esperanças do povo desclassificado pelo sistema. É provável, diz Alexandre Otten, “que historicamente Pe. Ibiapina tenha aberto a brecha para o Conselheiro. Seguramente influenciou muito o beato. Este, porém, promove um projeto mais popular” (Otten, 1990, p. 380). Nesse sentido, eles são semelhantes, porém, cada um a seu modo e com suas características. O ataque político à prática da comunidade de Antônio Conselheiro, que resultou na conhecida Guerra de Canudos, é o diferencial fundamental entre

⁷ “Alguns lugares desta comarca e de outras circunvizinhas e até do Estado de Sergipe, ficaram desabitados, tal o aluvião de famílias que subiam para Canudos, local escolhido por Antônio Conselheiro para as suas operações. Causava dó ver exposta à venda na feira a extraordinária quantidade de gado cavalariço, vacum, caprino, além de objetos, por preço nonada como terrenos, casas, etc. O anelo extremo era vender, apurar dinheiro e ir reparti-lo com o santo Conselheiro” (cit in: Moniz, 1981, p. 42).

Conselheiro, Padre Ibiapina e Padre Cícero de Juazeiro. Porque as elites resolveram atacar a comunidade de Canudos e não teve qualquer reação às práticas do Padre Ibiapina e Padre Cícero?

“Grande era a Canudos do meu tempo”, afirma Vilanova, sobrevivente de Canudos. “Quem tinha gado tratava do gado. Quem tinha mulher e filhos tratava da mulher e dos filhos. Quem gostava de rezar ia rezar. De tudo se tratava porque a nenhum pertencia e era de todos, pequenos e grandes, na regra ensinada pelo Peregrino” (Macedo, 1983, p. 67). “Houve casos de pequenos proprietários rurais que venderam bens e os entregaram ao Conselheiro. Alguns grandes proprietários fizeram o mesmo. De todos os lados chegavam ajudas. E assim a comunidade crescia” (Andrade, 2006, p. 115).

5. Substrato teológico da trilogia sertaneja

Que visão teológica subjaz na prática pastoral dos dois padres e de Conselheiro? Que cosmovisão alimentava a mística desses líderes cristãos? Naturalmente eles estavam em sintonia com o pensamento teológico vigente. Usavam a linguagem teológica da Igreja de seu tempo. A mentalidade sertaneja provinha da teologia construída a partir do Concílio de Trento, trazida pela pregação dos missionários e incutida no imaginário do homem interiorano. A cosmovisão, a linguagem e a moral advinham das ideias inspiradas pela ótica tridentina. Diante dos reformadores, Trento estabeleceu as diretrizes para uma Igreja “clerical”, “sacramentalista”, “romanizada” e na “retranca”.

Sendo leigo e sacerdotes experientes, militantes criativos, homens piedosos, hauridos nos valores do cristianismo, Conselheiro, Padre Ibiapina e Padre Cícero demonstravam sintonia com a doutrina da Igreja de seu tempo. O conteúdo teológico da pregação seguia os últimos destinos do homem: morte, juízo, inferno e paraíso. Entretanto, eles souberam compatibilizar o catolicismo popular, de estrutura laical com os interesses da romanização. A opção pelos pobres, concretizada nos diversos serviços aos necessitados, caracterizou a missão dos três missionários sertanejos. Padre Ibiapina acentuou o aspecto caritativo; Padre Cícero optou pelo assistencialismo e Antônio Conselheiro pela opção em que procurava libertar o sertanejo das garras do latifúndio e da “subjugação política”. Fez uma experiência de comunidade de fé. Seu movimento teve caráter predominantemente laical.

Antônio Conselheiro teve acesso direto à Bíblia Sagrada. Organizou seu séquito inspirado na experiência das primeiras comunidades cristãs; lia e usava a literatura religiosa de seu tempo. Textos como *A Missão Abreviada*, *As horas marianas*,⁸ as *Sagradas Escrituras* e diversas outras publicações da devoção popular eram utilizados na preparação das homilias, que o peregrino dirigia aos fiéis. A Bíblia era seu manual preferido.

⁸ Textos de devocionários populares de larga circulação no Nordeste brasileiro, final do século XIX.

Da parte dos três líderes, não havia reação aos conteúdos dogmáticos da Igreja. O diferencial, entretanto, estava na práxis da fé. Os padres seguiam uma linha mais assistencialista e de promoção social. Antônio Conselheiro, porém, ligava com maior facilidade fé e vida, da qual surge um catolicismo libertador, produzindo a mística capaz de reagir às quatro expedições militares que massacraram Canudos. Os dois sacerdotes não tiveram maiores problemas com as autoridades da República. A doutrina ensinada era tridentina. A prática na comunidade do Conselheiro vinha do catolicismo popular laical, de viés libertador.

Conclusão

Antônio Conselheiro, Padre Cícero de Juazeiro e Padre Ibiapina deixaram o legado do entusiasmo e criatividade pastorais. Em contexto de crise não se ocuparam em debates estéreis com republicanos ou monarquistas. Conseguiram inovar. Aprenderam com Jesus o compromisso e a solidariedade com os pobres. Hoje a opção pelos pobres sofre arrefecimento, a mística cristã não leva ao compromisso social. Figuras como Antônio Conselheiro, Padre Cícero e Padre Ibiapina têm muito a nos inspirar. Eles buscaram soluções junto ao povo pobre e sofrido. Mostraram que a solução dos problemas do povo encontra-se no próprio povo, iluminado pela Palavra de Deus, sem necessidade de importar projetos ou soluções mirabolantes.

A Igreja dos pobres precisa ser pobre e alimentada pela mística do compromisso com os pobres. Essa inspiração vem da prática de Jesus de Nazaré: eis a fonte indispensável para fecundar a ação pastoral com povo. Redescobrir essa trilogia é retomar a opção pelos pobres, buscar nas fontes do dinamismo do catolicismo popular luzes para iluminar e valorizar as lideranças leigas. O papa Francisco vem sinalizando para a simplicidade da fé cristã, o compromisso com os pobres, o engajamento no meio do povo, recuperando o seguimento de Jesus de Nazaré.

Os bispos em Aparecida falam de “paróquia, comunidade de comunidades” (cf. **Documento de Aparecida**, 170-177). A centralização dos serviços religiosos em uma matriz não dar conta da vida do povo espalhado nas comunidades rurais e aglomerados urbanos. A Teologia da libertação pode viver uma fase nova. Os teólogos mais comprometidos com os pobres podem ajuda-los no entendimento dos “sinais dos tempos” e na formação de lideranças do próprio povo.

Antônio Conselheiro, Padre Ibiapina e Padre Cícero já percebiam isso. Particularmente o líder de Canudos procurava sanar as deficiências da atuação dos sacerdotes, que tinham dificuldades de deslocamento ao encontro do povo. Sem usurpar serviços exclusivamente clericais, Antônio Conselheiro liderou uma comunidade que cresceu vertiginosamente, com lideranças do próprio povo.

Padre Ibiapina, Antônio Conselheiro e Padre Cícero formaram a trilogia sertaneja, ponto de referencia de fé para muitos pobres nordestinos. Foram modelos para muitas lideranças dos mais pobres na Igreja do final do século XIX. São exemplos a serem conhecidos.

Referencias

- ANDRADE, José Wilson, **A Experiência religiosa e sociopolítica de Canudos: aspectos eclesiológicos da comunidade de Antônio Conselheiro**. Dissertação de Mestrado apresentada na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte: 2006.
- AZEVEDO, Thales, **A guerra aos párocos**, Salvador: EGBA, 1992.
- AZZI, Riolando, **A Sé Primacial de Salvador: a Igreja Católica na Bahia (1551-2001), Período imperial e republicano**, Petrópolis: Vozes, 2001.
- AZZI, Riolando, Petrópolis: Vozes, 2002.
- AZZI, Riolando, **O episcopado brasileiro frente ao catolicismo popular**, Petrópolis: Vozes, 1977.
- BARRETO, Francisco Murilo de Sá, **Padre Cícero**, São Paulo: Loyola, 2002.
- BRASIL, Tomás Pompeu de Sousa, **O Ceará no cenário da Independência**, v. I. Fortaleza: 1922.
- CALAZANS, José, **O ciclo folclórico do Bom Jesus Conselheiro: contribuição ao estudo da companhia de Canudos**, Salvador: Tipografia Beneditina, 1950.
- CALAZANS, José, **Quase biografia de jagunços: o séquito de Antônio Conselheiro**, Salvador: Centro de Estudos Baianos/UFBA, 1986.
- COMBLIN, José, Ibiapina, o missionário, in: CENTRO DE ESTUDOS HISTÓRICOS LATINO-AMERICANOS (CEHILA), **Padre Ibiapina e a Igreja dos pobres**, São Paulo: Paulinas, 1984.
- COMBLIN, José, **Padre Cícero de Juazeiro**, São Paulo: Paulinas, 1991.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, **Documento de aparecida: texto conclusivo da V Conferencia Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**, São Paulo: CNBB, Paulo e Paulinas, 2007.
- CASALECCHI, José Enio, **A Proclamação da República**, São Paulo: Brasiliense, 1981.
- CUNHA, Euclides da, **Os sertões**; [introdução M. Cavalcanti Proença; col. Prestígio], São Paulo: Ediouro, 2003.
- FACÓ, Rui, **Cangaceiros e fanáticos**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- FURTADO, Celso, **Formação econômica do Brasil**, São Paulo: Nacional, 1974.
- HOORNEART, Eduardo, **Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos**, Petrópolis: Vozes, 1991.
- _____, Ibiapina e os desclassificados: à procura de uma chave interpretativa da crônica das casas de caridade, in: HOOENAERT, Eduardo e DESROCHERS, Georgette (org), **Padre Ibiapina e a Igreja dos pobres**, São Paulo: Paulinas, 1984.
- _____, **O cristianismo moreno do Brasil**, Petrópolis: Vozes, 1990.
- INSTITUTO POPULAR MEMORIAL DE CANUDOS, **Canudos: uma história de Luta e resistência**, Paulo Afonso, BA: Fonte Viva s.d.
- _____, **Hinos e poesias**, Paulo Afonso, BA: Fonte Viva, s.d.
- JÚNIOR, Luís Araújo Pinto, O Padre Ibiapina, precursor da opção pelos pobres na Igreja do Brasil, in: **Perspectiva Teológica**, maio/agosto, 2002, p. 197-222.

- MACEDO, Nertan, **Memorial de Vilanova**. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Renes; [Brasília]: INL, 1983.
- MONIZ, Edmundo, **Canudos: a luta pela terra**, São Paulo: Centro Editorial Latino-Americano, 1981.
- MONTEIRO, Hamilton de Matos, **Nordeste insurgente: 1850 – 1890**, São Paulo: Brasiliense, 1981.
- MONTENEGRO, Abelardo F, **Fanáticos e cangaceiros**, Fortaleza: Editora Henrique Galeno, 1973.
- NOGUEIRA, Ataliba, **Antônio Conselheiro e Canudos: revisão histórica**, São Paulo: Nacional, 1974.
- OTTEN, Alexandre, **Só Deus é grande: a mensagem religiosa de Antônio Conselheiro**, São Paulo: Loyola, 1990.
- PINHEIRO, José Francisco, Dependência e marginalidade, in: HOORNAERT, Eduardo e DESRECHERS, Georgette (org.), **Padre Ibiapina e a Igreja dos pobres**, São Paulo: Paulinas, 1984.
- PINTO, Luis Araújo, O padre Ibiapina, precursor da opção pelos pobres na Igreja do Brasil, in: **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte: n. 93, p. 216, maio/agosto, 2002.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, **O messianismo no Brasil e no mundo**, São Paulo: Alfa-Ômega, 1977.
- SAMPAIO, Consuelo Novais, Canudos: a construção do medo, in: SAMPAIO, Consuelo Novais (org), **Canudos: cartas para o Barão**, São Paulo: EDUSP, 2002.
- VIANA, Hélio, **História do Brasil: Monarquia e República**, São Paulo: Melhoramentos, 1974.
- VILLA, Marco Antônio, **Canudos e o povo da Terra**, São Paulo: Ática, 1995.
- VIOLÃO, Zequinha do, in: INSTITUTO POPULAR MEMORIAL DE CANUDOS, **Canudos, uma história de Luta e resistência**, Paulo Afonso, BA. – 3ª ed. S. d.

FT 7: PLURALIDADE ESPIRITUAL E DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Coordenadores: Prof. Dr. Gilbraz Aragão – UNICAP, PE;
Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas, MG

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 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.

O FENÔMENO DO PLURALISMO RELIGIOSO NA ATUALIDADE

Ana Luzia Caixeiro*

Resumo: *A presente análise sobre o pluralismo religioso considera, inicialmente, um conceito de pluralismo como sendo uma situação em que há pessoas levando uma vida diferente na mesma sociedade (BERGUER e LUCKMANN, 2004, p.36-37). Não sendo, essa interação entre indivíduos e grupos, e suas concepções de mundo, um fenômeno moderno. Entende-se que a modernização seria responsável por uma maior visibilidade dos diversos segmentos religiosos, podendo, a expansão de possibilidades de escolha, representar para o indivíduo, uma libertação ao permitir que reveja, reconsidere e mude suas opiniões e escolhas, ou um peso, ao exigir que ele abra sempre mais espaço ao desconhecido. O fenômeno da globalização ao aproximar os povos propiciou a descoberta de diversas formas de cultura e religiosidade, proporcionando, de forma rápida e intensa, a descoberta de variadas modalidades de percepção, manifestação e culto do sagrado. São também abordados neste texto elementos como o avanço da tecnologia, a secularização, que não deve ser entendida como perda da religiosidade, a globalização, a diversidade, o sincretismo, o hibridismo e a possibilidade de escolha dentro de um contexto de múltiplas opções que fazem parte dos processos de construção de identidades religiosas e culturais tornando possível compreender, ainda que parcialmente, a dinâmica do fenômeno do pluralismo religioso.*

Palavras-chave: *Pluralismo, religiosidade, diálogo inter-religioso, identidade.*

1. Introdução

Antes de se iniciar uma análise sobre o pluralismo religioso, talvez se devesse, para melhor compreensão do fenômeno, considerar um conceito para o pluralismo. Para esta abordagem, a conceituação a ser adotada se fundamentará nas reflexões e na definição de Peter Berger e Thomas Luckmann para esse fenômeno. Segundo estes autores (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.36-37), o pluralismo seria uma situação em que há pessoas levando uma vida diferente na mesma sociedade, não sendo, portanto, possível, designar este fenômeno como algo moderno ou recente. Um olhar sobre a história e poderiam ser encontrados vários exemplos de grupos e povos diferentes, interagindo, em diversos momentos – com ou sem referência a uma ordem comum de valores – além de situações envolvendo a coexistência entre diferentes ordens de valores, e de fragmentos de ordem de valores, numa mesma sociedade. Considerando-se ainda, que a interação dos diferen-

* Mestranda em Ciência da Religião PPCIR – UFJF. leanadi@ig.com.br

tes grupos, não ocorre em um território livre da interferência das reservas de sentido de cada um dos grupos envolvidos, ela pode levar a conflitos entre ordens de sentido coexistentes e concorrentes. Neste caso, a tolerância poderia ser eleita como a maneira virtuosa de convivência entre os indivíduos e as sociedades que possuam diferentes concepções de mundo.

2. Pluralismo e modernidade

O fenômeno intitulado pluralismo religioso, refere-se, de maneira ampla, à expressividade crescente, ou talvez, a maior visibilidade alcançada pelos diversos segmentos religiosos, nos dias atuais, em todo o mundo. Dizer que esse pluralismo é um fenômeno da atualidade talvez não se caracterize como uma verdade absoluta, pois a religiosidade e, conseqüentemente, a diversidade religiosa parece ter sido uma presença constante na história da humanidade.

Para Peter Berger, o pluralismo não seria um fenômeno que se devesse designar como moderno, mas sim como algo que encontrou maior expressão nas sociedades modernas. Ele entende que

Modernidade significa um aumento quantitativo e qualitativo da pluralização. São conhecidas as causas estruturais desse fato: crescimento populacional e migração e, com isso, um aumento das cidades – pluralização no sentido físico e demográfico; economia de mercado e industrialização que misturam pessoas dos mais diferentes tipos e que as forçam a chegar a um entendimento mais ou menos pacífico (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.49).

Assim sendo, sob a ótica do referido autor, o que se pode observar é que a modernidade facilitou e acelerou a interação dos múltiplos modos de pensar e viver, relativizando os sistemas de valores e interpretações. Seguindo esta mesma linha de pensamento, o pluralismo poderia, também, ser considerado como causador e difusor de crises subjetivas e intersubjetivas de sentido.

Essas crises, que, supostamente, surgiriam a partir da relação de perda ou criação de sentido, seu enfraquecimento ou fortalecimento, estariam presentes, também e de maneira significativa, no campo religioso, constantemente afetado por divisões e tentativas de reunião em todos os tempos. A unidade entre o homem, a sociedade e os deuses, e, conseqüentemente, a religião como determinante de um sistema supra-ordenado de sentido, “forma mais significativa de um padrão abrangente, rico em conteúdo e sistematicamente estruturado de experiências e valores” (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.40-41), sofreu o impacto de fatos ocorridos em épocas anteriores ao que se denomina como tempos modernos. Dessa maneira, portanto, os processos de modernização não deveriam ser considerados como determinantes do enfraquecimento dessa união, mas sim, como fatores contribuintes.

Para Peter Berger, a modernização, acompanhada do avanço da tecnologia, trouxe para os indivíduos uma aparentemente interminável pluralidade em todos os seus campos de atuação, e não apenas – mas também – na sua relação com o campo religioso. Ao ser colocado frente a uma expansão de possibilidades, o homem é levado a uma situação na qual deverá escolher uma entre as múltiplas possibilidades que lhe são apresentadas. Antes, as fases de sua vida e o seu mundo interior, seguiam padrões predeterminados – e seus deuses estavam presentes em todas elas – havia um “conhecimento auto-evidente” do mundo e do comportamento que deveria ser adotado em sua relação com esse mundo. As instituições, por sua vez, aliviavam o indivíduo da necessidade de “reinventar o mundo a cada dia e ter de se orientar dentro dele” (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.54). Agora, sua vida é submetida a múltiplas interpretações, e esta variada gama de possibilidades, tanto pode ser sentida como libertação, como pode também, tornar-se um peso, ao exigir do indivíduo que abra sempre mais espaço para o desconhecido. Aos indivíduos capazes de conviverem, de maneira segura dentro deste contexto, Berger chamou “virtuosos do pluralismo” (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.54).

Ainda segundo Berger, poder-se-ia citar como um dos aspectos marcantes do pluralismo, a perda da auto-evidência, entendida como um fenômeno global que trouxe como consequência, a possibilidade, e a necessidade do homem, de ser capaz de selecionar e escolher. Atitudes consideradas, atualmente, como direitos fundamentais do homem. A partir dessas possibilidades, o indivíduo poderá rever, reconsiderar e mudar suas opiniões e escolhas. No âmbito das religiões percebe-se, também, que a pertença a um segmento religioso será o resultado de uma escolha consciente e não mais a perpetuação de uma tradição. Tal situação pode ser observada inclusive na terminologia usada pelos indivíduos para declarar sua pertença religiosa. Para este autor, o uso do termo “confissão”, estaria relacionado a um testemunho e disponibilidade de sacrifício em favor de sua religião, enquanto a utilização do termo “preferência” denotaria uma não obrigatoriedade, o que poderia, inclusive, possibilitar uma mudança dessa preferência no futuro.

3. Secularização e religiosidade

Outros fatores tais como a secularização e a religiosidade também devem ser abordadas nesta análise sobre o pluralismo religioso na atualidade.

Peter Berger, em seu livro *O Dossel Sagrado*, ressalta que

As manifestações históricas do sagrado variam muito, embora transversalmente se observem uniformidades na cultura (pouco importando, aqui, que essas uniformidades se devam interpretar como resultantes da difusão cultural ou de uma lógica interna da imaginação religiosa do homem). O sagrado é apreendido como algo que “salta para fora” das rotinas normais do dia a dia, como algo de extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas (BERGER, 1985, p. 39).

A religião, portanto, ao transcender e incluir, em seu cosmos, o homem, dotaria sua vida de significado. A ausência do caráter sagrado, como por exemplo, nas atividades rotineiras do cotidiano, corresponderia ao profano e estaria associada à secularização. Considerando-se assim, a secularização como mais um dos fatores que surgem no contexto do pluralismo. Berger, no entanto, aponta para o cuidado que se deve ter ao associar modernidade e secularização, por entender que as mudanças ocorridas nas diferentes sociedades também são o resultado de processos diversos. Dessa forma, a teoria convencional da secularização não se aplicaria de maneira uniforme a todas as sociedades.

Segundo Berger, esse termo secularização começou a ser utilizado para indicar a perda de controle de territórios sob domínio das autoridades eclesiásticas, durante as guerras de religião, sendo atualmente empregado como conceito ideológico, ora por anticlericais como a “libertação” do homem da religião, ora pelos círculos religiosos como “paganização”. No entanto, o autor ressalta que desejável seria a análise da secularização de maneira não valorativa, ou seja, de uma forma descritiva e isenta de conotações positivas ou negativas a cerca do fenômeno.

A secularização (BERGER, 1985, p.119) pode ser vista como a separação da Igreja e do Estado, emancipação da educação do poder eclesiástico, declínio dos conteúdos religiosos nas artes, filosofia e literatura e na ascensão da ciência. Além disso, deve-se considerar também, a secularização da consciência e o fato de que, apesar de se tratar de um fenômeno global, ela não se distribui de maneira uniforme entre as sociedades, bem como não produz efeitos homogêneos sobre os diferentes grupos de indivíduos que formam essas sociedades.

Berger e Luckmann (2004, p.48-49) chamam atenção, também, para o fato de que não se deve confundir a “desigrejização” com a perda da religiosidade. Pois, segundo este autor, há, atualmente, múltiplos exemplos de sociedades em que a religião não só permaneceu viva, como até mesmo passou por um processo de reavivamento e entusiasmo religioso. Inclusive encontrando adeptos entre as pessoas com maior acesso à formação intelectual.

Ainda sob esse aspecto, vale lembrar que existem e existiram muitas pessoas que vivem, ou viveram, sem convicções religiosas, conceituadas aqui, essas convicções de maneira generalizada, como fé em Deus ou num mundo sobrenatural, não sendo, portanto, possível, esta condição ser considerada como uma situação nova. O fato de não se apresentarem como pessoas religiosas ou seguidoras de um determinado credo, ou ainda declararem-se desvinculadas de qualquer forma de religião, não as torna, necessariamente, indivíduos desorientados e atormentados. De alguma maneira, elas conseguem seguir adiante.

Atualmente, o que se observa é o fato de que as manifestações religiosas de diferentes vertentes e também a ausência de convicções religiosas tem encontrado espaço e se mostrado mais claramente ao mundo. Nesse momento os processos de modernização

ocorrem com rapidez e abrangência cada vez maiores. Caracterizando, dessa forma, um contexto plural nos modos de pensar e agir.

O desenvolvimento da tecnologia e dos meios de comunicação encurtou as distâncias, aproximou os povos e permitiu que culturas distantes se tornassem acessíveis, e assim, passassem de ignoradas, a objetos de atenção. Este encolhimento do mundo propiciou a descoberta das mais variadas formas de expressão da cultura e da religiosidade, além de uma convivência acentuada, causando impacto nos múltiplos lados dessa nova relação. A possibilidade de conhecer, ou mesmo ampliar o conhecimento, de forma mais rápida e intensa das distantes culturas, permitiu a descoberta de variadas modalidades de percepção, manifestação e culto do que se considera sagrado. E, conseqüentemente, das religiões que surgiram a partir de experiências entre as dimensões sagrada e profana.

4. Globalização e diversidade

O fenômeno da globalização - definido por Stuart Hall (2006, p.67) como um complexo de processos e forças de mudança que, por conveniência foi sintetizado sob esse termo - ao proporcionar a aproximação entre os povos, levou também ao surgimento ou acirramento de conflitos ideológicos, políticos e sociais. O contato entre pessoas de diferentes culturas nem sempre ocorre de forma amigável, pacífica ou ordeira. Esse fato pode ser facilmente comprovado a partir do estudo da conquista, perda, reconquista e expansão de territórios ao longo da história, repleta de exemplos de como a interação conduz ao desaparecimento, surgimento ou modificação dos elementos que compõem as expressões culturais próprias de cada sociedade.

Para Stuart Hall, “as culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações” (HALL, 2006, p.50). Dessa forma, o autor considera a cultura nacional como um discurso, uma fonte de significados que busca construir uma identidade e unificar os membros que dela fazem parte, ressaltando que devem ser consideradas, também, suas divisões e diferenças internas, e principalmente, as contradições que foram costuradas na construção de uma identidade única (HALL, 2006, p.65).

Voltando ao fenômeno da integração global, Hall afirma que seus processos, ao acelerarem os fluxos e laços entre as nações, ao atravessarem fronteiras nacionais, integrarem e conectarem comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo exercem efeito sobre as identidades culturais anteriormente ordenadas. E, lembra ainda, que nesse processo encontram-se presentes tendências consideradas contraditórias, tais como a manutenção da autonomia nacional e a globalização.

Os aspectos, tratados até aqui, tais como secularização, avanço da tecnologia, globalização e a conseqüente interação das diversas culturas e suas identidades múltiplas, devem ser considerados como constituintes do fenômeno designado como pluralismo.

O pluralismo é, portanto, uma realidade, e a diversidade um de seus múltiplos aspectos. Não há como fugir ou ignorá-los. A possibilidade de contato com outras formas de pensar e agir faz com que as fronteiras firmemente pré-estabelecidas deixem de existir como estruturas rígidas. Os limites entre os povos, demarcados e mantidos através do tempo, passam por transformações, ganhando maior elasticidade e abrangência.

Ao se tocarem, grupos entendidos como distintos, a partir de suas características particulares, trocam vivências que vão sendo experimentadas, avaliadas e incorporadas ao seu cotidiano. Essa incorporação pode, inclusive, ocorrer de maneira lenta e gradual, quase que imperceptível para quem a vivencia. Nos dias atuais, no entanto, o que se percebe é que essa troca tem ocorrido em um ritmo mais acelerado, levando a mudanças muito rápidas, que alteram as dimensões, antes claramente percebidas e definidas, de lugar e espaço.

Segundo alguns autores, essas alterações poderiam, inclusive, levar ao enfraquecimento das identidades culturais.

Os fluxos culturais, entre as nações, e o consumismo global criam possibilidades de “identidades partilhadas” – como “consumidores” para os mesmos bens, “clientes” para os mesmos serviços, “públicos” para as mesmas mensagens e imagens – entre pessoas que estão bastante distantes umas das outras no espaço e no tempo. À medida em que as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências externas, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através do bombardeamento e da infiltração cultural. (HALL, 2006, p.74).

Mas, Stuart Hall, chama atenção para uma tendência paralela, desenvolvida através do fascínio pela diferença e pela alteridade que, ao invés de destruir as identidades nacionais produziria outras, novas, a nível local e global. Para ele, o intenso e imediato confronto entre as culturas põe em questão a continuidade e historicidade das identidades proporcionando um alargamento e a proliferação de novas “posições de identidade” (HALL, 2006, p.84).

Segundo este autor, deve-se levar em conta também o fato de que o fenômeno globalização é distribuído de forma desigual não apenas em âmbito global, como também entre os vários estratos da população nas diferentes regiões que o compõem.

A partir de tais reflexões, Stuart Hall tende a concordar com a ideia de que

a globalização tem, sim, o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e “fechadas” de uma cultura nacional. Ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas. Entretanto, seu efeito geral permanece contraditório. Algumas identidades gravitam ao redor daquilo que Robins chama de “Tradição”, tentando recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas. Outras aceitam que as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença e, assim, é improvável que elas

sejam outra vez unitárias ou “puras”; e essas, conseqüentemente, gravitam ao redor daquilo que Robins (seguindo Homi Bhabha) chama de “Tradução”. (HALL, 2006, p.87).

Em seu entendimento, o autor assinala que o fenômeno globalizante ao dissolver fronteiras e romper continuidades, propiciou o surgimento de identidades suspensas, “em transição entre diferentes posições.” Identidades essas, que seriam produzidas a partir de cruzamentos entre diferentes tradições culturais. Outra opção seria a formação de identidades por indivíduos que ao migrarem, empreendem um processo de negociação com a nova cultura, sem, no entanto, abandonar suas tradições e histórias. Dessa maneira, seriam produzidas as culturas híbridas, formadas por indivíduos traduzidos, ou seja, aqueles pertencentes simultaneamente a dois mundos.

Nesse contexto, o hibridismo ou sincretismo – também elementos componentes do fenômeno pluralismo – definidos como a fusão entre tradições culturais, suscitam opiniões divergentes: enquanto para alguns são considerados produtores de novas formas de cultura, para outros representam perigo. Um exemplo dessa segunda vertente de pensamentos poderia ser encontrado nas tentativas de reconstrução ou restauração de identidades homogêneas, fechadas à diversidade, como nos movimentos fundamentalistas, onde o nacionalismo estaria associado às ideias de absolutismo étnico e religioso.

5. O religioso moderno no contexto atual de pluralismo religioso

Dentro da perspectiva de globalismo, poder-se-ia dizer que o encontro entre as diversas religiões também proporciona experiências que ocorrem dentro de um processo semelhante. A proximidade entre as diversas religiões e suas formas de culto ao sagrado, causam impacto e suscitam reações positivas ou negativas que irão se refletir no comportamento dos indivíduos que partilham essas experiências.

Considerando-se que a religião desempenhe um importante papel na construção de um mundo de sentido, as múltiplas experiências religiosas e a migração entre mundos religiosos, talvez possam ser entendidas como resultado da busca pela segurança, que confere a pertença a uma coletividade, desde que ela possua estruturas capazes de manter sua credibilidade.

As ideias de Danièle Hervieu-Léger (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.81) contribuem, de forma significativa para a análise do fenômeno designado como pluralismo religioso e entendido como acentuado pelos processos de globalização. Essa análise se desenvolve a partir de suas considerações em torno da dificuldade encontrada para se traçar um perfil do religioso moderno, devido à dispersão de crenças, mobilidade de pertenças, fluidez das identificações e instabilidade dos agrupamentos – em face de um contexto de pluralismo religioso. A autora sugere, como bastante apropriada para representante dessa modernidade religiosa, a figura do peregrino, tomado aqui como referência, da mesma forma que o fora, anteriormente a figura do “praticante regular” em relação a grupos socialmente identifica-

dos e definidos pela existência de identidades religiosas fortemente constituídas, através de um ritual e de práticas particulares onde se inseriam crença e pertença.

Essa figura do peregrino, apesar de presente nas tradições religiosas, surge a partir do percurso espiritual individual e da associação temporária, ou seja, da fluidez dos conteúdos de crença e da incerteza das pertencas comunitárias.

Outra figura importante na identificação dos processos de formação das identidades religiosas no contexto de mobilidade seria o convertido, “aquele que muda de religião, abraça voluntariamente uma religião ou (re) descobre sua religião de origem”, entendido por Danièle Hervieu-Léger, como “o fio condutor para uma descrição da paisagem móvel de nossa modernidade religiosa”. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.108).

Para esta autora, o desenvolvimento das relações inter-religiosas, constitui uma das mais interessantes dinâmicas da atualidade. Ressalta, porém que essa dinâmica se faz acompanhar de certo temor quanto à possibilidade de que o diálogo inter-religioso “abra caminho ao sincretismo e às diversas formas do relativismo característico da cultura moderna”, o que poderia resultar em sínteses inconsistentes.

Em sua visão, Danièle Hervieu-Léger, sinaliza que o foco do debate, no entanto, estaria na questão do *status* da verdade e da pretensão de uma revelação particular, suscitando interrogações – “que são a substância própria do diálogo inter-religioso” – tais como:

O que significa para um crente de uma determinada confissão, a desabsolutização da verdade que se abre com o confronto de diferentes tradições? Que sentido pode ser dado, nesse contexto, ao enraizamento pessoal e comunitário em uma determinada linhagem de fé? Que concepção da autoridade própria de cada tradição decorre disso? (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.227).

A autora afirma, todavia, que o estudo das práticas inter-religiosas, tem mostrado que, ao invés de favorecer fenômenos de dispersão individualista da crença, essa experiência de “atestar e valorizar a pluralidade das revelações apresentadas pelas tradições dos outros”, tornaria os fiéis “ainda mais inclinados a reconhecer a especificidade do aporte de sua própria tradição”.

O que se poderia observar, portanto, é que o indivíduo permanece fiel às suas convicções e crenças enquanto elas são capazes de manter seu mundo de sentido plausível, ou seja, enquanto existir conversação entre ele e interlocutores significativos seu conhecimento auto-evidente, seu saber inquestionável, está assegurado. Para Peter Berger, “o pluralismo moderno minou o monopólio das instituições religiosas”, este autor, afirma, ainda, que “ a pertença a esta ou àquela Igreja já não é auto-evidente, mas resultado de uma escolha consciente” (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.61) . Dessa maneira, em um mundo globalizado, as religiões encontram desafios e obstáculos na busca e manutenção de seus adeptos ou seguidores. A pertença a uma religião, em tempos modernos, deixa de ser uma herança, uma tradição familiar e passa a ser uma escolha individual baseada em experiências religiosas que podem ser múltiplas e diversificadas.

Leila Amaral, em seu livro intitulado *Carnaval da Alma*, ao abordar as relações entre religião e circunstâncias globais, afirma que

No mundo contemporâneo, a religião, ao deixar de apresentar-se como o eixo organizador da vida social, mostrando maior afinidade com uma 'lógica cósmica' do que com uma 'lógica social', vem perdendo seus estreitos laços com identidades sociais, nacionais ou estatais. Mas não vem, por isso, constituindo-se apenas como opção individual e privada. Paradoxalmente, as religiões vêm sendo acionadas, também, como parte do patrimônio cultural global. À medida que o reconhecimento ou a representação da essência do divino (do sagrado ou da unidade de vida) vem se deslocando de grupos e transformando as identidades religiosas em identidades mais flexíveis, multifacéticas, porosas, transitivas e multilocais, as religiões tendem a se universalizar. (AMARAL, 2000, p.200).

Para esta autora, o que se poderia dizer sobre os movimentos religiosos no contexto atual, é que ao lado dessa tendência a universalização, da convivência do múltiplo e da abertura ao diálogo inter-religioso, abrindo espaço, inclusive para o surgimento de questões éticas, espirituais e religiosas sobre a natureza da humanidade, outra postura se contrapõe. Em face da possibilidade de fragmentação de identidades, ocorrem também movimentos que tendem ao fechamento, “numa reação defensiva e fundamentalista de reafirmação e absolutização de identidades locais, nacionais e religiosas” (AMARAL, 2000, p.202).

6. Religiosidade brasileira

Outro aspecto que deve ser considerado, também, é que a proximidade entre as diferentes formas de expressão religiosa permitem, além da multiplicidade, ou pluralidade de opções de crença no campo religioso moderno, o surgimento de um trânsito religioso de rituais, termos e símbolos que tem seu valor espiritual reconhecido. E ainda que na criação desse trânsito religioso possa ocorrer a utilização da simbologia e terminologia próprias de um segmento religioso por outro com a intenção de desqualificá-los ou desacreditá-los, o que se pode perceber é que houve uma aproximação entre os diferentes credos, podendo resultar, inclusive, em sincretismo. Outra observação possível, dentro dessa realidade plural que se desenhou a partir do fenômeno globalizante, diz respeito ao fato de que ao ser apresentado às mais diversas manifestações religiosas, o homem encontra variadas possibilidades de expressão para sua religiosidade.

Ao se pretender compreender o crescente pluralismo religioso e o comportamento das pessoas em relação a essa oferta de possibilidades de práticas religiosas, no Brasil, particularmente, deve-se considerar a história de formação do campo religioso brasileiro com suas características peculiares e sua singularidade. Segundo José Bittencourt Filho, escrevendo sobre a gênese da matriz religiosa brasileira, “o indivíduo tem tomado para si a tarefa de moldar a própria síntese, isto é, construir a sua religiosidade privada com elementos oriundos de diferentes experiências religiosas, mesmo contraditórios.” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p.32). Nesse sentido, o estudo do processo de sincretismo religioso no Brasil,

também fornece elementos que contribuem para esclarecer a procura por uma religiosidade para além dos limites das religiões tradicionais. Para este autor

O sincretismo possui como característica a mescla, a fusão e a simbiose de elementos culturais. Tal simbiose acontece como resultado de uma nova fisionomia cultural, na qual se combinam e se somam, em maior ou menor intensidade, as marcas de culturas originárias. Por intermédio de fusões e interpenetrações, os indivíduos e os grupos assimilam atitudes, sentimentos e tradições de outros indivíduos e outros grupos e, de alguma maneira, partilhando suas respectivas experiências e histórias, terminam como que incorporados numa mesma vivência cultural (BITTENCOURT FILHO, 2003, p.63).

Considerando-se o sincretismo como um processo que nasce da busca por minimizar ou resolver conflitos culturais, e da história da formação da matriz religiosa brasileira, poder-se-ia entender que no Brasil, o acervo religioso atual, seria resultado, principalmente, da relação entre as religiosidades indígena, africana e portuguesa. Relação essa que esteve marcada pela desigualdade: de um lado a imposição política, cultural e religiosa (econômica) do dominador, enquanto do outro, a resistência velada ou declarada dos dominados que tentavam manter sua identidade.

Bittencourt Filho, analisando o processo de sincretismo religioso no Brasil, concorda com a opinião de Volney J. Berkenbrock, ao afirmar que o sincretismo não ocorreu uniformemente em todos os lugares, mas que teria passado por fases distintas.

Os africanos trazidos para o Brasil percebiam separadamente as tradições religiosas de origem e as cristãs. A tendência inicial foi simplesmente justapor os elementos dessas religiões, sem vínculo de conteúdo entre eles. Já os descendentes dos escravos nascidos no Brasil, não conheceram essa situação de mundividências religiosas diferenciadas; assim, o sincretismo serviu como um mecanismo para se preencherem lacunas. No caso do sincretismo afro-brasileiro, a lógica imperante não foi a da separação dos elementos, mas sim a que une esses elementos. Pode-se dizer, pois, que não foi a pergunta pela origem (de onde vem?), mas sim a pergunta pelo objetivo (para que serve?) que mais influenciou o processo do sincretismo. (BERKENBROCK, 1997, p.135).

Desse encontro, entre diferentes formas de práticas religiosas, teria surgido a autêntica religiosidade brasileira. Onde é possível, inclusive, ocorrer “a coexistência numa só pessoa de concepções religiosas, filosóficas e doutrinárias por vezes opostas e mesmo racionalmente inconciliáveis” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p.68). Situação que superaria o processo sincrético.

Segundo Bittencourt, ainda,

nos últimos tempos, o que se tem multiplicado de maneira notória no campo religioso nacional, tem sido a procura intensa por experiências religiosas; sendo que essa procura mostra-se muito mais forte do que a necessidade de pertença formal a qualquer religião ou confissão religiosa (BITTENCOURT FILHO, 2003, p.73).

O reconhecimento dessa matriz religiosa como singular e formada a partir da relação de simbiose que se estabeleceu entre diferentes grupos, requer uma análise, no

contexto de cada grupo, do que ali é considerado sagrado, dos símbolos comuns utilizados em rituais de segmentos religiosos diversos, além do significado que possuem e sua relação com as experiências religiosas individuais ou coletivas.

Conclusão

A partir da compreensão dos elementos abordados acima, tais como o avanço das ciências e tecnologia, a secularização, a globalização, a diversidade, a possibilidade de escolhas dentro de um contexto de múltiplas opções, que fazem parte dos processos de construção das identidades culturais e religiosas – a partir de sincretismos e hibridismos, proporcionados pela interação de diferentes grupos sociais – torna-se possível entender, ainda que parcialmente, a dinâmica do fenômeno pluralismo religioso.

Referências

- AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 7ª ed. São Paulo: Editora Paulus, 1985.
- BERGER, Peter Ludwig; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido: a orientação do homem moderno*. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
- BERKENBROCK, Volney José. *Provocações sobre o Diálogo Interreligioso na Perspectiva da Religiosidade: dez teses*. **Numen** 18: revista de estudos e pesquisa da religião, 2007 Juiz de Fora, v.10, n.1e 2, p.25-39.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira, religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle – *O Peregrino e o Convertido. A religião em movimento*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

JESUS E AS RELIGIÕES MUNDIAIS

Geraldo Magela*

Maria Beatriz de Castro Magela**

Maria Maura de Morais***

Resumo: *Este trabalho tem por pretensão uma melhor compreensão da relação sobre a pessoa de Jesus e as religiões mundiais, especialmente sob a luz do teólogo Roger Haight, que trata do assunto por meio de uma visão do diálogo inter-religioso. Procura-se saber melhor a participação de Jesus Cristo, mediador de salvação para os cristãos no relacionamento, com outras tradições religiosas, não cristãs. Para os cristãos, Jesus Cristo é revelação de Deus para a salvação, mas Deus se fez e faz conhecer em muitos lugares e a diversos povos. Jesus Cristo é o “verdadeiro”, mas “não o único”, portador da salvação de Deus. As religiões coexistem, interagem ativamente, mas são divergentes quanto à cristologia e seguem cada qual o seu próprio caminho. O pluralismo religioso defende a tese que a salvação também é proposta por outras confissões religiosas, e não apenas na cristã, citando o testemunho apostólico e neotestamentário. Essas assertivas não afetam um recomendável diálogo e nem a normatividade de Jesus Cristo, mas faz realmente apelo ao diálogo teológico inter-religioso, buscando entendimento e harmonia, aprendizado, crescimento mútuo e solidariedade, uma vez que a experiência transcendental e a vida humana, neste mundo, devem ser assumidas pela Teologia e não apenas pela economia, política e ecologia na busca das melhores soluções para os desafios da vida.*

Palavras-chave: *Salvação. Pluralismo Religioso. Diálogo.*

1. Introdução

Este trabalho objetiva identificar as principais questões levantadas em torno de Jesus Cristo e das outras religiões para facilitar o convívio na diversidade e a promoção de valores éticos, humanos, políticos, sociais e ecológicos para realizações humanas.

Propõe-se a compreensão, por meio do diálogo inter-religioso e da problemática do pluralismo religioso com estudo de cristologia, o relacionamento de Jesus com outras

* Graduado em Direito pela Faculdade de Direito de Uberlândia; Graduado em Filosofia pela Faculdade Católica de Uberlândia e Graduando em Teologia pela Faculdade Católica de Uberlândia. geraldo.beatriz@netsite.com.br

** Graduada em Filosofia pela Faculdade Católica de Uberlândia. Graduando em Teologia na Faculdade Católica de Uberlândia. mbeatriz1944@gmail.com

*** Doutora em Teologia pela Pontifícia Universidade Lateranense - Roma - Itália. mmdemoraisajd@gmail.com

tradições religiosas mundiais. Tal pluralismo marca a vida cristã em dimensão interior para explicar Jesus como Cristo, o Ungido.

O desafio cristológico, para os teólogos, é justamente avaliar o espaço de Jesus Cristo em meio às outras religiões. É o pluralismo religioso, fato característico da sociedade moderna, que desafia grupos fechados para permitir uma visão mais aberta de conhecimento religioso-social e expandir, de forma extraordinária, o universo religioso.

Nesse sentido contribui Teixeira (2012, p. 19):

Uma série de fatores contribuíram para a sua emergência: 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 inspirado no Ocidente; a nova consciência e sensibilidade em face dos valores espirituais e humanos das outras tradições religiosas e a abertura de novos canais de conhecimento sobre elas; uma nova compreensão da atividade missionária etc.

Essa expansão extraordinária do universo religioso Queiruga (2012, p. 13) chama de *ampliação temporal*, porque até meados do século XX, portanto recente, para a maioria, incluindo teólogos, a humanidade tinha sua idade estimada em seis mil anos, uma sociedade abrangida pelo pátio da presença bíblica. Hoje a paleontologia afirma que a humanidade tem sua presença na terra por um milhão de anos, ao menos. Assim, grande parte dos homens não teve ou tem nenhuma relação com a revelação bíblica, considerando o espaço de tempo entre essas duas informações. Vale ressaltar que esses valores precisam ser considerados num pluralismo de religiões.

Nesta discussão está presente a metodologia de cunho hermenêutico sobre a interpretação do capítulo de Haight, intitulado “Jesus e as religiões mundiais”. Assim estruturamos este texto em oito partes, cujo assunto é atual e tratado em Teologia com vasta bibliografia.

Os cristãos tem Jesus como revelação de Deus, o Verbo de Deus, mas sabe-se também que Deus se fez conhecer em muitos lugares e a diversos povos. Diz Paul Knitter (1996 *apud* HAIGHT, 2005, p. 455): “Jesus é o “verdadeiro”, mas “não o único” portador da salvação de Deus”.

2. O pluralismo religioso e a questão cristológica

Nesses termos, percebe-se que o cristianismo sempre teve de se harmonizar com a presença de outras religiões, os conceitos e valores diversos e as situações novas, exigindo compreensão atualizada das verdades antigas que já foram ensinadas. É preciso considerar que a história registra ideias e valores humanos que têm peculiaridades do tempo e do espaço histórico.

Ortega Y Gasset (*apud* TOMITA; BARROS; VIGIL, 2008, p. 138) ressalta: “[...] eu sou eu... e minhas circunstâncias”. As circunstâncias não dependem da pessoa, configuram e fazem a pessoa. Assim, é a pessoa que depende de suas circunstâncias, que podem mudar a pessoa, sua identidade, porque a pessoa não é somente ela, mas suas circunstâncias. É o que ocorre com as religiões ao surgir o pluralismo religioso que insinua um relativismo, como condição histórica, sendo esta relatividade fruto da liberdade de consciência cósmica que acresce os valores da antiguidade e amplitude da realidade atual, para uma percepção nova e social da pessoa nesta sociedade.

Com isso, o pluralismo religioso tem um lado positivo na pré-modernidade e na sua aceitação. Os cristãos, hoje mais abertos às outras religiões, reconhecem o pluralismo como parte da condição histórica da existência humana. O fato das religiões, na pré-modernidade, coexistirem e interagirem ativamente umas com as outras é algo positivo.

Um grupo de teólogos destaca as diferenças que distinguem uma religião de outra (HAIGHT, 2005, p. 457). As diferentes religiões não convivem com a mesma salvação e prosseguem, no próprio caminho, como elemento da consciência pós-moderna, o que as obriga à renúncia e às acomodações, isolando-se.

O pluralismo conduz as pessoas de diferentes religiões e culturas a assumir responsabilidades pelos seus problemas comuns e a estabelecer relações além das econômicas e políticas. Diante disso, o *status quaestionis* exigirá posturas cristãs, sensíveis e racionais com o mundo em que vivemos.

2.1 Pressuposições e premissas

A partir de tipologias, os teólogos têm procurado ligar as diversas concepções da relação de Jesus com as demais religiões e a salvação humana por meio de propostas descritivas, de métodos e por variáveis de comparação, principalmente no que diz respeito à salvação das pessoas.

Surgiram quatro proposições, de conservadoras às mais abertas:

Exclusivismo: a salvação só ocorre em Jesus Cristo e na fé em sua pessoa. Tal postulação se relaciona ao eclesiocentrismo, cuja máxima está contida, no ambiente católico, em *Extra Ecclesiam nulla salus*; e no ambiente protestante, não eclesiocêntrico, ao tríplice princípio de *sola fide, sola gratia, sola scriptura*;

Inclusivismo constitutivo: é inclusivo, ao afirmar que todos os homens podem alcançar a salvação; e constitutivo porque afirma que Jesus Cristo é motivo para a salvação da humanidade, ainda não unida a Ele, como cristãos latentes ou anônimos (cristocentrismo);

Normativa não constitutiva: menos metafísica e com mais noção de fatos da realidade, ela afirma que Jesus apresenta norma da verdade religiosa e da salvação de Deus para toda a humanidade, sem a influência cristã (teocentrismo);

Pluralismo não normativo e não constitutivo: histórico e metafísico, com processo de persuasão, abrange as várias religiões e a salvação, que intermediam a Deus, estão no mesmo nível de Jesus Cristo. Jesus Cristo não estabelece norma e nem é o único, sendo que o *Logos* divino pode estar encarnado não só em Jesus, como também em outras intercessões religiosas.

O processo teológico dá suporte a essas reflexões por meio da teologia e fé cristãs ligadas a uma tradição de símbolos e linguagem. O cerne desses estudos está na cristologia, e não na religião comparativa e no diálogo inter-religioso, como se poderia pensar, porque é justamente a experiência da salvação que cria a relação dos cristãos com Jesus, quando não há como fugir da linguagem da salvação em qualquer comparação entre Jesus e outras religiões, uma vez que isso torna Jesus, o Cristo.

Conjectura-se que tanto a experiência como a fé religiosas podem ser conhecidas, e a polêmica do lugar de Jesus entre as demais mediações religiosas supõe conhecimento religioso que ultrapassa o autoconhecimento, quando o princípio lógico da *não contradição* pode ser aplicado. Considera-se ainda que a linguagem religiosa apenas expressa experiência subjetiva, o que possibilita afirmar que todas as religiões são verdadeiras, nessa análise. Assim, essas religiões – entendidas sob uma configuração cognitiva e de uma referência própria – têm, no princípio da *não contradição*, um grande argumento.

A fonte histórica de toda consciência humana reside na unidade de natureza e de comunidade dos próprios homens que cria sua historicidade e formaliza sua consciência coletiva por meios históricos individuais, específicos e particulares. Por aí se explica esse universo de conhecimentos ao mundo sensível que legitima o pluralismo das experiências religiosas.

Dessa maneira, a experiência religiosa envolve o mistério absoluto, em que seus conceitos e sua linguagem são limitados, não o definindo ou explicando. Em virtude das ideias religiosas e da sua historicidade, os conceitos religiosos não são fáceis de ser comparados.

Os mundos históricos de diferentes tradições são também variados na proporção em que o ambiente e os objetos existentes nelas são conhecidos e produzidos de maneira diferente na consciência coletiva. São sempre criados historicamente nos meios históricos do povo; isso importa dizer que essa situação última poderá, pelo fato de estar vinculada a uma mediação da história e à sua finitude, passar por críticas reflexivas e de reinterpretação, pois está exposta a horizontes novos, mesmo que seja universal.

Há de se convir que toda informação tem, no seu bojo, certa analogia e diferença quanto à compreensão pelo seu emissor, receptor e apropriador, pois, em regra, requer alguma adaptação do novo pelo seu receptor. Ainda se deve considerar que as experiências novas são passíveis de comparações e juízos de valores por meio de estudo, diálogos e dialética. O revelado, a verdade, não pode contradizer o princípio da não contradição, assim como na mesma situação em que a afirmativa também seja verdadeira.

Todavia, a historicidade e a própria situação atingem a particularidade da compreensão, da concepção e da sua avaliação. Na interpretação e compreensão, essas dificuldades não devem ser acolhidas negativamente, *in prima facie*, mas podem ser vistas dessa forma em ocasiões propícias para o aprendizado e a transformação.

É historicamente aceitável, no pós-moderno, perceber Jesus entre as outras religiões, mas não se afasta, *in totum*, o princípio da unidade essencial e a existência de valores comuns à humanidade. A imaginação transcendental mostra a vocação, a aptidão do homem em sua liberdade de compreender o outro como outro, indo além de si mesmo. Livres, podemos criar interpretações, comuns e análogas, desde que positivas, no contexto histórico, e em condições contínuas e construtivas de toda a vida.

2.2 Para além do exclusivismo e do inclusivismo

Menos acolhida entre os teólogos atuais, a posição exclusivista admite que há salvação somente na conexão histórica e explícita em Jesus Cristo e na fé em sua pessoa. Assim sendo,

é acolhida apenas entre alguns cristãos evangélicos que fazem uma leitura literal do Novo Testamento.

Há razões para isso. Primeira: O exclusivismo é contrário ao testemunho dos apóstolos e frontal ao Evangelho de Jesus. Assim, Deus não salvaria a todos os homens – seria parcial na salvação do homem. Segunda: Não há, pela prática contemporânea, condições de dizer que a salvação por Jesus Cristo possa limitar Deus de salvar de outra maneira, ou que apenas os cristãos seriam salvos. Dessa maneira, não há espaço para o exclusivismo.

A posição inclusiva e constitutiva em que a causa de salvação de todos é Jesus Cristo é bem acolhida por aqueles que têm acesso a ela. O testemunho apostólico, no Novo Testamento, fundamenta essa assertiva.

Por que o exclusivismo não subsistiu? Tanto o exclusivismo quanto o inclusivismo tem amparo no testemunho do Novo Testamento. Houve interpretação literal, no passado, que insinuava ser a salvação “apenas através de Jesus”, o que não cabe na contemporaneidade. Tinha apoio no efetivo encontro da salvação de Deus em Jesus, algo considerado uma falha de visão sobre a revelação e um fundamentalismo.

De fato, o cristianismo primitivo cresceu e se definiu em meio a religiões pluralistas. Os cristãos do pós-moderno devem analisar a verdade e os erros na sua tradição, historicamente conscientes e em diálogos com outras denominações e tradições religiosas vitais.

O testemunho do Novo Testamento é também contrário ao inclusivismo, na compreensão de que a salvação em Jesus Cristo está na sua pregação. Não pregou a si mesmo, mas o Reino de Deus. A sua pregação é teocêntrica: Deus é amoroso, criador que salva, causa única da salvação.

Jesus é o sinal e o mediador da salvação de Deus na comunidade cristã e, por essa razão, é causa da salvação cristã. Ele, nessa condição e no espaço da Igreja, é instrumento da expressão salvífica de Deus, não ocorrendo nenhum motivo histórico ou mesmo indicação que ligue outras pessoas à comunidade cristã, que não os seus seguidores, para a salvação que media.

Apenas uma argumentação especulativa e metafísica explicaria com quais ações históricas Jesus seria a causa de salvação dos que já viveram e morreram antes de sua vinda. Pode-se afirmar que razões especulativas não são fontes de credibilidade, como podem ser no meio filosófico, e que a consciência histórica força uma reflexão crítica sobre a teologia, em que o lógico é duvidoso em afirmações de fé confessionais. Conjecturou-se, então, que apenas Deus realiza a salvação e que não é necessária a mediação universal de Jesus.

3. A normatividade de Jesus

O centro da fé cristã é Jesus, na dimensão em que sua estrutura é percebida em Deus por seu meio, como foi e é a vida de uma fé cristã em Deus, o que por si justifica o nome da religião cristã. Por essa razão, Jesus é normativo para a fé cristã, e não por ser essencial para a obrigação de quem nele crê. A fé cristã em Deus, por intermédio de Jesus, em que se assume um compromisso vivencial e rotineiro, é uma normativa de Jesus, pois Ele é o formador da própria fé cristã numa vinculação inegável.

A lógica inerente, intrínseca a toda verdade tem, em si, uma vitalidade que se volta para o âmbito universal, atingindo o homem como um todo. Tais verdades adquirem uma dimensão universalmente absorvida. Essa característica do universal abrange a humanidade como um todo, e sendo universalmente compreensiva e reflexiva, transcende a pessoa, além do “eu” e do próprio grupo, e de toda a espécie humana. A natureza da revelação cristã tem em si a característica da universalidade, podendo se afirmar que o Deus dos cristãos não pode ser percebido como regional, tribal ou exclusivo só dos cristãos.

Nas sociedades abertas, as normas são por vezes consideradas negativas, mas elas estão vinculadas à intuição de verdade e não podem ser desconsideradas, envolvidas que estão à universalidade. A noção de normatividade nos conduz a perceber a relevância e a aplicabilidade de uma verdade *erga omnes* – verdade e norma estão umbilicalmente ligadas. Em síntese, na visão interna da fé e da teologia cristã, Jesus é o centro para a compreensão do cristianismo, sendo impossível a afirmativa de que Ele não é normativo para os cristãos.

Não é possível sustentar, como verdade, uma proposição e sua negativa sob o princípio da não contradição. Assim, o cristão que crê não pode aceitar o contraditório ou o inferior, ao que é mediado por Jesus, como verdadeiro na mesma medida. Rejeita-se, com isso, a afirmação dos pluralistas de que todas as religiões são verdadeiras ou iguais. Ao aceitar que as religiões têm declarações cognitivas e que elas podem ser comparadas, e por vezes são contraditórias, o princípio da não contradição elimina a validade de algumas delas ou de certas assertivas relacionadas a elas.

Há a percepção de que o princípio da não contradição não alcança as questões cujo objeto é transcendente, como matéria ligada à experiência religiosa, porque o objeto não é passível de comparação com outras proposições; não é acessível e transcendente, é um mistério. E somente Deus pode ter em si a contradição, *coincidentia oppositorum*. Entende-se que o princípio da não contradição, em assuntos religiosos, não permite que se perceba o caráter cognitivo específico da verdade religiosa, e a índole transcende de seu objeto.

Nesse caso existem três princípios da função da normatividade de Jesus Cristo para uma apreciação cristã da realidade:

1. Para defender a normatividade de Jesus, deve-se identificar o essencial dessa experiência, um encontro existencial de amplitude na experiência das pessoas, para se aproximar do centro desta fé. Não importa a quantidade de verdades, mas a profundidade e a simplicidade em que se manifesta a normatividade de Jesus;
2. Há de se valorizar a fidelidade de outras religiões que têm como norma a sua experiência basilar. Jesus é mais que a norma positiva para a imaginação cristã ao entender que Deus é unicamente o revelado por Jesus; por outro lado, a norma negativa exclui tudo o que a contradiz. No entanto e positivamente, Jesus é mais que uma norma, porque incentiva e abre a imaginação cristã ao conduzi-la à verdade, indo além dos preceitos cristãos, para encontrar Deus.
3. A ideia de normatividade se complementa no conceito de verdade relacional, capaz de ser experienciada por todos os humanos – o essencial é a maneira de a verdade relacional atingir a normatividade. A normatividade de Jesus deve ser mediada e só produz efeito no encontro com outras relações.

Jesus atua como norma, fundamentalmente de forma negativa, porém abre positivamente a criatividade humana à presença de Deus e conduz a consciência cristã a alcançar que o revelado nele pode ser valorizado por outras verdades religiosas.

3.1 Pluralismo e diálogo

É característico da condição humana o pluralismo cognitivo, moral e religioso. A normatividade de Jesus avalia positivamente o pluralismo religioso e, assim, os cristãos poderiam, ao olhar as outras religiões como mediações da salvação de Deus, considerá-las como verdadeiras.

3.2 O caráter positivo do pluralismo religioso

A certeza cristã de que a vontade de Deus para salvar é universal e tem sua participação pessoal é argumento central para não aceitar o exclusivismo; ao não aceitá-lo, admite-se que em parte as religiões mundiais são promotoras da salvação de Deus, além

do cristianismo e de Jesus Cristo. O testemunho de Jesus Cristo é argumento pilar favorável à condição salvífica de outras religiões.

É Jesus Cristo quem propiciou ao homem a revelação de Deus amoroso, misericordioso, pessoal e solícito para com os homens e que deseja resgatar, pela salvação, tudo que é seu. Assim, Jesus abriu uma perspectiva cristã em que é por graça que Deus se aproxima de todos os seres humanos quando, como Espírito, todo o seu ser é autodoação em amor e perdão, cujas iniciativas concretas e efetivas são da presença pessoal de Deus.

O argumento de Rahner em favor da validade das demais religiões afigura-se, *a posteriori*, consistente: como essa graça é necessariamente mediada, e as religiões constituem os meios culturais e históricos da transcendência, as religiões são *de facto* canais da graça salvífica de Deus. (HAIGHT, 2005, p. 473).

Destaca-se a convicção de Deus em usar de outras mediações para atuar na história, sem causar prejuízo ao compromisso do cristão, pela experiência sua operada em Jesus. Sob o que pede a verdade e a lógica, existe entre os seres humanos uma competição ao afirmar que Deus ama a uns e os considera em formas históricas específicas mais que a outros. No entanto, o amor infinito de Deus não diminui nessa divisão: o amor divino e universal, vivenciado pelo cristão, é também manifestado em outras religiões.

A religião tem suporte na salvação mediada por Jesus, formada no amor infinito de Deus. Vale a premissa:

Se Deus é amor verdadeiro e efetivo, e é com isso que os seres humanos se defrontam em sua humanidade, então as outras religiões podem ser verdadeiras se também representam isso. [...] Em suma, da perspectiva cristã, as outras religiões “podem validamente dizer-se verdadeiras quando explicitamente representam o amor de Deus [...]” (HAIGHT, 2005, p. 475).

O amor universal efetivo de Deus é fruto do encontro em Jesus. Desse modo, a ampliação às outras religiões desse amor salvífico e universal é uma partilha da experiência em Deus, encontrado em Jesus; por conseguinte, não aceitar Deus presente e atuante nas mediações de outras denominações é colocar em perigo a universalidade e a efetividade do amor de Deus. Pela presença salvífica de Deus nas várias religiões, elas poderão ter normas diferentes, mas universalmente importantes, para se perceber nelas a verdade transcendente e a salvação.

As religiões podem realmente ser canais da presença de Deus, ainda que não sejam perfeitas em suas práticas e crenças, o que não lhes exclui de ser meios da graça salvífica de Deus. Isso nos fornece a ideia de que o pluralismo religioso pode ser um fenômeno positivo, visto que as várias religiões têm aspectos diferentes de Deus.

Na historicidade, o diálogo é instrumento necessário para a adequação crítica da verdade religiosa, no tempo, importando afirmar que, na verdade, o diálogo nunca se esgota. A teologia cristã comporta ser produzida em contexto religioso pluralista, não que a

convicção crista seja experimental, mas testemunho de que os homens devem (e podem) compartilhar suas experiências religiosas e ver o que Deus faz pela humanidade.

Desconsiderando-se o exclusivismo e o inclusivismo, vinculação da salvação de Deus apenas em Jesus de Nazaré, o pensamento cristão se desloca de um cristomonismo para um teocentrismo, em que Jesus revela um Deus criador presente em todas as criaturas, imanente e imediatamente. Crê-se que, quem não percebe a verdade salvífica em outras religiões, tem Deus afastado da criação. Jesus testemunha a imanência de Deus.

Nem Jesus e nem o cristianismo medeiam uma plena posse de Deus. Sem um senso de mistério transcendente de Deus, sem o saudável senso agnóstico daquilo que de fato não conhecemos acerca de Deus, não se esperará conhecer mais a respeito dele a partir do que é transmitido a nós, seres humanos, por meio de outras revelações e religiões (HAIGHT, 2005, p. 479).

3.3 O diálogo inter-religioso

O diálogo não é afetado pela afirmativa de que Jesus Cristo é normativo para a concepção cristã da realidade e não pode ser argumento para prejudicar a convicção cristã de que Jesus é uma verdade normativa para toda a humanidade. Jesus Cristo, em sua mediação, impulsiona o cristão ao diálogo, a se abrir a qualquer verdade que venha a ser desvelada na história.

São múltiplos os objetos do diálogo, como promover o entendimento recíproco, a avaliação mútua dos dialogistas, o aprendizado e crescimento mútuo na apropriação do que é verdadeiro em outras religiões. É negativo o intuito de desejar converter o outro à sua religião, fazendo das muitas religiões, apenas uma, ou mesmo criando, das muitas, uma religião mista. John Cobb (*apud* HAIGHT, 2005, p. 480) afirma que finda as religiões, o gênero humano teria uma perda incalculável.

Três reflexões qualificam o pluralismo religioso e o diálogo inter-religioso e a atribuição normativa de Jesus, nesse diálogo:

1. Pela solidariedade, a experiência da transcendência e a vida humana neste mundo devem ser assumidas pela teologia. Os problemas sociais, econômicos, ecológicos precisam encontrar suas soluções nas experiências religiosas;
2. Critérios comuns poderiam ser frutuosos para o entendimento recíproco dos povos;
3. Deve-se dar mais atenção à união na dinâmica do diálogo inter-religioso e da problemática da inculturação, ligada ao diálogo com religiões mais fechadas. Religiosamente, não há como negar que o mundo é pluralista; isso precisa ser avaliado em termos positivos, considerando que a revelação normativa de Jesus supõe graça de Deus que atua em outras religiões, quando a normativa de Jesus encaminha para o diálogo inter-religioso.

Conclusão

O refletido até aqui apresenta duas proposições negativas: validar as demais religiões não anula a normatividade de Jesus; e afirmar a normatividade de Jesus Cristo para todos os homens não prejudica a validade e a verdade de outras religiões. Cabe destacar que o argumento do pluralismo religioso e a autoridade do diálogo é o início histórico para a cristologia, possibilitando uma avaliação do Jesus histórico, quando a temática é a fé cristã.

Jesus, na tradição cristã, é quem sempre foi; ele media a salvação de Deus para humanidade. Na origem da salvação ele media o encontro, dos que o deparam, com Deus amoroso, criador e amigo, revelando algo anterior e exterior à sua influência. O encontro de ligação, histórico, como causa de transição para o pluralismo é Jesus de Nazaré, suporte da cristologia, e a salvação, conforme a fé cristã e que ocorre fora do ambiente cristão.

É manifesta a presença salvífica de Deus em outras religiões, como no cristianismo, mesmo ainda que Jesus seja normativo a todos, considerando o princípio da não contradição. Isso dá, ao pluralismo religioso, uma situação positiva que vai além da tradição – é inadmissível crer que uma única religião possui a plenitude da verdade.

Por fim, nota-se que o objetivo prático em diálogo pluralista é a harmonização com os outros credos, em que Deus não está alheio a nenhum ser humano, principalmente nas experiências negativas. Tanto a cristologia como a fé cristã não ficam intimidadas pelo pluralismo religioso porque somam, ao todo, reflexões sobre a realidade do mistério de Jesus Cristo.

Referências

- HAIGHT, Roger. **Jesus, Símbolo de Deus**. 2.ed. São Paulo. Paulinas, 2005.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **O Diálogo das Religiões**. São Paulo: Paulus, 2012.
- TEIXEIRA, Faustino. **Teologia e Pluralismo Religioso**. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.
- TOMITA, Luiza Etsuko; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. **Teologia pluralista libertadora intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2008.

A TOLERÂNCIA RELIGIOSA E O INTOLERÁVEL

Júlio César Tavares Dias*

Resumo: Como se sabe, Voltaire é um dos expoentes da defesa da tolerância, sustentando que querer impor aos outros dogmas e opiniões geraria as guerras religiosas. Prestigiando o terceiro centenário de nascimento desse autor (1994), a UNESCO promoveu em 1995 um debate internacional sobre a tolerância. Ainda que ninguém possa se considerar dono da verdade, haverá ações e situações que a sã razão qualificará como intoleráveis. Concordamos com Voltaire que, devido ao fato de que todos temos fraquezas e erros, “devemos tolerarmo-nos mutuamente”. Convém perguntar, no entanto, quais os limites da tolerância? Norberto Bobbio, por exemplo, que defendia a tolerância, chegou a perguntar (embora a pergunta já contivesse, ainda que implicitamente, a resposta) se deveríamos ser tolerantes com os intolerantes. Hebert Marcuse é um dos que se posicionavam abertamente contra a “tolerância liberal”, e hoje Zizek também, tendo, inclusive, um livro chamado *Elogio da Intolerância*. Nossa comunicação visa, portanto, perguntar pelos limites do intolerável.

Palavras-chave: Exercício da tolerância. Limites do intolerável. Convívio das Religiões.

1. Introdução

Em 1995, a UNESCO promoveu um debate internacional sobre a tolerância. O Ano Internacional da Tolerância, como ficou conhecido, pretendia ser uma homenagem ao terceiro centenário de Voltaire, paladino da tolerância. Em 1993, porém, 43 intelectuais já chamavam a atenção para a necessidade de se pensar o problema da intolerância. Formando um grupo, subscreveram na Europa o “Apelo à Vigilância”, alertando que é preciso estar alerta para não se deixar capturar pelas ideologias da extrema direita.

O “Apelo à Vigilância” sofreu forte crítica, acusado de ser anacrônico e retrógrado por ainda querer pensar em termos de direita e esquerda, o que não mais corresponderia à nossa realidade. A resposta dos intelectuais do “Apelo” concordou com a constatação de que a tradicional classificação de direita e esquerda pode não servir mais, já que partidos ditos de esquerda assumem posições da direita e vice-versa, porém isso não significa que tudo tenha mudado. “O que ocorre é um reembaralhamento das ‘cartas’. Mas as ‘cartas’ continuam as mesmas. Se tomamos os nazistas de ontem e os neo-nazistas de hoje, cons-

* Doutorando em Ciência da Religião pela UFPE Bolsista CNPQ. Professor da Rede Pública Estadual de Pernambuco. Mestre em Ciências da Religião pela UNICAP. Bacharel em Filosofia pela UFPE. julioesartdias@hotmail.com

tatamos que entre eles não há diferença essencial, possuem o mesmo ódio xenófobo e a mesma determinação destrutiva” (STRIEDER, 1996, p. 12).

Após lembrar esses dois fatos no VII Encontro Nacional da ANPOF¹, Strieder (1996, p. 13) considera que “Diante desta realidade o ‘Apelo à Vigilância’ recorda aos intelectuais, em geral, e aos filósofos, em especial, a responsabilidade em traçarem a divisão entre o tolerável e o intolerável nos tempos de hoje. (...) Para que alguém se possa considerar tolerante, é preciso que saiba fixar os limites para o intolerável”.

2. Clássicos da Tolerância

O filósofo francês Voltaire é um dos expoentes da defesa da tolerância, sustentando que querer impor aos outros dogmas e opiniões geraria as guerras religiosas. Concor damos com Voltaire que, devido ao fato de que todos temos fraquezas e erros, “devemos tolerarmo-nos mutuamente”. No seu “Dicionário Filosófico”, talvez seu principal escrito, entende que a tolerância é “o apanágio da humanidade” e o “único remédio para o mal das discórdias”. Usando de ironia, fala das Bolsas de Valores de Amsterdã e Londres ou de outro país qualquer, pois nessas convivem judeus, árabes e cristãos sem quererem impor seus dogmas para “ganhar almas”, assim, o interesse econômico parece ter maior poder unificador do que a religião.

Voltaire, como, aliás, os iluministas de forma geral, desejava ser considerado o homem mais tolerante do mundo. Porém, Voltaire é contra o fanatismo, pai das cruzadas e inquisições, por isso é sempre contrário às superstições, no entanto, mesmo “as superstições ‘desde que não sejam destruidoras’, podem ser justificadas” (ROMEAU, 1993, p. XXV).

Um dos casos que Voltaire cita no Dicionário para argumentar em favor da tolerância é o do profeta Eliseu e do general sírio Naamã. Este, após ser curado de lepra ao mergulhar sete vezes no rio Jordão, pretende retornar à sua pátria. Impulsionado pela gratidão passa a adorar ao Deus dos judeus, mas isso não faz com que ele deixe de frequentar o templo do seu próprio povo. “Os judeus adoravam o seu Deus; mas nunca se admiraram de que cada povo tivesse o seu” (VOLTAIRE, 2006, p. 476).

O Dicionário, contudo, não é a principal obra de Voltaire sobre o tema em questão. Ele escreveu o “Tratado Sobre a Tolerância” inspirado no caso da morte de Jean Calas, exemplo da intolerância que o povo protestante sofria na França da época, cuja religião era conhecida como RPR: Religião Pretensamente Reformada (ROMEAU, 1993, p. XXIII).

Um dos tópicos do Tratado é “Únicos Casos em que a intolerância é de direito humano”; nesse tópico considera-se que “Para que um governo não tenha o direito de punir os erros dos homens, é necessário que esses erros não sejam crimes; eles só são crimes quando perturbam a sociedade”. (VOLTAIRE, 1993, p. 109). O fanatismo, como já

¹ Ocorreu em Águas de Lindóia, SP, de 20 a 23 de outubro de 1996.

salientamos, seria um pai de crimes, “Cumpra, pois, que os homens comecem por não ser fanáticos para merecer a tolerância”. (VOLTAIRE, 1993, p. 109). E aí considera um caso hipotético sobre os jesuítas que ilustra o que Voltaire. (1993, p. 109, 110) considera fanatismo: “se eles divulgarem máximas censuráveis, se sua instituição é contrária às leis do reino, não há como não dissolver sua companhia e abolir os jesuítas para fazer deles cidadãos, o que, no fundo é um bem real para eles. Pois onde está o mal de vestir um hábito curto em vez de uma batina, e de ser livre ao invés de ser escravo?”.

Note-se, portanto, que o bem real para Voltaire não é ser religioso, mas ser cidadão. As religiões não podem/devem ser toleradas se comprometem a cidadania. Aqui o filósofo francês considera o caso de uma seita da Dinamarca cuja prática era estrangular as crianças logo após o batismo para “garantir-lhes o céu” poupando-lhes de qualquer inconveniente que os pudesse fazer pecar e serem condenados, assim, “não consideravam que não é permitido fazer um pequeno mal tendo em vista um grande bem”. (VOLTAIRE, 1993, p. 111). E considera, em seguida, sobre o caso dos judeus que tem “aparentemente mais do que ninguém o direito de nos roubar e nos matar. (...) Deus ordenou-lhes às vezes matar os idólatras, e não poupar senão as jovens núbeis; eles nos consideram idólatras e, embora hoje os toleremos, poderiam de fato, se dominassem, deixar no mundo apenas nossas filhas”. (VOLTAIRE, 1993, p. 111).

Voltaire (1993, p. 111) conclui, então, o tópico assim: “Estes são praticamente os únicos casos em que a intolerância parece razoável”.

Embora sempre se refira a Voltaire como bastião da tolerância, antes dele Locke escrevera sua “Epístola da Tolerância”. Nela lê-se “Desde que pergunta minha opinião acerca da mútua tolerância entre os cristãos, respondo-lhe, com brevidade, que a considero como o sinal principal e distintivo de uma verdadeira igreja” (p. 7). Enquanto o Tratado de 1763 se dirige ao grande público, a Epístola de Locke se dirige aos doutos, isso explicaria porque aquela é mais popular do que esta. (ROMEAU, 1993, p. XXIV).

Locke conclama que “aqueles que não possuem e professarem o dever de tolerar todos os homens em matéria de simples Religião” não detêm “nenhum direito de ser tolerados pelo Magistrado”. Ele inclui ainda aqueles “que negam a Existência de Deus” porque “Promessas, Pactos e Juramentos, que são os Elos da Sociedade Humana, não podem exercer influência sobre um ateu”. Locke considera que não se deveria tolerar os católicos por serem eles intolerantes, porém, tantos outros poderiam ser considerados intolerantes que a tolerância poderia chegar ao ponto de só se precisar tolerar os iguais ou parecidos, mas para se tolerar o igual ou parecido não é necessário a tolerância. Esse é o paradoxo, a nosso ver, das proposições de Locke.

Não podemos considerar, entretanto, que a tolerância tenha sido apenas uma virtude de filósofos e esclarecidos. É o que nos mostrou Stuart Schwartz, em seu livro Cada Um Na Sua Lei, onde analisa o espírito tolerante na Península Ibérica nos tempos de Inquisição. O título do livro se justifica pela ideia habitual de que Deus havia criado três

leis (judaísmo, cristianismo e islamismo) e pela afirmação constante de que “cada um na sua lei se pode salvar”:

Devido à história de convivência e contato com as três comunidades religiosas na Espanha medieval e às condições de conversão que levaram muitos judeus e muçulmanos à Igreja no começo do século XVI, é possível entender por que os convertidos podiam acreditar que as outras religiões eram válidas e que a Igreja não tinha direito exclusivo à verdade. Os cristãos-velhos também comungavam essas ideias (SCHWARTZ, 2009, p. 114).

3. Contribuições Recentes Para a Discussão

A problemática dos limites da tolerância tem sido retomada por filósofos na contemporaneidade. Noberto Bobbio, por exemplo, que defendia a tolerância chegou a perguntar (evidentemente a pergunta já contém implícita a resposta) se deveríamos ser tolerantes com os intolerantes. Hebert Marcuse é um dos que se posicionaram abertamente contra a “tolerância liberal”, e hoje Zizek também, tendo inclusive um livro chamado *Elogio da Tolerância*.

Para Slavoj Zizek², o multiculturalismo representa uma falsa tolerância: “Podemos entender como se o multiculturalismo representasse a ideologia do capitalismo planetário, onde cada cultura é tratada à maneira do colono em relação a um povo civilizado - como ‘indígenas’ que devem ter seus costumes ‘respeitados’”. Em suas palavras, “o multiculturalismo é uma forma de racismo denegada, invertida, auto-referencial, um racismo com distância: respeita a identidade do Outro, concebendo-o como uma comunidade ‘autêntica’ fechada sobre si mesma, em relação à qual o adepto do multiculturalismo mantém, pelo seu lado, certa distância que torna possível a sua posição universal privilegiada” (2006a).

Já em *Arriscar o Impossível*³ sustenta que ao passo que a ciência avança isso intervém na construção da subjetividade: “a biogenética traz uma ameaça, porque, como todos sabem, ela significa o fim da própria natureza. Em outras palavras, a própria natureza é vivida como algo que segue certos mecanismos passíveis de modificação. A natureza passa a ser um produto técnico que perde seu caráter espontâneo” (ZIZEK, 2006b, p. 116). Entre essas novas formas de subjetividade estão o horror à proximidade, a intolerância ou falsa tolerância e o racismo no cotidiano. O distanciamento do próximo é o que caracteri-

2 Nasceu em 1949, na cidade Liubliana, que pertence a antiga Iugoslávia (atual Eslovênia), doutorou-se em Filosofia na sua cidade natal e estudou Psicanálise na Universidade de Paris. É professor da European Graduate School e pesquisador no Instituto de Sociologia da Universidade de Liubliana. É também professor visitante em algumas universidades dos Estados Unidos, como a Universidade de Columbia, Princeton, a New School for Social Research, de Nova Iorque, e a Universidade de Michigan.

3 É um livro de entrevistas, no qual Glyn Daly entrevista Zizek, além de escrever uma longa introdução à obra do filósofo esloveno.

za o atual regime da tolerância: “Pagar para ter sexo ou doar dinheiro para causa humanitária são soluções para manter a distância do próximo e manter o fingimento da tolerância” (ZIZEK, 2006b, p. 148). Se o discurso atual é o da tolerância universal, “mas, se você examinar mais de perto, verá que há um conjunto de condições ocultas, que revela que o indivíduo só é tolerado na medida em que se assemelha a todos os outros - o discurso determina o que deve ser tolerado. Portanto, na realidade, a cultura atual da tolerância subsiste por meio de uma intolerância radical a qualquer alteridade verdadeira, a qualquer ameaça real às convenções existentes” (ZIZEK, 2006b, p. 149).

A tolerância universal, o “politicamente correto” não passam, então, de racismo camuflado: “o racista de hoje já não diz que os árabes, os turcos ou os hindus são simplesmente burros ou repulsivos (...) mas que há uma coisa neles que o incomoda, um detalhe: seu cheiro, sua culinária, sua música” (ZIZEK, 2006b, p. 141).

Em seu livro *Da Tolerância*, Michael Walzer⁴ (1999, p. 4) define seu tema: “Meu tema é a tolerância: a coexistência pacífica de grupos de pessoas com histórias e culturas diferentes, que é o que a tolerância possibilita (...) a coexistência pacífica (...) é sempre uma coisa boa (...). O sinal de que é boa é o fato de as pessoas sentirem-se tão fortemente inclinadas a dizer que lhe dão valor”. Contudo, confessar o valor da tolerância não é suficiente para tornar as pessoas tolerantes.

Walzer (1999, p. 87) alerta-nos que “A maioria das pessoas nos EUA, e no Ocidente em geral, acredita que a tolerância religiosa seja fácil” e faz uma análise da situação nos Estados Unidos que não por acaso achamos parecida com a situação brasileira:

Simultaneamente, esse regime de tolerância sofre pressão nos Estados Unidos de hoje por parte de grupos no seio da maioria (cristã) que não discordam da liberdade de reunião e culto *mas temem a perda do controle social*. Eles estão dispostos a tolerar religiões minoritárias (defendem portanto a liberdade religiosa), mas são intolerantes com a liberdade pessoal fora do local de culto. Se as comunidades sectárias querem controlar o comportamento de seus próprios seguidores, os membros mais extremistas *querem controlar o comportamento de todos* - em nome de uma suposta tradição (judaico-cristã, por exemplo), de ‘valores familiares’ ou de suas próprias convicções sobre o que é certo e o que é errado. Isto é sem dúvida um exemplo de intolerância religiosa (WALZER, 1999, p. 91, grifos nossos).

É aí que Walzer (1999, p. 92) identifica uma contradição “profundamente entranhada na própria ideia de tolerância religiosa, porque praticamente todas as religiões toleradas querem restringir a liberdade individual, que é, pelo menos para os liberais a fundação da ideia”.

O autor passa, assim, a tratar de uma questão que considera central: “Devemos tolerar os intolerantes? Essa questão é com frequência descrita como o problema central

⁴ Michael Walzer (1935), filósofo e intelectual público norte-americano, é professor emérito do Institute for Advanced Study (IAS) em Princeton, New Jersey. Ele tem se dedicado a discussão de temas da Ética Política.

e mais difícil na teoria da tolerância” (WALZER, 1999, p. 104). Ele considera que “a maioria dos grupos que são tolerados (...) são de fato intolerantes. (...) se estivessem dominando (...) tentariam pôr um fim à velha coexistência de um modo ou de outro. Esta seria uma boa razão para negar-lhes poder político, mas não é nenhum motivo para recusar-lhes tolerância” (WALZER, 1999, p. 104). Para ele, a separação entre Igreja e Estado tem a finalidade de recusar poder político às autoridades religiosas, justificando-se porque todas as religiões “são pelo menos potencialmente intolerantes” (WALZER, 1999, p. 105).

Herbert Marcuse⁵ escreveu sobre o tema um ensaio chamado *Tolerância Repressiva*. “Este ensaio examina a ideia de tolerância em nossa sociedade industrial avançada. A conclusão alcançada é de que a realização do objetivo da tolerância requer intolerância perante as políticas predominantes, atitudes, opiniões, e a extensão da tolerância às políticas, atitudes e opiniões que são proscritas ou suprimidas” (MARCUSE, 2007, p. 28).

Se para Walzer (1999, p. 106, 107), “Religiões que almejam tornar-se oficiais e partidos que sonham com o controle total podem ser tolerados (...) também se pode impedir que tomem o poder e até mesmo impedir que concorram para isso”, Marcuse advoga “a revogação da tolerância antes do ato, no estágio da comunicação oral, impressa ou pictórica”. Walzer critica Marcuse porque entende que a argumentação deste está sobretudo baseada apenas em uma “confiança em sua habilidade pessoal de reconhecer ‘as forças de emancipação’ e assim recusar a tolerância somente aos inimigos delas” (WALZER, 1999, p. 106).

A crítica de Marcuse (2007, p. 29) é de que o que hoje é dito “como tolerância está (...) servindo a causa da opressão”. Para Marcuse (2007, p. 29), a tolerância deve criar “as condições prévias para a criação de uma sociedade humanitária”. Porém, se “A tolerância é estendida às políticas, às condições e aos modos de comportamento que não deveriam ser tolerados porque eles estão impedindo, se não destruindo, as chances de se criar uma existência sem medo e miséria. Esse tipo de tolerância fortalece a tirania da maioria contra a qual os liberais autênticos protestaram” (MARCUSE, 2007, p. 29).

Marcuse (2007, p. 31) sustenta que “a tolerância é um si mesma somente quando ela é verdadeiramente universal”. Para tal tolerância existir, no entanto, é preciso que não venha “nenhum inimigo real ou alegado exigir a educação e o treinamento das pessoas para violência militar e para a destruição no interesse nacional”; assim, “a tolerância é de fato limitada no chão dual da violência legalizada ou da supressão (polícia, forças armadas, guardas de todos os tipos) e da posição privilegiada segurada pelos interesses predominantes e por suas ‘conexões’” (MARCUSE, 2007, p. 31).

O autor em questão chama a “tolerância não-partidária de ‘abstrata’ ou ‘pura’ já que ela se abstém de tomar partido - mas fazendo assim, na verdade, ela protege a máqui-

5 Nasceu em Berlim em 19/07/1898. Estudou nas Universidades de Berlim e Friburgo, nessa última concluiu seu pós-doutoramento. Foi assistente de Martin Heidegger. Migrou para os Estados Unidos em 1934 e tornou-se cidadão estadunidense em 1940. Foi professor na Universidade de Brandeis em Waltham, Massachussets, de 1958 a 1965, e professor na Universidade da Califórnia em San Diego, de 1965 a 1976.

na já estabelecida de discriminação. A tolerância que aumentou o alcance e o conteúdo da liberdade sempre foi partidária - intolerante perante os protagonistas do status quo repressivo” (MARCUSE, 2007, p. 32).

O último filósofo sobre o qual me quero deter é o alemão Rainer Forst ⁶. Como ele próprio reconhece, sua resposta a essa questão é aparentemente simples: “os limites da tolerância devem ser postados onde a intolerância começa. A tolerância só pode ser exigida em face daqueles que são tolerantes; é uma questão de simples reciprocidade” (FORST, 2009, p. 16). Em seu texto *Os Limites da Tolerância* conduz-nos a “Uma breve olhada nos textos clássicos da história da tolerância” (FORST, 2009, p. 17) que ele acredita fornecer suporte para sua própria resposta, e então nos leva a duas controvérsias: a. “o mero slogan ‘sem tolerância com o intolerante’ não é apenas vazio, mas potencialmente perigoso, pois a definição de intolerante muito frequentemente é ela mesma resultado de parcialidade e intolerância” (FORST, 2009, p. 17); b. “Simplesmente não existe tolerância, poder-se-ia dizer, pois qualquer entendimento concreto desse conceito leva à intolerância para com aqueles arbitrariamente chamados de ‘intolerantes’ - o que significaria que a tolerância é sempre apenas uma forma mais ou menos efetivamente velada de intolerância” (FORST, 2009, p. 17).

Essa constatação não deve levar-nos a “des(cons)truir radicalmente o conceito de tolerância (...) Ela nos alerta corretamente para suspeitarmos da forma como os limites da tolerância têm sido e são traçados entre o tolerante e o intolerante/intolerável” (FORST, 2009, p. 18). Para Forst (2009, p. 18), tolerância é “um conceito normativamente dependente”, pois “não é (...) ela mesma um valor, mas, em vez disso, uma atitude requerida por outros valores ou princípios”. Ou seja, ele evita a desconstrução do conceito de tolerância reconstruindo o conceito.

Forst entende que há duas concepções distintas de tolerância: permissão - “a autoridade (ou maioria) concede uma permissão qualificada aos membros da minoria para viverem de acordo com suas crenças” (FORST, 2009, p. 20); a concepção como respeito - as partes tolerantes “se respeitam mutuamente como moral e politicamente iguais”, que devem se guiar “por normas que todos possam igualmente aceitar” (FORST, 2009, p. 21). O alemão considera que a democracia deve estar baseada “no fundamental princípio de justificação da justiça, o qual diz que todas as instituições que determinam a vida social e, por conseguinte, as vidas individuais dos cidadãos de modo considerável precisam ser justificáveis à luz de normas que os cidadãos possam recíproca e genericamente rejeitar” (FORST, 2009, p. 22). E então conclui:

Considero que o tipo de respeito que corresponde ao princípio de justificação consiste na forma mais fundamental de reconhecimento moral: o respeito pelo outro como titular de um direito à justificação. Um caso particular de violação desse respeito ocorre

⁶ Rainer Forst, nascido em agosto de 1964, em Wiesbaden, é um filósofo alemão discípulo de Jurgen Habermas. Atualmente é professor de Teoria Política no departamento de Ciências Sociais da Johann Wolfgang Goethe University em Frankfurt.

quando membros de uma religião consideram legítimo impor sua concepção parcial de verdade e virtude a outro (...). Os limites da tolerância são, portanto, atingidos quando um grupo tenta dominar os demais fazendo de suas visões rejeitáveis a norma geral. Tal negação do direito à justificação é uma forma de intolerância que não pode ser tolerada. Não tolerá-la, entretanto, não é absolutamente mais uma forma de intolerância, pois é justificado pelo próprio princípio de justificação e não absolutiza uma concepção ética controversa (FORST, 2009, p. 22-23).

Conclusão

Ao abordar um tema temos duas escolhas, podemos ser abrangentes ou profundos. Aqui optamos por sermos abrangentes, apresentando de forma sucinta a discussão sobre o tema do intolerável e aqueles que julgamos serem os principais pensadores sobre o tema, tanto clássicos como atuais. No entanto, acreditamos conseguimos estabelecer um diálogo de certo nível com esses autores, conseguindo ir além da função de mera divulgação de ideias.

Referências

- FORST, Rainer. Os Limites Da Tolerância. **Novos Estudos**, n. 84, CEBRAP, São Paulo: julho 2009. p. 15-29. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002009000200002> Acesso em: 15/06/2013.
- LOCKE, John. Carta Acerca da Tolerância. **Os Pensadores**. Tradução de Anoar Aiex. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MARCUSE, Herbert. Tolerância Repressiva. **Protestantismo em Revista**. Revista Eletrônica do Núcleo de Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da EST. vol. 12, jan-abr de 2007. p. 28-58. Disponível em: <<http://www3.est.edu.br/nepp>> Acesso em 15/06/2013.
- ROMEAU. Introdução. In: VOLTAIRE, François. **Tratado sobre a tolerância**: a respeito da morte de Jean Calas. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. VII-XXVIII.
- SCHWARTZ, Stuart. **Cada um na sua lei**. São Paulo: Edusc, 2009.
- STRIEDER, Inácio. A Tolerância e O Intolerável. **Perspectivas Filosóficas**. Volume IV - nº 9 (jul-dez/1996). Recife: UFPE, 1996. p. 9-16. Disponível em: <http://www.ufpe.br/ppgfilosofia/index.php?option=com_content&view=article&id=324&Itemid=246> Acesso em 15/06/2013.
- VOLTAIRE, François. **Dicionário filosófico**. Trad. Pietro Nasseti. Série Ouro. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- VOLTAIRE, François. **Tratado sobre a tolerância**: a respeito da morte de Jean Calas. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ZIZEK, Slavoj & DALY, Glyn. **Arriscar o impossível**: conversas com Zizek. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Coleção Dialética).
- ZIZEK, Slavoj. **Elogio da intolerância**. Lisboa: Relógio D'água, 2006a. (Coleção Argumentos).

ENTRE TEMPLOS, *OUTROS* TEMPLOS: PEQUENO ENSAIO SEMÂNTICO DA DESAFILIAÇÃO RELIGIOSA DE UM GRUPO DE BLOGUEIROS YOGINS

Mônica Ciscotto Magalhães*

Resumo: O cenário religioso brasileiro insinuado pelo último censo do IBGE confirma algumas tendências como o pluralismo religioso e a crise dos modelos institucionais das denominações religiosas tradicionais. Mas, o processo de secularização parece desenhar trajetória própria no país. Entre templos e terreiros, e entre estes e outros sistemas de sentido, o religioso brouille, escorrendo além molduras institucionalizadas. A proposta do artigo é dialogar com um grupo de blogueiros yogins que se auto-declara desafiado religioso, para arriscar um painel do léxico e da semântica da sua desafiliação. Entre e além números, reverberam imaginários que podem dizer da sutil mobilidade religiosa subjetiva. Considera-se que entre o crer e o pertencer, pode haver arranjos semânticos pessoais, capazes de edificar outros templos, que escapam às pesquisas quantitativas moduladas pelo censo. Para este exercício, parte-se do referencial bergeriano de religião enquanto anti-anomia.

Palavras-chave: Pluralismo religioso. Desafiliação religiosa. Imaginários yogins.

1. Introdução

Deus é como o vento (...) as religiões tentam engarrafá-lo em lugares fechados a que elas dão o nome de 'casa de Deus'. Mas, se Deus mora numa casa, estará ele ausente do resto do mundo? Vento engarrafado não sopra... (...) é preciso esquecer os nomes de Deus que as religiões inventaram para encontrá-lo no assombro da vida.

RUBEM ALVES

Se “vento engarrafado não sopra”, o que dizer do que insiste em escorrer pelos imaginários do religioso contemporâneos? Os resultados do último censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), revelaram que aproximadamente quinze milhões de brasileiros se auto-declaram como “sem religião”. Mas, exatamente estaríamos falando do quê, de quem? Como compreender uma categoria, que em si própria, acena para a pluripossibilidade de formas de crer e viver o que se crê? Há um imaginário possível da não crença?

* Especialista e mestranda do PPCIR – Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, tendo por linha de pesquisa “Religiões e Diálogo”. Contato: mciscotto.magalhaes@uffj.edu.br

O pluralismo religioso não diz respeito apenas à diversificação das molduras, mas muito mais, alude ao que lhes escapa, ou àquilo que insiste em borrá-las, compondo e recompondo os altares, os rituais e os diálogos em torno do religioso. Portanto, se os números do censo sinalizam a crise dos modelos institucionais das denominações religiosas tradicionais, o avanço do pluralismo religioso deve ser compreendido a partir de um olhar alargado que esteja atento aos imaginários daqueles que passam dos atabaques às rezadeiras, dos santos aos orixás, experimentando disso, daquilo e daqueloutro também.

Neste artigo, a proposta é dialogar com um pequeno grupo de blogueiros *yogins* que se auto-declara como *sem religião*, para buscar a linguagem e a semântica destes imaginários. A princípio, é tecido um pano de fundo para a auto-identificação religiosa, observando que a perda gradual da força institucional não induz ao necessário esvaziamento dos sentimentos religiosos. Neste diálogo, recupera-se também o próprio jeito de se vivenciar o catolicismo no país.

Em seguida, localizam-se os imaginários *yogins* que se derramam pelos *blogs*, enquanto *blogs-tapetinho*, dentro de uma perspectiva ampliada dos tapetinhos de prática convencionais. A tradição milenar do *Yoga* sempre se recompôs incorporando a experiência do *sâdhana* particular; e pelas ambiências eletrônicas, os *tapetinhos* parecem edificar uma cosmificação que constrói um sentido religioso que passa a ser compartilhado afinitariamente.

Finalmente, propõe-se adentrar os imaginários, deixando que eles digam de si próprios. Neste artigo, foi mantido um diálogo com os blogueiros por *e-mail*, sugerindo algumas questões acerca da temática em estudo. Sinaliza-se que pode haver arranjos semânticos, capazes de edificar *outros* templos, que escapam às pesquisas quantitativas moduladas pelo censo. Aludi-los, portanto, parece ser um exercício possível, na tentativa de se compreender *do quê*, ou *de quem* os números não conseguem dizer.

2. Entre templos: sem ser isso ou aquilo, mas sendo isso e aquilo também

Para muitos hoje, a religião tem sido alguma coisa a ser buscada, a ser conquistada. Esta afirmativa parte do pressuposto de que, gradualmente, ela também deixa de ser necessariamente herdada. Assim, uma metáfora de Pierucci (2004, p.18) pode nos ajudar a abrir este cenário: a de que as religiões tradicionais majoritárias tendem à “genética dos caranguejos”.

Pelos números do censo de 2010, pode se observar as tendências declinantes do catolicismo, mas também de outras religiões tradicionais como a luterana, a presbiteriana e a metodista, que perderam membros em termos absolutos e não acompanharam o crescimento da população brasileira. Por outro lado, observa-se o crescimento e a gradual sedimentação do Pentecostalismo, reconhecendo seus movimentos e oscilações internas, bem como daqueles que se declaram sem religião. Pressupõe-se, então, um processo de recomposição do crer, onde se destaca a passagem de uma religiosidade de pertencimento herdado para uma religiosidade de pertencimento de convicção.

Assiste-se ao silencioso ruir do dossel sagrado¹ (Berger, 2004), o que leva ao incremento da diversidade de opções religiosas, inclusive àquelas alienadas das instituições. E é pelo exercício da escolha, que também a religião passa a ser um aspecto da vida social no qual é permitido experimentar. A afirmativa apenas insinua que apesar de também se manterem vínculos institucionais tradicionais “a escolha é menos definitiva e problematiza o antigo significado de conversão” (FERNANDES, 2012).

Delineia-se então, um cenário favorável à independência dos sujeitos em relação aos atrelamentos institucionais herdados. Pois ainda que se opte por ser mais fielmente regido por eles², pressupõe-se que sempre será uma deliberação. Portanto, trata-se de uma cultura que estimula a afirmação dos sujeitos individuais, de uma independência subjetiva que também se reflete no religioso.

Esta autonomia subjetiva favorece o trânsito religioso e a constante experimentação, enquanto processos de elaboração de identidade religiosa. Nestes processos, desafia-se a tudo aquilo que herdado, funcione como ponto estável de orientação. Segundo Bauman, (2001, p.14) “os padrões e configurações não são mais ‘dados’ e menos ainda ‘auto-evidentes’”. Assim, os sujeitos estão em contínuo exercício de desacomodação, fragilizando as aderências afiliativas, enquanto dialogam com um mundo de referências plurais e anárquicas que lhes convida e impõe o fazer sentido para si, ao sabor de sua criatividade “idiossincrética” como traduziu Sanchis (SANCHIS, 1997, p. 105).

Ainda, se as tendências assinalam para o ruir dos códigos unificados de sentido, Hervieu-Léger (2008, p.81) destaca que se torna tarefa árida distinguir o religioso nesta paisagem móvel plena da fluidez das identificações. Especialmente, porque sempre se parte de uma figura de praticante cristalizada pelo catolicismo num período histórico ainda regulado pelo toque dos sinos. Este referencial de praticante estável e claramente identificável parece não se adequar mais às ressemantizações de pertença correntes. Como nos adverte Hervieu-Léger, crer não mais, necessariamente, está atrelado a pertencer.

Assim, quando se incorpora esta afirmativa ao cenário histórico do catolicismo brasileiro, Carlos Brandão (1988, p.50) faz recordar que, ao contrário do fiel protestante que precisava “ser para participar”, no catolicismo sempre houve a possibilidade de

¹ Dossel sagrado é uma metáfora *bergeriana* para a tentativa humana de nomização, quer dizer, de ordenar a realidade de forma que ela funcione como um potente escudo contra o terror da anomia. Em “O Dossel Sagrado”, publicado originalmente em 1967, o autor aplica sua teoria da construção social da realidade à religião. Para Berger, “a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo” (2004, p. 41). A capa do livro traz o pórtico de uma suntuosa igreja medieval, associando o universo simbólico católico, ali representado, à imagem de um dossel pairando sobre as cabeças dos crentes e ordenando-lhes o pulsar.

² Se o aceno do tempo é para as demolições das verdades instituídas, também o é para as profundas incertezas e talvez, paradoxalmente, para a angustiada busca de certezas. Assim, podem ser compreendidos os movimentos religiosos fundamentalistas na contemporaneidade, ou as experiências reafiliativas como a Renovação Carismática Católica (RCC) e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

“participar sem ser”. O autor quer dizer da participação a seu modo, num quadro mais amplo e plural de maneiras de exercer o vínculo religioso. Neste imaginário, o reconhecimento de uma identidade católica tinha a ver mais com a tradição herdada da família, não necessariamente com a afirmação identitária na prática do catolicismo tradicional³.

O que acena como fecundo à discussão do processo de desregulação institucional religiosa é a ressemantização das formas de crer e pertencer, buscando o testemunho dos próprios agentes religiosos. Parece que a cultura religiosa brasileira desde sempre demonstrou a fragilidade utópica da figura do “praticante regular” católico.

Para compreender esta afirmativa, recupera-se o personagem Riobaldo de Guimarães Rosa (1983), que parece sintetizar a religiosidade popular brasileira ao dizer “muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue” (ROSA, J. G., 1983, p. 15). Riobaldo diz das múltiplas experimentações e arranjos pessoais de um catolicismo popular sempre distante da ortodoxia e do clero oficial, o que costuma ser traduzido como “muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre”.

Brandão (2012) ao comentar os números do censo de 2010 diz que a pergunta mais apropriada não gira em torno de quais religiões estão crescendo ou diminuindo, mas: “dentro de cada religião, tradição, confissão religiosa ou igreja confessional – e, sobretudo, entre elas e entre elas e outros sistemas de sentido (...) que formas, quais modalidades ou alternativas de crença e prática ‘em algo em nome de alguma coisa’ estão surgindo entre nós?”. O autor argumenta que não se está falando apenas de uma “aberta e interativa multipluralidade de opções e conteúdos de sentido e/ou fé”, mas também de uma fecunda “pluripossibilidade de escolhas entre modos de ser, de crer e de viver o que eu creio, e o em que creio para ser quem sou”.

Se o que está em jogo é a discussão da desafiliação religiosa, há de se considerar que muitos podem estar apenas *riobaldiando*, sem ser isso ou aquilo, mas sendo isso e aquilo também. Para muitos, o exercício de construir sentido para si pode estar *entre* templos. Então, o ato de se declarar como um desafiado religioso exige ouvidos atentos, pois talvez seja apenas uma forma de dizer que uma pessoa não se limita a compreender o religioso atrelado ao confessional. Ainda, que no exercício da subjetividade religiosa, a própria pertença esteja em desacomodação, não mais necessariamente significando frequentar, construir vínculos e laços sociais religiosos tradicionais, mas muito mais se auto-identificar, ter empatia por, observar alguns preceitos de, estudar textos de, etc.

³ Para Brandão (1988, p.51): “ser apenas católico significa haver sido incorporado por tradições familiares e, depois, por um difuso costume pessoal a uma religião de que se reconhece sendo sem o envolvimento de quem se afirma praticando”.

3. Dos *blog-tapetinhos*: outros templos?

A partir deste cenário mais amplo, incursiona-se então pela ambiência da *internet*, considerando-a enquanto um espaço antropológicamente construído e, portanto, capaz de ampliar a experiência humana e também dela dizer. Compreende-se a ambiência enquanto *locus* para a manifestação, apresentação, representação e diálogo dos imaginários do religioso, mas observando-se que esta dinâmica se dá a partir de novas temporalidades, linguagens, ritualidades e sociabilidades, possíveis pelo desenvolvimento tecnológico.

O recorte deste estudo são os *blogs* ⁴, já que se propõe ao trabalho de narrativas, explorando-lhes a linguagem e a semântica a partir do próprio campo. Os *blogs* configuram-se como novos territórios para as escritas de si, que não funcionam mais como diários íntimos convencionais, já que em ato de se revelar a si próprio pela escrita, também se comunica intencionalmente ao outro. Bem distante dos tradicionais caderninhos trançados a chave, a escrita íntima insere-se na lógica da ambiência, onde sob o imperativo da visibilidade, atende à máxima: “sou visto, logo existo”. Esta subjetividade particular inscrita em rede pode desenhar territórios afinitários, ramificações, ainda que pontuais, que funcionem como pontos de agregação de modos de ser e de expressar o que se crê, vivenciando-os agora em diálogo eletrônico.

O que parece ali se ensaiar são jogos de afirmação identitária, ainda que *liquefeitos*, uma tentativa de micro-ordenamento da busca pessoal de sentido, que quer ser validada em diálogo com o outro. Este micro-ordenamento pode vir a ser compreendido como uma micro-cosmificação eletrônica a partir do referencial *bergeriano* deste estudo. Então, cada *blog* poderia funcionar como um *micro-dossel* particular inserido nas lógicas e ritualidades da ambiência da *internet*.

Quando a proposta são os *blogs* dos *yogins* ⁵, ou seja, de pessoas auto-identificadas com o *Yoga* e dela praticantes, a princípio tudo se complica. A tradição espiritual milenar indiana ⁶, em recomposição, apresenta-se descolada dos propósitos originais e parece muito mais se inserir no arsenal de opções contemporâneas do culto da forma física perfeita, já

⁴ *Blog* é a contração dos termos em inglês *web* e *log*; é um diário da *web*, portanto em si próprio já comporta uma contradição, pois o diário comum em papel sempre pressupõe o segredo. Como diz Schittine (2004, p. 61) é “um diário, paradoxalmente público, feito para ser publicado na *internet*, para ser lido”. Neste trabalho, os *blogs* são compreendidos como pres-supostas topografias virtuais, intencionalmente construídas para as narrativas eletrônicas da validação das auto-identificações com o *Yoga*.

⁵ Este artigo remete ao estudo de mestrado em curso da autora sobre os imaginários *yogins* de alguns *blogs* nacionais ambientados na tradição do *Yoga*. A proposta de pesquisa é a de recuperar o léxico e a semântica da auto-identificação enquanto micro-ordenamentos de sentido, ou micro-dosséis eletrônicos, seguindo o viés conceitual de Berger (2004).

⁶ De acordo com Feuerstein (2005, p. 39), o termo *Yoga* no sentido técnico de hoje pode ser particularizado no *Katha-Upanishad* (800-600 a. C.), embora enquanto doutrina já se manifestasse como *tapas* (ascese, austeridade) nos hinários védicos. A evolução ulterior pode ser observada nos ensinamentos do *Sâmkhya-Yoga*, no *Bhagavad-Gita* e mais adiante nos *Yoga-Sûtras* de Patañjali. Em torno de 300 ou 400 d. C. observa-se a influência do Tantra e seus desdobramentos no *Hatha-Yoga* (a partir de 1000 d.C.), o ramo, que em variações, popularizou-se entre os ocidentais.

que foi incorporada aos *spas* urbanos, academias de ginástica, clínicas fisioterápicas, consultórios terapêuticos, etc.

Já não se conhece mais o *Yoga* exclusivamente a partir de um *yogue*, dentro da tradição do *parampara*, ou da transmissão oral ritualística de mestre a discípulo, mas, sobretudo, a partir de professores de *Yoga* em espaços de prática. Ainda, cada vez mais, se conhece a tradição por si próprio a partir de *work-shops*, eventos, *sites*, *blogs*, literatura especializada, etc. Mas, afinal, por que um artigo que se propõe a falar de auto-identificação religiosa na atualidade se propõe a fazê-lo a partir do *Yoga*? Estaria se considerando o *Yoga* religiosamente?

Ao se recuperar a etimologia da palavra *Yoga*, observa-se que pode ser compreendido por “jugo”, através do latim *iungere*, *iugô*, correlatos da raiz sânscrita *Yug*, que quer dizer “jungir, atrelar” (ELIADE, 2009, 2000). Como auxilia Gulmini (2003, p. 24), “*Yoga* é tanto um ‘jugo’ (um domínio que se exerce sobre algo, como o controle do cavalo atrelado à carroça) quanto uma ‘junção’ (uma união, o atrelamento de uma coisa a outra)”. Portanto, o *Yoga* pode ser compreendido como uma forma de “cangar” a mente do praticante, quer dizer, de controlar as flutuações mentais, de “jungir” o eu individual, conhecido no *Yoga* por *ahamkâra*, com o Ser em Si, ou Eu Supremo.

Não é objetivo deste texto incorrer na denúncia de um *Yoga* produto, ou da sua tentativa. O esforço é o de sintonizá-lo a partir de um olhar que reconhece a pluralidade e amplitude deste vocábulo ao longo dos tempos, observando que a tradição cumpriu plasticamente uma longa jornada espiritual, embora tenha chegado por aqui um tanto descolada de seus propósitos originais.

Isto muito provavelmente se deva à popularização do *Hatha-Yoga*⁷ fora do solo indiano, que nos país pode ser considerada desde a segunda metade do século passado. Esta modalidade de *Yoga*, conhecida por “*Yoga* do corpo”, dá uma especial ênfase às posturas corporais, ou *âsanas*, já que bebeu da influência do Tantrismo (por volta do século XI d. C.). Ela defende, portanto, um corpo vigoroso, preparado para a transcendência da própria existência. Como diz Iyengar, reconhecido como um dos mais influentes *yogues*

⁷ *Ha*, sol em união a *Tha*, lua, é uma senda da árvore indiana hinduísta do *Yoga*, que teria sido transmitida aos homens por *Goraksha* e seus adeptos, como um presente do Deus *Shiva*. Dá ênfase aos aspectos físicos da prática de transformação sendo seus textos os primeiros a enumerar e descrever as posturas (*âsana*). Ainda enfatiza as técnicas de purificação (*shodhana*) e do controle da respiração (*prânâyâma*). O *Hatha-Yoga* quer criar um “corpo de diamante”, um corpo transubstanciado, imortal e completamente submisso à vontade do adepto, que está fundida à Vontade Divina. Quanto à introdução da tradição no país, pode se dizer que ela se faz a partir dos principais centros urbanos tendo por pioneiros os professores Hermógenes, Caio Miranda, Celeste Castilho, De Rose e Shotaro Shimada, entre outros. Há biografias e publicações autorais referentes às práticas pessoais destes precursores, mas ainda não há um olhar acadêmico sobre a trajetória do *Yoga* no país. Segundo Gnerre (2010, p. 263) “a grande preocupação destes autores vai no sentido de definir o *Yoga* para o público brasileiro, sem no entanto se aprofundar numa análise da história da qual eles próprios fazem parte – a história do *Yoga* no Brasil”.

vivos da atualidade: “o corpo é o veículo pelo qual percebemos e podemos descobrir nossa imortalidade. É por isso que o *Yoga* começa com o corpo” (IYENGAR, 2007, p. 248).

Portanto, muitas são as sendas e muitas as tonalidades dos estilos de prática do *Yoga*, tanto quanto os propósitos dos praticantes: mero condicionamento físico, ou complemento para práticas esportivas, propósitos emocionais, como a redução da ansiedade e estresse modernos, ou ainda, uma simples pausa, um acolhimento amoroso do corpo e das emoções, capaz de restaurar ou preservar o sentir-se bem, equilibrado e assentado⁸ consigo próprios.

O que pode ser observado é que independente do estilo de prática, o *Yoga* parece estar colado aos rituais cotidianos de jeitos de ser antenados com a qualidade de vida. E ainda, que para este artigo, importam as narrativas, que guardadas as recomposições idiossincráticas da tradição, recorrem ao *Yoga*, enquanto um instrumental de práticas e técnicas espirituais e meditativas capazes de levar à ampliação da consciência, em busca do impermanente, ou do reconhecimento de que nele já se tem assento.

Portanto, a proposta é a do olhar ampliado, para além das particularidades das sendas e dos estilos do *Yoga* em si, rasgando-as para se procurar nos imaginários dos próprios praticantes brasileiros, uma linguagem e semântica da sensibilidade religiosa que se tece a partir dos tapetinhos de prática. A tradição do *Yoga* sempre se reinventou ao longo dos tempos, exatamente porque incorporou a experiência do *sâdhana*, ou caminho espiritual de cada praticante.

Reconhecendo a antropofagia do praticante enquanto a capacidade do pulsar do *Yoga* até a atualidade, atem-se então, à sua etimologia para olhar além da proposta laicizada veiculada pela mídia, observando que o *Yoga* em si não se deixa prender no dualismo sagrado/profano⁹, mas muito mais, quer promover o seu diálogo dinâmico através dos corpos que se permitem experienciá-lo nos tapetinhos de prática.

A princípio este diálogo se apresenta como um exercício um tanto difícil aos olhos talhados pelo cristianismo. Parece haver uma grande dificuldade de espiritualizar o

⁸ Sempre que se refere a “assento” nas práticas do *Yoga*, remete-se aos *âsanas*, as posturas corporais popularizadas pelo *Hatha-Yoga*. Os *âsanas* não são meros exercícios físicos de alongamento, mas disciplinas espirituais previstas pelo caminho óctuplo codificado por Patañjali, provavelmente em torno do século II a. C. Funcionam como técnicas para a experimentação e pesquisa da própria corporalidade do praticante. O objetivo é a integração do corpo à respiração, à mente, à inteligência, à consciência e ao centro, ou seja, a sua transcendência, já que se compreende que é exatamente através do corpo que um vislumbre do divino tornar-se-á possível. (IYENGAR, 2007, 52/57).

⁹ Para Mircea Eliade (2010), a experiência religiosa pressupõe uma vivência no tempo e no espaço. Para o homem religioso, o espaço e o tempo não são homogêneos, nem contínuos. O que funda a experiência religiosa é a manifestação da hierofania no espaço-tempo, o que configura a clivagem do espaço-tempo sagrado e o profano. A manifestação do sagrado promove uma “rotura” ao se manifestar como algo de “uma ordem diferente”, fundando ontologicamente o mundo. Portanto, participar de uma experiência religiosa implica a saída da configuração espacial e temporal ordinárias para ser reintegrado no espaço e tempo sagrados. A hierofania revela um ponto fixo absoluto, um centro, fixa os limites, estabelecendo uma ordem cósmica.

corpo, visto sempre como impuro e obstaculizante ao espírito. Mas, o *Yoga* desconhece esta dicotomia corpo/espírito. Portanto, os mesmos tapetinhos de prática podem também se tornar templos para o *yogin*, já que executados com correção, os *âsanas* permitem acalmar a mente, criando espaço para explorar a respiração e com ela, entrar em contato com a força vital do corpo, o *prâna*, abrindo aspectos mais sutis do ser.

Neste estudo ainda se vai além, pois se quer considerar os *blogs yogins* enquanto tapetinhos de prática ampliados, portanto, enquanto *blogs-tapetinho*, pois ali também pode se construir sentido a partir do *Yoga*; e este sentido pode atender ao propósito de cosmificação que quer ser validado em diálogo eletrônico, dentro de uma proposta que pode sim ser compreendida como religiosa, já que aqui não se compreende religião enquanto instituição religiosa, mas religião enquanto cosmificação, ou tessitura de um microdossel de sentidos protetor da anomia, como propõe Berger (2004).

IncurSIONANDO pelos *blogs-tapetinho* e dialogando reservadamente com os blogueiros por *e-mail*, observou-se que no campo estudado, 75% das pessoas que ali se inscreviam consideravam-se como desafiadas religiosas. Aqui segue o relato de um grupo de estudo composto pela própria pesquisadora de vinte e quatro blogueiros. Não se trata de um grupo em si, coeso no sentido tradicional, mas que atendendo a própria lógica da ambiência, frequentemente se articula como uma espécie de tribo afinitária¹⁰, já que muitas ramificações e alguns *nós eletrônicos* foram observadas nesta rede particular. Para este artigo, pelos limites do próprio espaço, apenas alguns fragmentos narrativos são incorporados. Mas, mesmo assim, pelos painéis que dizem da linguagem e da semântica da desafiliação religiosa, pode-se inferir algumas considerações sobre um pequeno grupo que faz pensar sobre o que crêem alguns daqueles brasileiros que se dizem como desafiados religiosos.

4. Narrativas *yogins* em imaginários da desafiliação religiosa

Como primeiro passo, o estudo tentou resgatar a herança religiosa familiar dos blogueiros, onde se observou a predominância do catolicismo. Pelo quadro abaixo, pode-se ter uma visibilidade destas trajetórias, para o conjunto do campo. Infelizmente, apesar de solicitada a todos, a informação da herança religiosa familiar foi omitida em aproximadamente 40% dos diálogos.

¹⁰ O tribalismo moderno seria caracterizado por ajuntamentos pontuais, pela fluidez e pela dispersão, uma ambiência que favorece a agregação afinitária e desenha novos figurinos, linguagens e códigos de comportamento, que funcionam como “cimentos” para as tribos (MAFFEZOLI, 2010).

Trajetórias Religiosas

Religião Familiar:		Afiliação Religiosa Atual:	
Catolicismo	13	Desafiliação religiosa	18
Desafiliados religiosos	2	Afiliação religiosa Única*	4
Não informado	09	Afiliações religiosas múltiplas**	2

*FILIAÇÕES: CANDOMBLÉ (1), ESPÍRITA (2); BUDISMO (1)

**FILIAÇÕES: HINDUÍSMO, CATOLICISMO, BUDISMO, TAOÍSMO

Para tentar compreender a omissão da herança religiosa por parte tão significativa dos blogueiros, o diálogo por *e-mail* frequentemente se esticou. Então, percebeu-se que a herança religiosa *em si própria*, estrutura o ousado exercício de recompor a trama particular do religioso, de desmanchar e urdir de novo, entre modos de ser, de crer e viver o que se crê. A intensidade deste exercício naturalmente varia no campo e supõe-se que a densidade destes fios nos imaginários da herança religiosa talvez seja incômoda a alguns, pelo aceno das dificuldades nas novas tessituras. A narrativa abaixo, do blogueiro Kuru¹¹, revela como ele processa a auto-declarada herança religiosa católica, corroborando em parte a afirmativa.

[...] Fui criado numa família radicalmente católica, meu pai foi seminarista e minha mãe, filha de Maria, trabalha na igreja como sacristã até hoje. Durante 20 anos meu pai teve uma livraria de livros e artigos católicos, que por minha sorte foi aos poucos se ampliando para vários outros assuntos, tais como filosofia, psicologia, educação e outros afins, mas lá era um ponto de encontro de padres, seminaristas e católicos da cidade. Até os 12 ou 13 anos eu estava totalmente mergulhado na fé católica, frequentava a missa, rezava, me confessava, fui coroinha por um tempo e era devoto de São Francisco de Assis. Ele era um verdadeiro ídolo para mim, um exemplo a ser seguido, rebelde, místico, radical, diferente, original, tudo isso me fascinava e me alimentava o espírito. Sei que a partir de um momento comecei a não querer mais ir à missa, e isso era uma fonte de brigas e cobranças. Até que um dia consegui falar para minha mãe que eu não achava certo ir para um lugar que eu não acreditava, que não tinha mais a importância que anteriormente tinha para mim. Daí em diante, fui me afastando do catolicismo e me aproximando do intrigante oriente. E é aí que a coisa pega, pois vejo em meus pais, principalmente na fé em Nossa Senhora de minha mãe, algo que perdi e que, as vezes, me pergunto se não me faz falta. Acho que jamais retornarei à fé que já tive na igreja e no mundo proposto por ela, e isso é bom por um lado, me liberta para muitas coisas, mas por outro me deixa um pouco desamparado, parece que mais frágil, e vejo também que não consigo substituir essa fé por outra similar [...]

¹¹ Na pesquisa, foi solicitado a cada blogueiro que criasse um nome de pesquisa, já que se tratavam de conteúdos particulares, recolhidos a partir do diálogo em reservado por *e-mail* com a pesquisadora.

Esta narrativa parece ilustrar a fragilização dos atrelamentos institucionais, quando a necessidade de experienciar o religioso escapa ao atrelamento usual das crenças às pertencas. A afirmação da identidade faz-se cada vez mais uma opção particular a partir de um contexto cultural onde imperam as escolhas, o fazer sentido para si. Esta necessidade conversa dialeticamente com o religioso, tanto se refletindo neste campo, como também a partir dele, sendo intensificada.

O que a narrativa parece explicitar também, é a necessidade de cosmificação, já que o exercício da liberdade religiosa em si, nas palavras de Kuru, lhe traz inseguranças: “me liberta para muitas coisas, mas por outro me deixa um pouco desamparado, parece que mais frágil, e vejo também que não consigo substituir essa fé por outra similar [...]” Seguindo um viés interpretativo a partir de Berger (2004), compreende-se no campo a necessidade de urdir o próprio dossel sagrado particular, o micro *nomos*, já que “o homem produz a si mesmo num mundo” (BERGER, 2004, p.18). Enquanto ser relacional, o homem está em contínua conversação¹² com o universo que lhe acolhe, dotando-o de sentido e contribuindo ativamente para que o diálogo aconteça e prossiga.

A partir das declarações recebidas por *e-mail*, daqueles que se auto-declararam como desafiados religiosos, ensaiou-se então, uma rápida tipologia da desafiadação religiosa, tentando compreendê-la *no próprio campo*, a partir da herança religiosa:

<i>Desafiadação Religiosa:</i>	
Tradicionalizados não praticantes	6
Espiritualistas	12
Ateus/Agnósticos	0

Compreende-se por *tradicionalizados não praticantes*, aqueles blogueiros que se auto-declararam emersos do universo católico, mas se consideram desafiados desta religião, uma vez que associam religião à prática religiosa dentro de uma instituição religiosa da qual se é crente. Considerou-se como *espiritualistas* todos aqueles desafiados que

¹² Esta “conversação” trata-se de um processo dialético que acontece em três momentos: externalização, objetivação e internalização. A externalização indica o processo de “contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física, quer na atividade mental dos homens”. Trata-se de uma necessidade antropológica fundamental de expressão do ser humano no mundo, tornando-se si mesmo enquanto assimila a cultura. A objetivação ocorre quando os produtos exteriorizados ganham autonomia: valores, regras, leis, instituições, que assumem o caráter de realidade objetiva, escapando ao entendimento dos seus produtores e impondo-lhes de forma coercitiva. Por fim, a internalização da realidade objetiva, reintroduzindo dialeticamente na consciência, o mundo social. Enquanto dotado de sentido ao sujeito, ou melhor, de plausibilidade, o mundo é assegurado como real para ele. (BERGER, 2004, p. 16)

assim se auto-declararam por compreender que seguem apenas um caminho religioso particular, combinando as crenças e práticas à sua própria maneira. O campo não retornou narrativas de ateus ou agnósticos

Há de se observar que esta tipologia em si é um mero exercício, pois ainda que muitos blogueiros não tivessem revelado sua herança religiosa familiar e, portanto, não dessem ênfase à questão da associação crença e prática religiosa, definindo-se apenas como *espiritualistas*, muito provavelmente, conviveram com a tradição católica dos pais e preservam traços dela em seus imaginários, inclusive para enfatizar a própria desafiliação religiosa, muitas vezes, um mero desencantamento do catolicismo. Naturalmente, ainda que se classifique parte dos blogueiros como *tradicionalizados não praticantes*, estes também poderiam ser frequentemente considerados como *espiritualistas*, já que também exercitam suas próprias composições e recomposições no ato de fazer sentido para si. O que se quer deixar claro, é que a tipologia revela apenas uma representação da pesquisadora, enquanto ensaia suas próprias chaves de leitura do campo.

Tanto o é, que a questão da desafiliação religiosa em si mesma não é uma questão nativa ao campo. Houve um grande estranhamento por parte dos blogueiros quando se tentou associá-los à categoria censitária dos “sem religião”. Sensível à dificuldade do campo em enquadrar-se nestas categorias, ou em se auto-identificar a si mesmo religiosamente, quando se parte de molduras institucionalizadas, ou à recusa destas, optou-se por insistir no diálogo, adentrando às tramas.

Então, que se prossiga em diálogo com Kuru: “Se o censo do IBGE lhe abordasse, sobre sua opção religiosa, o que você responderia ali na lata? Seria uma opção para você, identificar-se como sendo sem religião”? Kuru responderia de forma muito pouco objetiva: “(...) Já não dá mais para encaixar tudo dentro do mesmo *script* de sempre, num mundo globalizado, múltiplo, complexo, rico, interligado. Até porque a Consciência não tem fronteiras, nem bandeiras e nem padrões”. Mas com a insistência da pesquisadora revelaria:

Não sei! Quando alguém me pergunta qual é a minha religião eu digo que tive formação católica, mas que não sou mais praticante. Essa parece ser a situação de muita gente que conheço, tem alguns princípios, algumas referências, mas nada muito sério. Eu não sou católico, nem simpatizante. Muito menos sou ateu ou desinteressado pelo assunto, talvez nada seja mais importante para mim. Acho que eu estou enrolando... rrsrrs, porque não sei o que responder. Se no censo a opção é essa, essa, essa ou essa religião, qualquer coisa que eu respondesse daria na mesma, não me definiria. Talvez eu respondesse budista. Essa foi a pergunta mais difícil de responder, e que acho que não respondi...rrsrrs

Há um trecho nesta narrativa que foi recorrente no campo quando a pesquisadora teimava em insistir numa formatação da crença, ou prática religiosa: *talvez eu respondesse...* Observou-se que os blogueiros frequentemente associavam a categoria censitária dos *sem religião* ao ateísmo, portanto, não se sentiam confortáveis nesta classificação. Assim, pela insistência, sugeriam *o talvez eu respondesse..., me consideraria como...*, que revelava não uma aderência religiosa em si, mas muito mais uma sugestão de identifica-

ção religiosa de empatia, numa busca religiosa mais ampla, que não atrelasse crenças e pertencças, ou que reconhece as pertencças cada vez mais como território próprio às idiossincrasias, fora das modulações institucionalizadas. O recorte da narrativa de Muni, outro blogueiro pesquisado, parece corroborar a afirmativa:

Pelo que me lembro das opções existentes, *me consideraria* [grifo nosso] como budista ou hinduísta. Sinto que não tenho assim especificamente uma crença a partir da concepção religiosa. Tenho Budas em casa, Ganeshas e Krishnas espalhados, mas sem qualquer regra.

O campo também quis definir *religião* na pesquisa durante todo o diálogo, pela amplitude da questão que indagava sobre a religiosidade/espiritualidade de cada blogueiro¹³. A intenção sempre foi exatamente esta, deixar em aberto, para suscitar o diálogo. A palavra *religião* incomodou bastante, pois a linha conceitual da pesquisa que associa *religião* à *nomos* religioso a partir do referencial *bergeriano* (2004), não era compartilhada pelo campo, que naturalmente, tinha suas próprias localizações do religioso. Ademais, questionava-se sempre se a pesquisa estava associando o *Yoga* a uma *religião* em si.

Importante é destacar que embora o referencial do campo corrente seja a *espiritualidade* e não a *religião*, já que esta frequentemente foi associada à instituição religiosa e, mais particularmente entre alguns, à tradição religiosa católica, pode se notar que boa parte das trajetórias se afirma na construção de sentido particular a partir do desencantamento desta tradição, incorporando outras sendas que o campo auto-declara como espirituais.

O blogueiro Gopala tentou traduzir para o campo o que viria a ser *religião* e a *espiritualidade*:

Cabe aqui dizer que toda *religião* é fundada com base em dogmas originalmente “revelados” de forma espiritual, mas que foram ficando empoeirados ou rigidamente transformados em “leis”, perdendo muitas vezes seus sentidos verdadeiros (...).

Jyottimay também auxilia na compreensão do imaginário religioso do campo, estabelecendo as localizações entre *religião* e *espiritualidade*:

Religiosidade e espiritualidade são coisas diferentes. Sempre que se fala ou pratica algo na direção de autoconhecimento, falamos em espiritualidade. *Religião* é outra história que também deveria ser para autoconhecimento, mas acaba sendo para criar dogmas e seguidores, fiéis, que devem *seguir isso ou aquilo* [grifo nosso]. Sem dúvida, *religião* nos liga a nós mesmos, mas também acaba com os questionamentos, pois se passa a aceitar uma verdade absoluta. Funciona em certos aspectos, é uma porta de entrada. Mas acho que um buscador deve ir além da *religião* e dogmas. Mas claro que sempre tem uma que fala melhor ao sistema de crenças pessoais e onde ficamos e observamos mais.

¹³ A questão indagava acerca da associação do *Yoga* a uma espiritualidade/religiosidade. Outras questões se sobrepuseram indagando também sobre a ritualização do cotidiano, a frequência a cultos religiosos, os altares, gurus, etc.

Mas é a blogueira Padma que parece sintetizar boa parte do que foi observado no campo até aqui. Ainda, compõe uma semântica da desafiliação religiosa e dos altares *yogins*, que pode ser considerada como representativa do campo em suas linhas amplas:

Não pertencço a nenhuma religião, nunca pertenci, nem quando criança. Mas nunca fui atéia, sempre acreditei em deus e que não estamos sozinhos nessa vida, que existem muitas energias, seres, ou qualquer que seja o nome, que trabalham com a gente. Acredito muito nisso. Se o censo me perguntasse qual é a minha religião, diria que nenhuma, que *tenho uma espiritualidade e ponto*[grifo nosso]. Se um dia fosse constituído que ninguém no mundo pudesse ficar sem religião, *escolheria o budismo* [grifo nosso]. Mas como isso não vai acontecer, prefiro ficar assim. Meu altar em casa tem um ganesha meu e um do meu marido, dois budas, um que comprei quando morei na Espanha e um que ganhei em Sarnath, uma das cidades mais incríveis que conheci na Índia, muitas pedras, uma flor de lótus que ganhei de uma amiga e umas velas. Ando com um saquinho na bolsa que tem um ganesha, um pêndulo de cristal e uma guia da umbanda que ganhei também. Se um dia alguém me der um santo, ponho lá no altar também, acho tudo válido, pois o que importa é a energia.

Mas sempre tive essa ideia, e esse ano quando fui pra Índia isso ficou mais claro dentro de mim: o divino, a espiritualidade, estão dentro de nós. Não estão em nenhuma religião, nem em nenhum lugar, em nenhum objeto. Fui pro lugar que é conhecido como o berço da espiritualidade, e vi coisas lindas, mas também teve muita gente querendo me explorar em templos e rituais. Isso foi muito forte, algumas situações que vivi não eram diferentes do que vemos em algumas igrejas evangélicas daqui.

As viagens de peregrinação à Índia, incorporadas pela narrativa de Padma, costumam ser uma constante no campo, os *blogs* estão plenos de belas imagens e relatos das experiências religiosas ali vividas, dos encontros com os *gurus*, dos cursos de *Yoga* realizados na ambiência dos *Ashrans*, etc. Quanto aos altares *yogins*, tentou-se construir um gráfico que sugerisse elementos religiosos comuns ao campo. Observa-se que a circularidade trata-se de uma mera representação, que deve ser pensada em aberto, como porosamente acolhedora do religioso.



Os altares acenam para as subjetividades religiosas, que emergem das aceleradas mudanças que se passam no contexto cultural macro. Em suas repercussões no religioso, a ênfase se desloca das igrejas para as pessoas, pois como sublinha Guerriero (2006, p. 49-50), a secularização tem por significado profundo o declínio do compromisso religioso na sociedade, o que pode ser complementado com o não necessário recuo da interpretação religiosa nas consciências. Na verdade, a secularização possibilitou o avanço do pluralismo e do trânsito religioso incentivando a uma manipulação mais livre dos bens simbólicos e da construção de arranjos religiosos pelos sujeitos, ou pelo menos, dando grande visibilidade a isso, especialmente quando a pesquisa utiliza-se da ambiência da *internet*.

Para situar a semântica da desafiliação religiosa no campo, decidiu-se por um painel, que sintetizasse recortes das narrativas dos blogueiros e se aproximasse o mais possível de uma representação deste.

<i>Quadro semântico da desafiliação religiosa</i>
A consciência não tem fronteiras, nem bandeiras e nem padrões
A religião que eu tinha era pequena demais
Acredito em Deus como uma energia, força propulsora do universo
Acredito em Deus, nunca fui ateu
Acredito em religião, mas não no que o homem faz com elas
Acredito em tanta coisa, mas não sigo nada, porque quando vou estudar a fundo, não concordo com tudo que dizem
Amo igrejas, frequento bastante, quando não tem missas
Jamais retornarei à fé que tive na igreja e no mundo proposto por ela... vejo que não consigo substituir essa fé por outra similar
Me classificar como com ou sem religião não faria diferença alguma
Me libertei da religião, não sei dizer em qual religião minha crença se encaixa hoje em dia
Caminho espiritual nunca me prendeu a uma religião
Minha religião é Deus
Minha religião é amor
Não frequento a igrejas, nem ao ritual católico
Não sou encanada em "nomear" a minha religião... sinceramente não sei
Não tenho religião, mas reconheço o sagrado no meu cotidiano e na vida
Qualquer coisa que eu respondesse daria na mesma, não me definiria
Tenho uma espiritualidade e ponto
Um não pertencente, um descamisado religioso, sem ser isso ou aquilo
Viver é sagrado, tem Deus ali.

Já que vento engarrafado não sopra, parece que se está falando neste campo de garrafas fissuradas do religioso, de onde se pode espiar pelas próprias fissuras o que escorre dali. Para esta observação, recorreu-se à confecção de um novo painel, desta vez, buscando nas narrativas dos imaginários do religioso *yogin*, suas identificações com outras religiões, filosofias e sistemas de sentido religiosos, bem como, de suas crenças.

<i>Imaginários do religioso pelos blogs - tapetinhos</i>	
<i>Religiões, Filosofias e Sistemas de sentido religiosos*</i>	<i>Crenças dos yogins</i>
Budismo Candomblé Círculos Femininos Sagrados, Cristianismo Hare Krishna Hinduísmo Kardecismo Taoísmo Umbanda Vedanta Xamanismo.	Alma, Amor Universal, Ascensão Espiritual, Comunicabilidade entre os mundos físico e espiritual, Consciência Universal e Eterna, Deus, Energias, Evolução, Ishvara: a ordem do universo, Jesus, Karma, Mestres Espirituais, Mística, O Absoluto, Força Criador de Tudo, Ordem Cósmica, Passes, Poder Criador de Shakti, Reencarnação, Santos Católicos, Deidades Hindus, Ser Humano, Seres Espirituais.

*Estas identificações são traduzidas como incursões esporádicas aos cultos das tradições religiosas ou auto-estudo dos seus conteúdos religiosos ou filosóficos, sejam individuais ou em pequenos grupos dirigidos, como no caso do Vedanta.

O que os painéis parecem insinuar, é que se pode desconfiar que “entre” e “para além” molduras religiosas há querelas dos espíritos¹⁴ não capturadas pelos números, daquilo de que é feito o trêmulo e palpitante do que vive, que insiste em borrar definições, totalmente avesso às tentativas estatísticas. Pressupõem-se novas maneiras de crer e pertencer e de pertencer sem aderir, desde que a pertença em si, incorpore também a idiosincrasia, ressemantizando-a na trajetória dos que passam.

Mas, ao mesmo tempo, tem-se claro também, que estas colocações, partem sempre de um referencial institucionalizado, comum aos autores na observação da desafiliação religiosa. Talvez tenha de se rever categorias e pressupostos de pesquisas modulados a partir de um mundo que se deixava mais facilmente apreender. E um bom exercício é partir de um campo concreto e deixá-lo dizer de si, como se tenta fazer neste estudo.

Como vem aparecendo nas narrativas dos depoimentos, nos *blogs* também está presente a ritualização do cotidiano, com sugestões de práticas de meditação, o relato do hábito de rezar e entoar mantras, o auto-estudo de textos sagrados de tradições religiosas, *Yoga* e espiritualidade, a presença de *gurus* ou mestres, ainda que se reconheça também em si próprio, o *mestre interior*. É comum frequentarem esporadicamente cultos religiosos de tradições com as quais se identificam em uma determinada etapa de vida e incorporarem o relato ao *blog*. Ainda, a participação de retiros, *workshops*, vivências espirituais e o peregrinar por lugares sagrados.

¹⁴ A querela dos espíritos foi sugerida por José Jorge de Carvalho (1999), como uma linguagem privilegiada para se falar da busca de sentido religioso em uma sociedade pluralista e sujeita a profundas mudanças em suas linhas mais amplas. Acredita-se que ela sintetize o esforço de abordar a temática neste texto que alude ao vivo, intenso e imaginativo, ou àquilo que escapa às estatísticas.

Dialogando com estes imaginários da auto-identificação, propôs-se então, um último esforço de pesquisa: rever todos os depoimentos e mapear o léxico da auto-identificação para tentar dar visibilidade a algumas palavras e frases chave da mobilidade subjetiva religiosa, daquilo que cosmifica de modo sagrado para o campo.

Léxico da auto-identificação no campo:

Sigo, gosto de, simpatizo, aprecio, admiro, me inspiro, me interesso por, tenho afinidade com, não frequento a, não me prendo a, não me encano com, não nomeio a, participei de, conecto-me com, estou achando que, me pego pensando em, me conheço, reconheço, descubro, estudo, questiono, interajo, amadureço, me conforto com, me encontro com, me identifico, significo, ressignifico, caminho, compreendo, me lembro de, me desperto, busco, quero chegar a, escolho, adapto, me aquieto, pratico, evoluo, me curo, vivo...

Pelo último painel, sugere-se que não se está falando de uma mera colagem, ou justaposição de referências espirituais, mas um fazer sentido para si que cria marcos, localizações, nós. Não se trata de uma busca errática, mas da possibilidade de dialogar abertamente com as próprias heranças religiosas, para trilhar o caminho do pertencimento por convicção, por experiência, por adesão idiossincrática. E o próprio léxico deste movimento pode sinalizar em si, a necessidade de se ampliar os referenciais de pertença tradicionais, que passam a se inscrever em territórios particulares de difícil apreensão aos olhares mais apressados.

Conclusão

A proposta deste artigo foi a de puxar um fio de sentido religioso a partir das próprias tessituras eletrônicas dos *blogs dos yogins*, objeto deste estudo. Apesar de se considerarem como desafiados religiosos, pela necessidade da própria pesquisadora de agrupá-los dentro de uma moldura censitária, pode-se observar que os imaginários destes “sem religião” revelam que podem ser traduzidos muito mais como *sem instituição religiosa*.

A afirmativa corrobora outras pesquisas de campo a que se vem tendo acesso. Então, parece que o pluralismo religioso também deve ser compreendido *entre e para além* molduras, pois muitas são possibilidades de crer e pertencer, de ser e de viver o que se crê. Sugere-se então, que se as crenças podem estar separadas das pertenças, estas por si também parecem adquirir semântica própria à auto-identificação, cuja linguagem tentou se resgatar neste breve texto.

Partindo do pressuposto de que aos números da desafiliação religiosa do último censo do IBGE lhes escapa todo o *entre templos*, buscou-se trilhar o viés *bergeriano* de religião enquanto anti-anomia, para compreender os *blogs* enquanto tapetinhos de prática ampliados. Os blogueiros *yogins* parecem ensaiar em rede uma cosmificação religiosa, que procura construir sentido para si a partir do derramar dos tapetinhos eletrônicos.

Na primeira parte do artigo, a tentativa foi a de abrir um painel mais amplo de questões que envolvem a questão da auto-identificação religiosa na atualidade, incorporando as reflexões de alguns autores brasileiros que resgatam o próprio jeito nacional de vivenciar o religioso. Em seguida, fala-se um pouco da própria ambiência da *internet* sob o recorte dos *blogs* e, ainda, da tradição do *Yoga* em si, estabelecendo algumas localizações pontuais ao trabalho. Por fim, adentra-se os *tapetinhos* eletrônicos, enquanto *outros templos* para se construir sentido religioso recuperando a linguagem e a semântica de imaginários *yogins* que se dizem desafiliados religiosos. Cabe observar, que para este artigo, pelas limitações a que se propõe, apenas foram incorporados os depoimentos recolhidos por *e-mail* pela pesquisadora, o que quer dizer que as narrativas publicadas nos *blogs* não foram consideradas.

Pelas observações do campo, pode se dizer, então, que as teias do religioso são tecidas sutil e silenciosamente. Encontrar o fio no labirinto de sentidos é tarefa apenas para hábeis tecelões. Muito provavelmente, o fio pode ser puxado a partir do imaginário das buscas, dos relatos das experiências religiosas, das sutilezas que envolvem as crenças e pertencças. Sugere-se então, que o que deve ser levado em conta é como se vive o que se crê, a própria experimentação e a semântica enquanto se movimenta, o que parece instrumentar falar de um micro-ordenamento, ou um micro-dossel eletrônico.

Pois afinal, o que os números do censo podem nos dizer daqueles que insistem em craquelar as próprias “garrafas” recebidas como herança religiosa? Parece que aos números lhes escapa a necessidade do assombro, pois ainda não inventaram um instrumento ou método para mensurar o encantamento. Este estudo apenas serviu de ponto de partida para se tecer algumas localizações do religioso na atualidade daqueles que se declaram como não sendo isso ou aquilo, ou ainda, isso e aquilo também.

Apesar de a pesquisa também partir das mesmas molduras censitárias, o exercício foi o de mostrar pelo próprio léxico e semântica do campo, que as próprias molduras em si não fazem muito sentido quando os imaginários têm voz, já que tudo parece escorrer por entres as fissuras, borrando qualquer localização usual, pois se está em pleno exercício de as tecer.

Referências

- ALVES, Rubem. *Perguntaram-me se acredito em Deus*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A emergência do indivíduo e as novas formas de viver a religião. [entrevista] *IHU Notícias* em 03/09/2012. Disponível em < http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4622&secao=401 >. Acesso em 03 set. 2012.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ser católico: dimensões brasileiras. Um estudo sobre a atribuição da religião. In: FERNANDES, R. C. ET AL. *Brasil & Eua: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

CARVALHO, José Jorge de. *Um espaço público encantado*. Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil. Disponível em: <<http://nrserver34.net/~danunb/doc/Serie249empdf.pdf>> Acesso em 30 mai 2012.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ELIADE, Mircea. *Yoga. Imortalidade e Liberdade*. 4ª ed. São Paulo: Palas Athena, 2009.

ELIADE, Mircea. *Patānjali e o Yoga*. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

FERNANDES, Sílvia. A reconstrução da identidade religiosa inclui a dupla ou tripla pertença [entrevista]. *IHU Notícias* em 07.07.2012 Disponível em < <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511249-estamos-falando-de-re-construcao-de-identidade-religiosa-entrevista-especial-com-silvia-fernandes>> Acesso em: 08 jul.2012.

FEUERSTEIN, Georg. *Uma visão profunda do Yoga: teoria e prática*. São Paulo: Pensamento, 2005.

GNERRE, Maria L. A. *Identidades e paradoxos do Yoga no Brasil: caminho espiritual, prática de relaxamento ou atividade física?* Disponível em < <http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/605>> Acesso em: 12 mar. 2012.

GUERRIERO, Silas, *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

GULMINI, Lilian Cristina. As várias histórias do yoga. In: GULMINI, Lílian C. [et all]. *Estudos sobre o Yoga*. São Paulo: CEPEUSP, 2003. p. 23-47.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido*. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *Censo Demográfico 2010*. Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência.

IYENGAR, B. K. S. *Luz na vida: a jornada da ioga para a totalidade, a paz interior e a liberdade suprema*. São Paulo: Summus, 2007

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos*. O declínio do individualismo nas sociedades de massa. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

PIERUCCI, Antônio F. “Bye bye, Brasil” – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*. São Paulo, 2004, n. 52. (set/Dez), p. 17-46. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a03v1852.pdf> > Acesso em 20 ago. 2012.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão*. Veredas. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos Brasileiros. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 1, n.2, p. 28-43, 2º sem. 1997. Disponível em:<<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/412/398>>. Acesso em 15 maio 2012.

SCHITTINE, Denise. *Blog: comunicação e escrita íntima na internet*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2004.

PLURALISMO, SECULARIZAÇÃO E DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO: DESAFIOS À TEOLOGIA PAULINA NA CONTEMPORANEIDADE

Roberlei Panasiewicz*
Jackson Martins de Andrade**

Resumo: O pluralismo e o trânsito religioso caracterizam a sociedade contemporânea. Dados do IBGE de 2010 ilustram essa realidade. Como ‘novo paradigma teológico’, o pluralismo apresenta desafios às grandes tradições religiosas de forma mais substancial que a secularização. Este é um fenômeno dinâmico, próprio das sociedades modernas e que se constitui como forma paradoxal de pensar o religioso. Responder a esses desafios de forma aberta e dialogal é missão da teologia cristã. São Paulo, em seu tempo, soube conviver e responder à diversidade presente. Sua teologia pode dar pistas para o diálogo do cristianismo com as religiões e com a sociedade atual. Nas quatro formas concretas de pensar o diálogo com as religiões – existencial, místico, ético e teológico –, há pistas paulinas de como proceder. Essa comunicação tem por objetivo apresentar o sentido do pluralismo religioso e de secularização e como o discurso paulino estimula práticas de diálogo com as religiões e com a sociedade na contemporaneidade.

Palavras-chave: Pluralismo religioso. Secularização. Teologia paulina. Diálogo inter-religioso.

1. Introdução

Compreender a sociedade plural atual é um desafio que se apresenta. O cristianismo se vê questionado a rever suas posições e tratados ante o pluralismo religioso, que hoje se apresenta como “novo paradigma teológico”. (GEFFRÉ, 2004). Ao mesmo tempo em que desafia as tradições religiosas é estímulo para que entrem em diálogo e colaborem com a construção da paz na humanidade. Essa comunicação tem por objetivo apresentar o sentido do pluralismo religioso e de secularização e como o discurso paulino estimula práticas de diálogo com as religiões e com a sociedade na contemporaneidade.

Está dividida em três momentos. Primeiramente serão apresentados os temas do pluralismo religioso e da secularização, depois as formas de diálogo inter-religiosos e, por fim, a releitura da teologia paulina a partir dessas formas de diálogo e como essas suscitam novas disposições e criatividade para pensarmos a convivência plural atual.

* Roberlei Panasiewicz é doutor em Ciência da Religião pela UFJF e professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. roberlei@pucminas.br

** Jackson Martins de Andrade é mestrando em Ciências da Religião pela PUC Minas. jacksonandrade06@gmail.com

2. Pluralismo religioso e secularização

A Pluralidade religiosa, compreendida como diversidade de religiões, é algo antigo. Perpassa a história das culturas a presença das religiões. Sempre no plural, pois como há variedade cultural, também há variedade de religiões. Entretanto, nem sempre houve consciência dessa diversidade. No mundo ocidental prevaleceu a religião cristã, e, de maneira particular, a presença do catolicismo se sobrepunha as demais denominações cristãs. Esse quadro tem sido alterado. A religião católica não tem mais a vinculação de fiéis que acreditava ter em um passado recente e nem mais o cristianismo tem reinado absoluto no mundo ocidental. As últimas décadas têm proposto novas formas de pensar a pluralidade religiosa e nova consciência está emergindo ante esse pluralismo.

A secularização, própria da modernidade, é o processo em que a religião, de maneira particular, a religião cristã, perde seu poder político. Deixa de controlar, sobretudo, o estado, a ciência e a educação. Para Peter Berger (1985, p. 119), a secularização é o “processo através do qual setores da sociedade e da cultura são retirados do domínio das instituições e dos símbolos religiosos”. Ele também define como sendo o “fim do monopólio das tradições religiosas.” (1985, p. 146). A religião perde a “estrutura de plausibilidade” que oferecia às sociedades tradicionais. Emergem novas possibilidades e as instituições religiosas acabam por não serem mais as únicas a oferecer “horizontes de sentidos” para os homens e mulheres modernos.

Berger (1985) destaca um sentido objetivo e um sentido subjetivo para a secularização. No *sentido objetivo*, ela representa a libertação da sociedade civil em relação ao domínio da autoridade eclesiástica quanto apresenta um retraimento das manifestações religiosas nos espaços culturais. A religião deixa de ser a única ou, pelo menos, a grande motivadora das construções culturais e, até mesmo, por exemplo, da estipulação dos feriados na elaboração dos calendários civis. Os saberes começam a se tornar independentes do poder religioso. A secularização torna-se inseparável do pluralismo que começa a se fazer presente. No *sentido subjetivo*, irá ocorrer uma secularização da consciência. Isso significa que se processará uma mudança não só no espaço cultural, mas também na estrutura interna da credibilidade dos sujeitos religiosos. O credo religioso, que era organizado pela autoridade religiosa tradicional, entra em conflito com o novo estado de consciência deste sujeito religioso moderno.

Stefano Martelli (1995, p. 416) procura fazer uma síntese entre religião e secularização a partir de quatro autores. Desse estudo, quatro expressões procuram dar conta dessa realidade: “A secularização como reorganização permanente da religião” (D. Hervieu-Leger); “A secularização, como *Verwindung*, isto é, como relação oblíqua com a religião (ao mesmo tempo de conservação e distorção-esvaziamento)” (G. Vattimo); “a secularização como total deslegitimação e recomeço do pensamento (autodidática)” (J. Lyotard) e a “‘dessecularização’ como persistência da religião sobre a modernidade e já além da sua crise” (J. Maritain).

A secularização será, por um lado, o processo de crise das instituições religiosas e, por outro, a efervescência de novas espiritualidades. Momento paradoxal! O sujeito moderno será crítico às religiões por apresentarem regras originadas “desde fora” e implantadas por autoridades pouco dialógicas e profundamente aberto às novas experiências autônomas de espiritualidades que contemplem o Mistério Transcendente e propiciem orientações para sua vida. Alguns autores, como Geffré, preferem apontar etapas para esse processo da secularização. A primeira etapa da secularização é a da *laicização*, que designa o processo de emancipação da sociedade moderna. A segunda etapa é a da *dessacralização*, momento em que o mundo e o humano perdem o seu valor sacral e readquirem valor mundano e natural. Por fim, a terceira etapa é a do *ateísmo*, que se refere ao processo de emancipação do homem e da mulher modernos em relação a Deus. Essas etapas apresentam uma negação crescente deste novo sujeito moderno. Primeiramente, nega-se a instituição Igreja (laicização), depois o simbólico sagrado (dessaacralização) e, por fim, o próprio transcendente (ateísmo).

A pluralidade de movimentos e opções religiosas que emergem na modernidade evidencia seu caráter de negação e, agora, de afirmação das religiões. A princípio, esse momento foi denominado de “retorno do Sagrado” ante a negação e a exclusão provocadas pelo ateísmo. Posteriormente, compreendido como fazendo parte do processo paradoxal da secularização no interior da modernidade. Para Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 41), esse momento da secularização reflete “o conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las.” Por um lado, a modernidade suscita muitas expectativas, mas não propicia suas realizações e, por outro lado, mantém os seres humanos em constante incerteza. Busca de realizações associada às incertezas propicia a busca de crenças. Há desqualificação das religiões tradicionais e, em contrapartida, emergências de novos movimentos, denominações e tendências religiosas. A abertura às formas religiosas orientais e o trânsito religioso, cada vez mais presente, suscitam novas presenças do Sagrado no mundo ocidental.

O pluralismo religioso não descaracteriza Deus, pelo contrário, expressa o mistério de sua transcendência, que religião nenhuma, mesmo com o seu sistema de doutrinas, ritos e normas, consegue capturar. Para Dupuis (1999), como vários outros autores, faz-se importante diferenciar o pluralismo *de fato* e do pluralismo *de direito* ou *de princípio*. O pluralismo de fato diz respeito às transformações históricas e ao dado sociocultural que “está aí” – a diversidade religiosa. É uma questão de fato real. Teólogos, mais conservadores, dirão que essa pluralidade deve a uma contingência histórica, pois logo o cristianismo ocupará esse espaço. O pluralismo de direito ou de princípio mergulha suas raízes no projeto de Deus para a Humanidade. Geffré (2013), baseando-se nos textos bíblicos da Torre de Babel e Pentecostes, afirma que a pluralidade está no próprio desígnio de Deus.

Nesse horizonte plural, é possível acontecer o diálogo entre as tradições religiosas?

3. Diálogo Inter-Religioso

O Pontifício Conselho para o Diálogo Religioso (antigo Secretariado para os não cristãos) emite dois documentos, Diálogo e Missão (1984) e Diálogo e Anúncio (1991) em que procuram explicitar o diálogo inter-religioso a partir da ótica católica. Os dois documentos apresentam quatro formas de diálogo inter-religioso que podem servir de parâmetros para avaliar práticas de diálogo e/ou inspirar novas iniciativas. Assumiremos as formas já interpretando-as. São elas: nível existencial: presença e testemunho; nível místico: oração e contemplação; nível ético: libertação e promoção do ser humano; nível teológico: enriquecimento e aplicação dos patrimônios religiosos.

a) Nível existencial: presença e testemunho

Esse é o nível do diálogo da vida cotidiana. “Implica atenção, respeito e acolhimento para com o outro, a quem se reconhece espaço para a sua identidade pessoal, para as suas expressões, os seus valores”. (DM 29). O diálogo, antes de ocorrer por meio da linguagem oral, muitas vezes aparece sinalizado pelo testemunho. A vida é o tempo oportuno em que as pessoas expressam as suas convicções mais profundas. O testemunho e o diálogo intrínseco a qualquer relação interpessoal.

A fidelidade prática de um fiel à sua tradição religiosa estimula o interesse e o apreço por parte de membros de outras tradições. Porém, pode ser motivo de crítica e injúria. A religião que não despertar para a vida necessariamente tem de ser questionada em suas concepções teológicas e doutrinárias. “Todos são chamados ao diálogo”. (DA 43).

b) Nível místico: oração e contemplação

Essa forma de diálogo acentua que todos os seres humanos são chamados a “compartilhar as suas experiências de oração, de contemplação, de fé e de compromisso, expressões e caminhos da busca do Absoluto”. (DM 35). O místico é aquele que fez uma peregrinação ao seu interior e possui agora uma nova maneira de perceber o mundo: contempla-o com os “olhos de Deus”. Isso significa admirar o universo pela via da perspectiva do Amor. É fundamental que isso seja compartilhado para o enriquecimento espiritual das pessoas.

A mística é um caminho aberto a todos. A oração de várias tradições religiosas juntas, ao mesmo tempo em que testemunha o respeito mútuo pela diversidade de percepção do transcendente, enriquece e motiva o buscador (pessoa e comunidade) a nunca se acomodar. Deus é o mesmo que penetra e estimula todos os corações. A oração provoca a união das pessoas e das comunidades em torno de Deus. A relação entre a contemplação de Deus e o comprometimento com a Humanidade é essencial em toda experiência mística. O objetivo do diálogo é o “enriquecimento recíproco e a cooperação fecunda na promoção e preservação dos valores e dos ideais espirituais mais altos do homem”. (DM 35).

c) Nível ético: libertação e promoção do ser humano

Esse é o nível do diálogo “das ações e da colaboração com objetivos de caráter humanitário, social, econômico e político que se orientem para a libertação e promoção do homem”. (DM 31). É o diálogo da abertura, da solidariedade, da partilha e da cooperação “em favor da paz”. (ES 110). As tradições religiosas unem-se visando à construção de um mundo mais fraterno e mais justo. E a justiça é, sem dúvida, a grande ponte para a paz entre as nações.

É essencial, portanto, que as tradições religiosas se conscientizem de sua tarefa na construção de uma nova ordem global, baseada em uma nova ética global. A Humanidade necessita de transformações tanto nos campos social, político e econômico como no religioso. Toda e qualquer religião é um empreendimento humano que estabelece um cosmos sagrado. (BERGER, 1985). Ou seja, ela propicia a passagem do caos à ordem, proporcionando a construção do universo humano com sentido. Por isso a paz entre as religiões é essencial para a paz entre as nações. Para Küng (1992), “não haverá coexistência humana sem uma ética mundial por parte das nações; não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões; não haverá paz entre as religiões sem o diálogo entre as religiões”. A postura de autocrítica e de abertura das tradições é essencial para a ampliação de horizontes, harmonia de princípios e luta em prol da promoção da paz mundial.

Por isso, além do critério humano que estimula a todos nesse empreendimento, o religioso, fiel a sua origem e em “razão de sua fé” (DM 32), debruça-se ainda com mais empenho para que a vida e a paz irrompam com todas as suas exigências e de forma planetária.

d) Nível teológico: enriquecimento e aplicação dos patrimônios religiosos

É diálogo de especialistas. O objetivo é “confrontar, aprofundar e enriquecer os respectivos patrimônios religiosos”, como também “aplicar os recursos, aí contidos aos problemas que se põem à Humanidade do decurso da sua História”. (DM 33). Ele tem duas dimensões explícitas. A primeira é promover o encontro das várias tradições religiosas, para que, no intercâmbio teológico, compartilhem suas conquistas e suas descobertas na contemplação e reflexão do Deus “sempre maior”. A segunda dimensão dirige-se à aplicabilidade desse diálogo, ou seja, ele deve ser colocado a serviço da Humanidade. Esse nível de diálogo supõe grande disposição dos participantes, pois requer abertura para escutar e reconhecer a presença de Deus em outras tradições.

4. Desafios à teologia paulina na contemporaneidade

Diante das possibilidades de diálogo inter-religioso, reconhecendo o momento histórico que vivemos, cada crença religiosa terá que fazer o seu investimento, a sua descoberta. Neste sentido, podemos dizer que da parte do Cristianismo, especialmente das chamadas igrejas dominantes, conforme assevera Knitter (2008), mais especificamente a

Igreja Católica, a Igreja Metodista, dentre outras, deram um passo adiante. Especialmente a Igreja Católica, considerando-se especificamente o Concílio Vaticano II, do qual se pode dizer, que foi um divisor de águas nesta empreitada, visto que um dos pressupostos era buscar formas de se estabelecer diálogo com as religiões não cristãs.

A partir das formas de diálogo inter-religioso apresentados, buscaremos, no discurso paulino à primeira comunidade cristã, entender ali sua presença. Aquele ambiente, conquanto não fosse pluralista, era plural, como o mundo sempre o foi e Paulo precisava ter grande habilidade para transitar e discursar para o mesmo. O objetivo desse momento é articular as ‘formas de diálogo’ e a ‘teologia paulina’ e apontar dicas para auxiliar a comunidade cristã atual a compreender e conviver com a pluralidade.

a) O discurso paulino na perspectiva do nível existencial, considerando presença e testemunho.

Para Panasiewicz (1999), o diálogo, por sua natureza, pressupõe abertura e encontro interpessoal, e, como afirma Castro (2009), Paulo mais que regras e ritos, esta na verdade propondo um estilo de vida, como forma de impactar a sociedade. Neste sentido, três elementos se destacam. Sendo eles: **O valor do nome:** Em suas cartas, Paulo sempre cita nomes. Na carta aos Romanos, por exemplo, no apagar das luzes (Rm 16,1-16), ele cita nominalmente várias pessoas daquela comunidade de fé, o que também faz em outras cartas, como em 1 e 2 aos Coríntios, fossem os que estivessem diretamente ligado, ou como diz Carrez (1987), os que tivessem algum tipo de relação com a referida Igreja. As pessoas não eram meros números, elas eram gente, com emoções, com sentimentos e principalmente, com nome.

Ora, o diálogo se dá na proximidade, na interação, sobretudo, face a face. Quando as pessoas se fecham em seus guetos, elas se desconhecem e assim, se atacam e se agri-dem. Aprende-se, portanto, com Paulo, que as diferenças, sejam pessoais, religiosas ou políticas, não devem afastar as pessoas. Quando as pessoas se conhecem, todos ganham. Outro elemento de grande importância, é que a comunidade deve ser vista com **Um lugar para todos:** Partamos de Corinto para considerar a comunidade da fé como um lugar para todos, pois ao que tudo indica, por se tratar de uma cidade cosmopolita, portanto, urbana, estava criado o ambiente para as individualidades e não para a coletividade. Paulo, porém, procura disciplinar as relações, ressaltando que a coletividade deve ser o centro e não o indivíduo. Há lugar para todos, como o próprio apóstolo diz: “Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; pois todos são um em Cristo Jesus” (Gl 3,28). O que ensina a cristandade da pós-modernidade, que todas as pessoas devem ser respeitadas, qualquer que seja a sua agremiação religiosa. Um elemento que se evidencia, é a comunidade como **Um lugar de cura:** Em seu discurso para a primeira comunidade cristã, Paulo procura mostrar que esta deve ser uma comunidade terapêutica, aonde as pessoas venham no estado em que se encontram e experimentem amor e aceitação como

não experimentariam em nenhum outro lugar. Da mesma forma a comunidade cristã hoje, deve ser capaz, de manifestar tal amor, pois tocar o outro com graça promove cura e esta é uma das grandes necessidades do mundo em que vivemos.

b) O discurso paulino na perspectiva do nível místico, considerando oração e contemplação

Não se pode ignorar a relevância do componente místico para o diálogo, sobretudo, da oração e da contemplação, pois este, como veremos a seguir nos abre um leque de possibilidades, que certamente viabiliza o diálogo. Assim, no que tange a esta perspectiva, encontramos a **A mística na missão paulina**: esta se enquadra em um modelo que é chamado de misticismo de reação, que segundo Stolz (1937), resulta de uma vida íntima com Deus. Assim, a mística paulina se caracteriza por ser uma resposta de Paulo à voz divina, ao invés de uma simples busca do divino, como acontece com o misticismo, sobretudo, o chamado “misticismo de ação”. O seu encontro com o Cristo no caminho de Damasco é totalmente diferente e sua atitude, deste o momento em que este acontece, se caracteriza como resposta ou reação. Tal encontro trouxe tamanho regozijo à vida de Paulo, que ele não rejeita o chamado do Cristo para “compartilhar as suas experiências de oração, de contemplação, de fé e de compromisso, com os outros, os quais se constituem em expressões e caminhos da busca do Absoluto” (1984; DM35). Ora, a experiência paulina, neste caso, certamente traz contribuição para o diálogo inter-religioso na atualidade. Da experiência mística, podemos extrair lições no que tange **A percepção da condição humana**: Paulo trata da condição humana com realismo e sem meias palavras, declarando que tanto o “gentio” quanto o “judeu” são pecadores e estão irremediavelmente perdidos, sem a graça de Deus. Paulo, igualmente, denuncia as não-verdades do gênero humano, quando diz: “Miserável homem que eu sou! Quem me libertará do corpo sujeito a esta morte”? (Rm 7,24). Ele, como afirma Castro (2009), era alguém consciente da possibilidade de engano, de ser traído pela limitação humana. Certamente, consciente de tal condição, o diálogo se torna possível, visto que estamos todos na mesma situação. Outro que fator que salta aos nossos olhos, dentro desta perspectiva, são **As experiências interpessoais e transpessoais**: Paulo é homem de Deus e homem do povo. Ele estava aberto às relações interpessoais, pois que tinha grande satisfação em estar em contato com as pessoas. Suas viagens missionárias assim o demonstram, suas cartas refletem seu desejo de ajudar e compartilhar com as pessoas os planos de Deus, algo que ele conhecia mediante suas experiências transpessoais. Ora, mais que conceito, a cristandade atual pode aprender que o que conta, é o encontro e neste caso, a evidência, está claramente demonstrada no encontro que muda e transforma.

*c) O discurso paulino na perspectiva do nível ético,
considerando a libertação e a promoção do ser humano*

O diálogo, neste nível, pode se dar pelo viés da libertação e da promoção humana, considerando-se, neste caso, alguns elementos fundamentais, tais como, **O relacionamento com Deus:** Ora, conquanto se esteja tratando de Deus, existe igualmente um código de ética que deve nortear a relação com o mesmo, pois a relação com o totalmente Outro, não acontece sem que se atente para o *ethos*, comportamento ou conduta. Embora Paulo não tenha a pretensão de à semelhança de Moisés apresentar um código de ética, suas cartas estão permeadas de conselhos éticos à primeira comunidade cristã, e dentre eles, se destacam os que são relativos ao relacionamento com Deus, o qual é de fundamental importância, pois irá influir nos demais, o qual é muito importante, considerando-se a mercantilização da fé, em nossos dias. Também se destaca **O relacionamento consigo mesmo:** Paulo será enfático, pois todo relacionamento, seja com Deus ou com o semelhante e mesmo com o mundo que nos cerca, passa pela ideia que se tem de si mesmo. Portanto, sem que se tenha uma profunda consciência de si mesmo, do propósito da existência e de destino, não se conseguirá relacionar de forma efetiva com o outro. Uma grande necessidade, para estes nossos dias de absolutização do “Eu”. **O relacionamento com o outro** demonstra claramente que o ser humano é um “*Ser com os outros*”, como afirma O’Conner (1973). Em Romanos, por exemplo, ao tratar da questão da condição humana, Paulo trata da condição do gentio ou não judeu, mas, trata igualmente, da condição do judeu e com este ele trata de modo muito severo, como que mostrando, que, na verdade, ninguém é melhor que ninguém e, que, portanto, não há motivo para se desprezar o outro ou olhar para o mesmo com ar de superioridade. Paulo está a dizer, que aquele que professa a fé cristã, mas não reconhece o outro como próximo, como semelhante, mancha, macula e envergonha a fé que diz professar. Afinal, como declara em 2 Coríntios (5, 11-21), ao cristão foi dado o ministério da reconciliação. Portanto, a fé cristã é um chamado a alteridade, ao relacionamento, ao reconhecimento do outro. Certamente, esta é uma carência da comunidade cristã pós-moderna.

*d) O discurso paulino na perspectiva do nível teológico,
considerando enriquecimento e aplicação dos patrimônios religiosos*

O patrimônio teológico em Paulo é riquíssimo, pois afinal, dos vinte e sete livros que compõem o Segundo Testamento, praticamente a metade foi escrito por ele. Ele foi o primeiro a sistematizar a fé cristã e muito do que sabemos e conhecemos da mesma, está relacionado à sua produção literária, que são as suas treze cartas. Estas tratam de questões teológicas e eclesiológicas, oferecendo rico suprimento para a compreensão da fé cristã como um todo. Sendo assim, a partir dos escritos paulinos consideraremos três questões que são fundamentais à compreensão do discurso paulino, a Trindade, a Cristologia e a eclesiologia. **A Trindade**, que poderíamos dizer que é amor revelado em dose tripla, pois a três pessoas da mesma agem sempre de forma a demonstrar que Deus

é amor. O Pai age na criação, no sustento e no governo do mundo. O Filho age na execução do projeto da Trindade, dentre eles, o de redimir a humanidade caída. O Espírito Santo age como o consolador, o guia, o suporte para aqueles que desejam viver segundo a vontade de Deus. **A Cristologia**, por sua vez, reflete a obra do Cristo na história da humanidade, seja em sua encarnação, ministério, morte e ressurreição, revelando neste ato, segundo o discurso paulino a intensidade do amor da Trindade pela humanidade. Exemplo que deve ser seguido pela cristandade em todos os tempos, inclusive na pós-modernidade. **A eclesiologia** é amor revelado em acolhimento e aceitação. Afinal, na perspectiva paulina, a igreja deve ser vista como corpo de Cristo, para o qual os que têm uma experiência mística com ele devem ser trazidos e capacitados a retornar ao mundo como embaixadores, ou seja, como pessoa que tenham diplomacia, habilidade para o diálogo e saibam representar de forma efetiva os interesses de Deus no mundo.

5. Conclusão

A teologia paulina pode ser instrumento inspirador para repensarmos o pluralismo religioso contemporâneo. Ante esse novo paradigma teológico, há exigências de abertura e de disposições para o convívio tolerante com o diferente. O desafio do diálogo inter-religioso se apresenta como necessidade constante e incentivo a criatividade. São Paulo enfrentou desafios semelhantes em seu tempo e novas hermenêuticas de seu texto podem favorecer o diálogo sustentando a identidade cristã.

Referências

CARREZ,

CASTRO,

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*. Petrópolis: Vozes, 2004.

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

KNITTER, Paul F. *Introdução às teologias das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008.

KÜNG, Hans *Projeto de ética mundial*. São Paulo: Paulinas, 1992.

O'CONNER,

PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso*. Belo Horizonte: Com Arte/Face-Fumec, 1999.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e anúncio*. Petrópolis: Vozes, 1991. (Documentos Pontifícios, 242).

SECRETARIADO PARA OS NÃO CRENTES. Diálogo e missão. *Sedoc*, v.176, n.17, p. 387-399, 1984.

STOLZ,

ESTUDOS DA RELIGIÃO, PLURALISMO E DIÁLOGO

Gilbraz Aragão*

Resumo: *A entrada dos estudos da religião nas universidades brasileiras colabora para questionar o positivismo das suas ciências e tornar mais complexa e inclusiva a sua compreensão da realidade, como também para refundar epistemologicamente os métodos das ciências da religião e das teologias, tornando-os mais razoáveis e abertos à crítica interdisciplinar – e assim, potencialmente mais capazes de esclarecer a pluralidade espiritual do brasileiro. Todavia, estamos chegando a uma situação de crise de maturidade nessa relação, em que muitas vezes confrontam-se os magistérios religiosos e os magistérios acadêmicos, em espaços públicos de educação da nossa República. Essa crise desafia a interface colaborativa entre as teologias e ciências da religião, as interpretações mais internas e as mais exteriores e recentes das tradições espirituais, tanto pelo Acordo entre a Santa Sé e o Brasil, e sua correspondente versão ampliada na Lei das Religiões, que identificam o Ensino Religioso com o ensino de uma confissão religiosa; quanto pela proposição da “bancada evangélica” no Congresso Nacional, de reconhecimento da profissão de teólogo, confundindo o ministério religioso com estudos de terceiro grau; além do difícil processo de estabelecimento em curso pelo MEC dos referenciais curriculares para as graduações de Teologia - e também de Ciências da Religião. Uma reflexão transdisciplinar para fundamentação do campo de conhecimento dos estudos da religião pode ajudar a equacionar tais dificuldades e instrumentar as teologias e ciências da religião para o fomento do diálogo entre as espiritualidades e delas com as ciências e o espaço público no Brasil.*

Palavras-chave: *Epistemologia dos Estudos da Religião. Pluralismo Espiritual. Diálogo Inter-religioso.*

1. Introdução

Goethe, no Fausto, dizia que “É difícil não errar com a teologia, porque há tanto veneno escondido nessa ciência, que quase não se distingue do remédio”. Será que conseguimos acertar com os estudos de teologias e ciências da religião em nosso país, trazendo-os para a arena acadêmica mais laica, para o espaço acadêmico de construção do conhecimento através dos jogos de controvérsias? A entrada dos estudos da religião nas universidades brasileiras colaboram para questionar o positivismo (e outras fés e igrejinhas)

* Doutor em Teologia, professor da UNICAP, e-mail: gilbraz@unicap.br

das suas ciências e tornar mais complexa e inclusiva a sua compreensão da realidade, como também para refundar epistemologicamente os métodos das ciências da religião e das teologias, tornando-os mais razoáveis e abertos à crítica interdisciplinar.

Com efeito, entre nós, hoje já há quem pense que os critérios da matemática ou mesmo da área de biologia e de saúde não são os únicos para garantir a cientificidade do conhecimento, que é preciso descolonizar a ciência moderna e abrir as universidades para um pluralismo nas teorias do conhecimento, incluindo os ensaios humanísticos no desenvolvimento de novos saberes, em favor do cuidado integral da vida. Inclusive, internamente, a tensão entre as ciências da religião e as teologias mostra-se academicamente salutar no Brasil (diferentemente do que ocorreu em outros lugares, como na Alemanha do século XIX), pois os teólogos reconhecem que, sem as ciências da religião, sua reflexão encerra-se muitas vezes em mundos eclesiásticos herméticos e fundamentalistas ou ideológicos; enquanto os cientistas da religião, sem o acesso à fé que busca se compreender nas teologias de cada tradição religiosa ou espiritual, entendem que podem resvalar em exercícios arrogantes e desumanos das ciências modernas sobre a área humana, por sua objetivação asséptica que busca apenas explicar fenômenos – ao invés de também salvá-los, de vez que deles somos parte envolvida.

Porém, estamos chegando neste momento a uma situação de crise de maturidade nessa relação, em que muitas vezes confrontam-se os magistérios eclesiais das diversas religiões e igrejas com os magistérios acadêmicos, em espaços públicos de educação da nossa República, em decisões políticas sobre a profissionalização dos intérpretes do fato religioso. Darcy Ribeiro, por exemplo, já não conseguiu, como queria, com o frei Mateus Rocha, levar um curso de teologia amplamente ecumênico e fundado no “magistério acadêmico” para a nascente Universidade de Brasília, por conta dos paradigmas científicos e políticos da época. O espírito do nosso tempo é outro, os estudos da religião já estão nas Universidades, mas precisam superar agora certos paradigmas religiosos adversos, sobretudo de grupos cristãos que se fecham ao mundo, quase arrependidos de terem buscado reconhecimento civil e se submetido à etiqueta acadêmica.

2. História e descrição

Dentro da área de Filosofia, onde se abrigou, a subárea de Teologia e Ciências da Religião tem história recente no Brasil. O fortalecimento de instituições de ensino superior comunitárias, muitas delas de origem religiosa, levou ao nascimento, na década de 1970, dos primeiros programas de pós-graduação em Ciências da Religião do país, que, posteriormente, foram credenciados pela Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Outros programas foram criados nas décadas seguintes, alguns deles também em universidades públicas, como a pioneira UFJE. Tudo começou, então, a partir da entrada das pós em Ciências da Religião (em grande parte formadas por “teólogos emancipados” através da Teologia da Libertação) no mundo universitário, enfatizando uma leitura “mais de baixo” e “mais de fora”, sobre as religiões e religiosidades.

No mesmo período, várias pós-graduações em Teologia, tomadas de invidia em suas leituras “mais de dentro” das igrejas (afinal, as universidades começaram mesmo foi na soleira das catedrais cristãs medievais, com os cursos de teologia, filosofia, direito e medicina), também passaram pelo mesmo processo e, hoje, temos 18 Programas¹ nessa subárea fronteira, em que as teologias podem oferecer interpretações internas das experiências do divino nas religiões - que devem criticar, e se deixar criticar, pelas interpretações externas que o campo interdisciplinar da ciência ou ciências da religião oferecem do religioso e da religiosidade. Desde 2008 a subárea é articulada pela ANPTECRE (a associação dos Programas de Pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião)², que atualmente pleiteia na CAPES a autonomia como área de Ciências da Religião e Teologias, inclusive propondo ao CNPQ uma revisão da “árvore do conhecimento” da área³, para incluir a classificação amadurecida das disciplinas fundamentais de Ciências da Religião e de Teologia e fundamentar epistemologicamente a listagem.

Em 1999, o Ministério da Educação (MEC) também reconheceu o primeiro bacharelado em Teologia no Brasil, que deu origem ao reconhecimento de muitos outros nos anos seguintes. Hoje, em atividade, há 142 cursos de Teologia (8 dos quais, a distância), além de 20 cursos de graduação em Ciências da Religião (2 a distância), a maioria como licenciatura, cadastrados no e-MEC⁴. Além disso, atualmente no Brasil existe mais de uma dezena de cursos de Licenciatura em Ensino Religioso (ou em Ciências da Religião para a formação de professores na área), vinculados a Universidades Estaduais ou Fundações similares, que estão se articulando na Rede Nacional das Licenciaturas em Ensino Religioso, vinculada ao Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER)⁵. E aqui as coisas começam a se complicar...

3. Desafios e ameaças

Essa história não tem transcorrido sem tensões. Assistimos atualmente a uma grave ameaça ao espaço de interface entre teologia e ciências da religião. Ela vem de três lados: um é o Acordo Bilateral entre a Santa Sé e o Brasil, ampliado para as outras tradi-

¹ Cf. CAPES, Cursos Reconhecidos. Disponível em: <http://www.capes.gov.br/>. Acesso em: 10 jun. 2013.

² <http://www.anptecre.org.br/index.html>

³ A proposição da ANPTECRE, que está sendo aprovado no CNPQ, é de que a nova área de “Ciências da Religião e Teologias” tenha a seguinte nomenclatura para as especialidades da Árvore do Conhecimento: Epistemologia das Ciências da Religião, Ciências da Linguagem Religiosa, Ciências Empíricas da Religião, Ciência da Religião Aplicada, Teologia Fundamental-Sistemática, Tradições e Escrituras Sagradas, História das Teologias e Religiões, e Teologia Prática.

⁴ Cf. MEC. E-MEC - Instituições de Educação Superior e Cursos Cadastrados. Disponível em: <http://emec.mec.gov.br/>. Acesso em: 10 jun. 2013.

⁵ <http://www.fonaper.com.br/>

ções religiosas através da Lei Geral das Religiões⁶, que identificam o Ensino Religioso com o ensino de uma confissão religiosa, quando ele é disciplina do ensino básico da escola pública, cuja finalidade é estudar os fenômenos religiosos numa perspectiva intercultural e através de eixos pedagógicos (culturas e tradições espirituais, textos sagrados e teologias, ritos e éticas), como elementos da formação cidadã e subsídios para o diálogo pluralista e humanizante.

Em decorrência dos questionamentos àquele Acordo, o Supremo Tribunal Federal (STF) deve retomar em breve o julgamento da ação de inconstitucionalidade que questiona a prática da educação religiosa nas escolas públicas brasileiras. Há anos o Ensino Religioso vinha deixando de ser confessional e católico entre nós e passando a transmitir valores humanos de fundo religioso, em um exercício de argumentação cristã interconfessional ou mesmo amplamente inter-religiosa - sobretudo com a proposta de Parâmetros Curriculares amadurecida pelo Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso, no qual participamos educadores de variadas orientações e religiosos de diversas tradições.

Acontece que o Estado do Rio de Janeiro, sob influxo de um governo de inspiração evangélica, criou um sistema de Ensino Religioso que visa a educação das crianças por representantes religiosos - na prática, de até oito dos maiores segmentos, que passam a ser financiados pelo Estado - e para as suas religiões, pelas famílias que assim optarem. O modelo foi copiado como desejável por lideranças católicas no Acordo Brasil-Vaticano e depois ratificado também pela “bancada evangélica” no Congresso, na Lei das Religiões que está para ser aprovada, mas acabou sendo questionado no que diz respeito ao Ensino Religioso pela Procuradoria Geral da República no STF - haja vista que pode induzir a uma filiação religiosa, situação incompatível com a atuação da escola pública. Agora, pela ideologização de um debate que deveria ser mais filosófico e pedagógico, corre-se o risco até de eliminação completa do Ensino Religioso.

Existe praticamente um consenso entre acadêmicos e entidades da sociedade civil, de que a reflexão sobre a religiosidade humana que é desejável nas escolas deve assegurar os direitos garantidos pela laicidade do Estado, o que inclui a não obrigatoriedade de presença às aulas e que o conteúdo não seja o estudo de uma religião apenas. Afinal, o bom princípio científico - e escola é lugar de educação científica - ensina que não se co-

⁶ A Comissão de Assuntos Sociais (CAS) do Senado aprovou, em 12/06/2013, o projeto que estabelece a Lei Geral das Religiões (veja <http://agenciabrasil.ebc.com.br/noticia/2013-06-12/comissao-do-senado-aprova-projeto-da-lei-geral-das-religoes>), proposta apresentada pelo deputado George Hilton (da Igreja Universal) que ainda vai passar pela análise do plenário do Senado, antes de retornar para avaliação dos deputados. A intenção é garantir tratamento isonômico a diferentes religiões e o projeto veio em resposta ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica, acordo assinado entre o governo brasileiro e o Vaticano em 2008, que estabeleceu normas sobre ensino religioso, casamento com efeito civil, imunidade tributária para entidades eclesiais, prestação de assistência espiritual em presídios e hospitais, garantia de sigilo de ofício dos sacerdotes, entre outros temas. A proposta da Lei das Religiões é tão controversa quanto o Estatuto Católico, envolvendo questões que precisam ser aprofundadas sobre o significado da laicidade do Estado brasileiro.

nhece com apenas uma amostra: é preciso comparar criticamente e interpretar os fatos - também religiosos - nos seus contextos históricos. Assim, religião não se ensina propriamente, mas se pode e deve refletir sobre esse fenômeno na escola. Até porque os sentidos e sentimentos religiosos sempre influenciam as nossas relações humanas, sejam de produção, de parentesco e política, e de palavra ou interpretação.

Aqui surgiu, pois, um embate cultural (“a guerra é a teologia continuada por outros meios”) sobre quem é autorizado a interpretar os fatos religiosos nesse país. A relação epistemológica equilibrada entre as Ciências da Religião e as Teologias dependerá da resolução política do formato de Ensino Religioso brasileiro – que vai gerar demanda de professores mais em uma ou noutra direção. A ANPTECRE, junto com o FONAPER e também a Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER)⁷, defendem a esse respeito⁸ que:

I - o Ministério da Educação (MEC) publique diretrizes curriculares nacionais para o Ensino Religioso, a fim de orientar os sistemas de ensino na elaboração de suas propostas pedagógicas em consonância com os pressupostos legais e curriculares em vigor; II – o Ministério da Educação (MEC), por meio do Conselho Nacional de Educação (CNE), emita diretrizes curriculares nacionais para a formação inicial dos professores de Ensino Religioso, em curso de licenciatura, de graduação plena; III – o Supremo Tribunal Federal (STF) aceite a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI), proposta pela Procuradoria Geral da República (PGR), para assentar que o Ensino Religioso em escolas públicas só pode ser de natureza não-confessional, declarando a inconstitucionalidade do artigo 11, do Decreto nº 7.107/2010, que aprova o Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, o qual prevê que o Ensino Religioso seja “católico e de outras confissões religiosas”; IV - o Ministério da Educação (MEC), por meio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, fomenta a oferta dos cursos de formação inicial para professores de Ensino Religioso no âmbito do Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica; V - o Conselho Nacional dos Secretários Estaduais de Educação/CONSED e a União Nacional dos Dirigentes Municipais de Educação/UNDIME reconheçam o Ensino Religioso como área do conhecimento e promovam sua oferta em todas as escolas de ensino fundamental das redes públicas de ensino do Brasil; VI - o Congresso Nacional incorpore no novo Plano Nacional de Educação (PNE) estratégia que garanta a promoção do respeito à diversidade religiosa nas escolas, respeitando-se o princípio da laicidade do Estado, com a proibição de práticas de proselitismo religioso e de Ensino Religioso confessional.

Reafirma-se, então, que é fundamental manter o Ensino Religioso presente no cenário educacional, a fim de continuar assegurando aos educandos das escolas públicas o acesso ao conhecimento espiritual e simbólico produzido pela humanidade, contribuindo para o reconhecimento e respeito da diversidade religiosa do povo brasileiro, em prol da promoção de uma sociedade profundamente democrática. E fica subtendido que

⁷ <http://www.soter.org.br/>

⁸ Cf. Carta Aberta sobre o Ensino Religioso. Disponível em <http://cronicap.blogspot.com.br/2011/11/carta-aberta-sobre-o-ensino-religioso.html>. Acesso em: 10 jun. 2013.

as Ciências da Religião constituem área de conhecimento mais abrangente (de vez que incluem sempre uma dimensão também teológica) para criação de conteúdos que devem ser aplicados pedagogicamente ao Ensino Religioso, como também é a formação mais pertinente para a mediação de questões religiosas no espaço público – enquanto as Teologias visam mais a educação de animadores para as suas próprias tradições religiosas.

A outra ameaça à nascente e crescente área de estudos da religião vem da “bandada evangélica” no Congresso Nacional, ao propor o reconhecimento da profissão de teólogo⁹, nela confundindo o ministro religioso com estudos de terceiro grau. Claro que há de se pensar sobre a profissionalização dos estudiosos da religião, mas não com critérios de práticas devocionais das tradições religiosas, e sim com base em formação acadêmica. Tanto os teólogos das diversas religiões, quanto os cientistas da religião, devem ser entendidos como profissionais com formação universitária, a serviço da animação de igrejas ou enquanto professores de escolas, mas sempre com critérios do magistério acadêmico e em vista de conscientizar a dimensão pública das religiosidades.

Ambas as propostas, de profissionalização do teólogo ministerial e de ensino religioso confessional, teriam, se aprovadas como estão, o efeito de substituir a exigência do rigor metodológico, que hoje norteia a área, pela exigência de obediência às normas eclesiais. E ligado a esses desafios, deve-se acrescentar um terceiro complicador para os estudos da religião, que atinge também os programas de pós-graduação (responsáveis não somente por receber egressos das graduações para aprofundamento criativo e produtivo de conteúdos, mas também por induzir epistemologicamente a organização político-pedagógica das iniciações universitárias): é o estabelecimento em curso pelo MEC dos referenciais curriculares para as graduações de Teologia - e também, espera-se, de Ciências da Religião.

O Parecer CNE/CES Nº 51/2010¹⁰, último de uma série de intervenções que vem tentando coibir os abusos de entidades eclesiais sobre a vida acadêmica republicana, manteve a exigência de que os Projetos dos Cursos de Teologia não sejam proselitistas e se proponham a formar teólogos críticos, com acesso à complexidade das teologias nas diferentes culturas. Retirou-se, do Parecer 118/2009, a expressão “exclusão da transcendência”, interpretada como um reducionismo positivista que se queria impingir aos estudos teológicos.

Acrescentou-se também um “eixo teológico” aos demais eixos das Ciências Humanas, que devem nortear os currículos de Teologia. Na minuta das futuras Diretrizes, discutida em audiência pública no Ministério da Educação em novembro de 2010, a organização curricular apareceu articulada em três núcleos: fundamental, interdisciplinar e formativo teórico-prático.

9 Cf. <http://crunicap.blogspot.com.br/2010/01/profissao-de-teologo.html>. Acesso em: 10 jun. 2013.

10 Cf. <http://crunicap.blogspot.com.br/2010/09/curriculo-de-teologia-agora-tem-lei.html>. Acesso em: 10 jun. 2013.

Depois de acirrada discussão, caminhamos aos poucos para a compreensão de que a Teologia, academicamente, ainda que enfatize uma tradição religiosa, deve buscar uma ressignificação enquanto ciência que desenvolve a interpretação de mitos, ritos e interditos de tradições de fé – o que implica tanto a caracterização dos objetos teológicos como símbolos, quanto a redescoberta de conteúdos racionais em narrativas míticas. A teologia precisa se redefinir epistemologicamente na Universidade, como reflexão a partir de uma experiência humana de revelação religiosa – e não como “Ciência da Revelação”, que pudesse partir ou atingir o divino em-si, para além da sua experimentação em-relação.

Assim sendo, ao contrário de como a CAPES e o CNPQ categorizam até agora a conjunção entre os dois campos, a Teologia tende a se tornar plural (como auto interpretação de cada tradição espiritual, que tem direito de refletir sobre as razões da sua fé, desenvolver as suas teologias) e a ser mais uma das perspectivas interpretativas em Ciências da Religião, que como área transdisciplinar de estudos da religião deve ter os seus cursos de pós-graduação mas também de graduação - os quais são, aliás, os mais adequados para formarem, como licenciaturas, os profissionais do Ensino Religioso e os mediadores de questões religiosas no espaço público, em vista da cidadania plenamente participativa; enquanto as graduações de Teologia, como bacharelado, prestam-se mais à formação de agentes especializados, como ministros, catequistas e liturgistas, dentro de cada tradição religiosa. Fica, então, a chamada para a necessidade de elaboração urgente, também, de Diretrizes Curriculares para as graduações em Ciências da Religião, e nesse sentido avançamos no próximo ponto.

4. Em favor das Ciências da Religião

O campo epistemológico apropriado das Ciências da Religião está ainda em consolidação. As diferenças principais estão no entendimento sobre o que se pode conhecer e como mitigar a nossa miséria cognitiva: existe uma ciência da religião com método interdisciplinar próprio ou apenas aplicações dos métodos das ciências humanas e sociais ao tema da religiosidade?! Esconder-se-ia em todas as religiões uma essência, ainda que fenomenológica, da religião, ou devemos nos contentar com a apreensão da diversidade de tradições locais e contextuais dos fatos religiosos?

Ao nosso ver, estamos diante de um campo epistemológico mais do que “inter”, transdisciplinar¹¹, muito recentemente esboçado entre nós no Brasil¹² e ainda não com-

¹¹ A pluridisciplinaridade diz respeito ao estudo de um objeto de uma mesma e única disciplina por várias disciplinas ao mesmo tempo. A interdisciplinaridade diz respeito à transferência de métodos de uma disciplina para outra. A transdisciplinaridade, como o prefixo “trans” indica, diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das diferentes disciplinas e além de qualquer disciplina. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente, para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento (Cf. SOMMERMAN, Américo. *Inter ou transdisciplinaridade?* São Paulo: Paulus, 2006).

¹² Cf. TEIXEIRA, Faustino. *A(s) ciências(s) da religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001.

pletamente desenvolvido pelo mundo afora¹³, mas que não tem o mesmo ponto de vista e processamento sobre o fenômeno das religiões a que nos habituamos em nossas formações de filósofos e teólogos, mas igualmente de antropólogos, psicólogos e sociólogos.

Estou convencido de que o problema maior do diálogo entre os saberes, entre as abordagens mais científicas e as mais teológicas, mas também de uma religião frente às suas controvérsias internas e frente às outras religiões, está nos pressupostos filosóficos da conversação – e daí a necessidade de hermenêutica das religiões, codificadas em chave mitológica pré-moderna, para as nossas cidades pós-modernas, construídas com “espírito científico”; como também de revisão do que entendemos por ciência e conhecimento da realidade. Mais precisamente, a questão reside na lógica da identidade, que inviabiliza toda compreensão alterativa e plural no entendimento da verdade – e da salvação. Ou você está na minha igreja e aceita o meu salvador ou está condenado, por exemplo; ou você reconhece a verdade “científica” e descarta os mitos ou está atrasado, por outro lado.

A física quântica, enquanto novo paradigma de ciência, que gerou um modelo emergente em filosofia do conhecimento, no entanto, mostrou a “coexistência entre pares de contraditórios mutuamente exclusivos”¹⁴. Com base nessa constatação, busca-se compreender mais amplamente a realidade, superando o princípio de identidade e contradição pelo de complexidade; demonstrando que, em outros níveis da realidade, verdades contrapostas podem se explicar ou conviver.

O novo paradigma de conhecimento, complexo e transdisciplinar, gerou a lógica do “terceiro incluído” que, debruçada por si sobre o fenômeno das religiões e as contradições que surgem do seu pluralismo, remete à busca de um outro nível de realidade, àquela ética do amor, que pode religar crentes doutrinalmente antagônicos em uma fé que se faz silêncio místico ou atitude de cuidado pelos outros e pelo nosso meio e permite o acesso ao “sagrado” – e abertura para o divino que está “entre e para além” das religiões e cujo espírito pervade todas as coisas. Assim também, no diálogo das tradições de sabedoria espiritual com as ciências, deve-se incluir um mistério – sagrado – que está na realidade e escapa às nossas observações, está entre e além das suas apreensões, e exige de todas uma reverência mística.

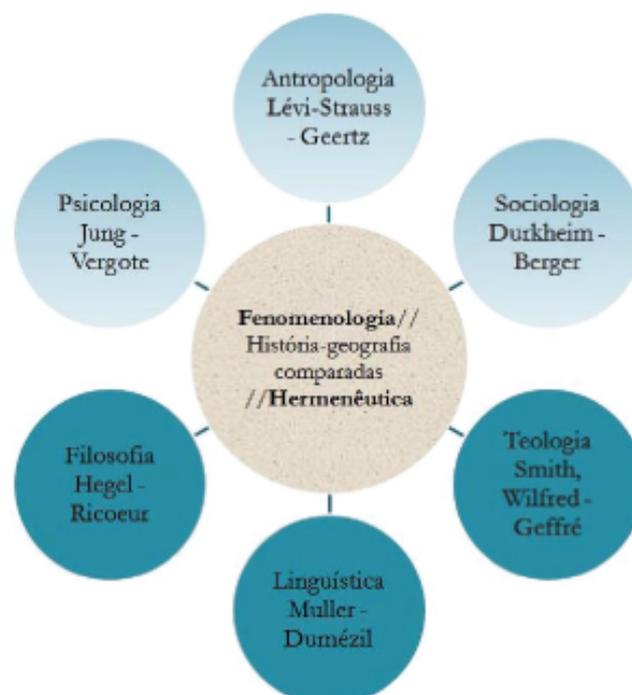
¹³ Pelo que temos percebido nos intercâmbios dos últimos congressos da nossa área, é na América do Norte que florescem experiências alvissareiras de relações entre teologias e estudos da religião. Nos Estados Unidos, muitos centros oferecem disciplinas compartilhadas na área e o diferencial entre o enfoque teológico e o de ciências da religião aparece na pesquisa ou tese do estudante, denotando uma ênfase hermenêutica mais a partir “de dentro” ou “de fora” do fenômeno religioso estudado, respectivamente. Tal situação foi provocada a partir da década de 1960, quando a Suprema Corte dos EUA proibiu o ensino de teologia em universidades que recebessem dinheiro federal, liberando porém explicitamente o estudo mais “objetivo” e “neutro” da religião. Resultado, a Teologia, enquanto interpretação que busca “desde dentro” as razões para uma tradição de fé, passou a ser uma das Ciências da Religião. Sobre isso, pode-se acessar a reflexão “Novos métodos em Ciências da Religião” em <http://cronicap.blogspot.com.br/2011/10/novos-metodos-em-ciencias-da-religiao.html>. Acesso em: 10 jun. 2013.

¹⁴ Cf. NICOLESCU, B. *Nous, la particule et le monde*. Paris: Éditions du Rocher, 2002.

Com base nesses pressupostos transdisciplinares, as teologias podem avançar e devem repensar as auto interpretações que cada religião se faz e também como interpretam as outras religiões: o que uma religião descobre como revelação divina, é por causa das outras tradições espirituais – e para as outras religiões também! E os fundamentos transdisciplinares podem ajudar ainda mais no avanço das Ciências da Religião. Cunhado por Max Müller (1823-1900), o conceito de Ciências da Religião deu origem a uma área acadêmica¹⁵ que busca esclarecer a experiência humana do sagrado. Sobre a base da história geral das religiões ergue-se o estudo comparativo das religiões, que aborda as religiões e seus fenômenos com questionamentos sistemáticos. Ele forma categorias genéricas e se esforça para apreender o mundo dos fenômenos religiosos de tal modo que transpareçam linhas fundamentais, sobretudo fazendo uso da fenomenologia.

Enquanto a história das religiões constitui a base das Ciências da Religião, a pesquisa sistemática das religiões deve mostrar semelhanças e diferenças de fenômenos análogos sobre o sagrado em diversas religiões e apresentar a hermenêutica dos “textos” que se tornaram sagrados, em seus contextos. As relações entre religião e suas condições contextuais são então aclaradas por distintas disciplinas, conforme o esquema que propomos abaixo, evocando uma referência clássica e outra contemporânea de autor que, em cada área do conhecimento, pode ser aproximado do nosso campo epistemológico:

Campo epistemológico das Ciências da Religião



¹⁵Vale a pena analisar as discussões apresentadas a esse respeito em USARSKY, Frank. O espectro disciplinar da Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas, 2007. Uma ótima introdução ao nosso campo de estudos também pode ser encontrada em CRUZ, Eduardo R. A persistência dos deuses: religião, cultura e natureza. São Paulo: UNESP, 2004.

Assim, por exemplo, a sociologia da religião ocupa-se das relações recíprocas entre religião e sociedade, incluindo também a dimensão política. A psicologia da religião dedica-se a processos religiosos que devem ser compreendidos a partir da peculiaridade do elemento psíquico. A geografia das religiões investiga as relações entre religião e espaço, sendo que este se entende não apenas em sentido físico, mas também cultural, e une-se à história comparada das religiões, conformando o núcleo onde se processam as controvérsias sobre a construção e/ou manifestação do(s) sagrado(s).

As ciências da linguagem, junto com a antropologia, aportam colaborações destacadas para a descrição e interpretação dos fatos religiosos, como construtos humanos e códigos simbólicos. Assim também, a filosofia participa do campo epistemológico das Ciências da Religião, desde que não reduza teoricamente o religioso a mero epifenômeno e busque sistematizar os fatos religiosos com maiores preocupações de objetividade; e a teologia¹⁶, desde que se redefina metodologicamente como uma interpretação das tradições de fé e não se limite a expor uma doutrina religiosa. Desse modo, com as questões certas e os procedimentos adequados, podemos construir juntos a sinfonia polifônica do esclarecimento possível sobre as experiências religiosas.

O campo de conhecimento das Ciências da Religião, como sempre mais o concebemos, é bem amplo. Ciências da Religião recebe colaborações teóricas (e estudantes) das áreas de Ciências Sociais e Ciências da Comunicação¹⁷, das disciplinas de Sociologia, Antropologia e Psicologia, bem como de Filosofia, Linguística e Teologia – exigindo, contudo, que os seus respectivos aportes metodológicos sejam redimensionados epistemologicamente com base na comparação empírica dos fatos e na busca hermenêutica de significados, através de uma lógica dialgal – pois as Ciências da Religião se articulam em torno da cultura epistemológica das controvérsias¹⁸.

¹⁶ Para um aprofundamento das relações entre Ciências da Religião e Teologia, ver os artigos de Ethiene Higuete (<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio09/a-teologia-em-programas-de-ciencias-da-religiao>) e de Afonso Soares (<http://ciberteologia.paulinas.org.br/portals/24/01ATeologiaEmDialogo.pdf>)

¹⁷ As tensões entre uma influência mais histórico-fenomenológica nas “Ciências da Religião” e outra mais antropológico-hermenêutica na “Ciência das Religiões”, podem ser percebidas claramente quando se compara a produção de duas coleções para a área na mesma editora, Paulinas, em nosso país: “Religião e Cultura” e “Repensando a Religião”, respectivamente.

¹⁸ Marcelo Dascal, provavelmente o filósofo brasileiro mais conhecido no exterior, é um exemplo perfeito de como a história da filosofia e a ciência cognitiva podem, através de um diálogo constante, levar a novos resultados profundos na reflexão sobre as questões fundamentais de mente, linguagem, comunicação, cognição etc. Dascal é um grande especialista em filosofia do século 18, especificamente a de Leibniz, mas, para ele, estudar grandes pensadores do passado não é ser um antiquário intelectual, mas sim uma maneira de tratar dos problemas fundamentais da filosofia, e da nossa vida intelectual, hoje e aqui, no começo do século 21. Para tanto, Dascal esboça uma cultura epistemológica das controvérsias, que interessa muito à(s) Ciência(s) da Religião: “... Um campo específico em epistemologia contemporânea desdobrado a partir das investigações Kuhnianas é o estudo conceitual e empírico-histórico das controvérsias, tal como vem sendo desenvolvido por Marcelo Dascal e seu grupo de pesquisa em controvérsias científicas, teológicas e filosóficas no período compreendido entre os anos de 1600 e 1800 na Europa ocidental. Focalizando o que chamaria de crises como sendo o eixo central do modo como se dá a construção das teorias em ciência, e a resolução (ou não) destas via apreciação da dialética dos argumentos (a controvérsia em si, no caso de um estudo empírico em particular), penso que seria consistente descrever o seguinte cenário

De modo que pesquisadores daquelas diversas áreas, e não apenas estudantes de ciências da religião, são bem vindos a uma pós-graduação em Ciências da Religião, por exemplo, e podem produzir trabalhos com enfoques desde as suas graduações, bastando que se coloquem questões atingíveis fenomenologicamente¹⁹ e trabalháveis hermenêuticamente²⁰, em torno da ideia de sagrado.

Se o que caracteriza as Ciências da Religião é esse voltar à natureza e aos fenômenos, porque muitos discursos filosóficos e teológicos e até mesmo ditos científicos, pela psicossociologia, tornaram-se por demais teóricos e auto referenciados, compreendemos que a temática do pluralismo religioso e a pre-ocupação político-cultural com o diálogo inter-religioso constituem hoje um dinamismo que exige e permite que circunscrevamos o campo das pesquisas sobre religiões pelos balizadores da comparação fenomenológica e da interpretação hermenêutica – haja vista que as religiões estão se reconfigurando em nossa era de mudanças e precisam ser redescritas, e necessitam também de mútuas traduções em nosso tempo de comunicações e diálogos.

5. À guisa de conclusão

O fenômeno religioso tem grande importância na sociedade brasileira, desde que as crenças ameríndias, o catolicismo lusitano e as religiões africanas aqui se encontraram para formar um conjunto de vivências espirituais; que se tornou ainda mais complexo nos últimos tempos, quando outras denominações cristãs, religiões orientais, islamismo e judaísmo implantaram-se entre nós, diversificando o nosso panorama religioso e conferindo-lhe grande vitalidade. Esse cenário religioso está se transformando: diante dos dados do último Censo, ficamos intrigados com o crescimento dos “sem religião” e, ao mesmo tempo, do espiritismo; com o vigor e as combinações dos pentecostalismos cristãos, além das crises e renovações do catolicismo; com o ressurgimento das vivências de transe e com o aparecimento de uma espiritualidade que se move em redes sociais e caminhadas turísticas.

específico: o campo científico de estudos do fenômeno religioso é um caso clínico típico de controvérsia, e se tratado como tal poder-se-á, talvez, esclarecer (no sentido de torná-las mais iluminadas) algumas das mais importantes questões epistemológicas (e metodológicas) em questão na nossa prática” (PONDÉ, Luiz. Em busca de uma cultura epistemológica. In: TEIXEIRA, Faustino. A(s) ciência(s) da religião no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2001, pg. 17).

¹⁹Para esclarecer as relações entre fenomenologia e Ciências da Religião, indicamos DREHER, Luís (org.) A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião. Juiz de Fora: UFJF, 2003; também o texto de BRANDT, Hermann. As ciências da religião numa perspectiva intercultural: a percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. Estudos Teológicos. São Leopoldo, v. 46, n. 1, 2006, p. 122-151; além do artigo de GIORGI, Amedeo. Sobre o método fenomenológico utilizado como modo de pesquisa qualitativa nas ciências humanas: teoria, prática e avaliação. In: VVAA. A pesquisa qualitativa. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 386-409.

²⁰Para aclarar o recurso hermenêutico das Ciências da Religião, sugerimos PADEN, William. Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião. São Paulo: Paulinas, 2001; TERRIN, Aldo. Introdução ao estudo comparado das religiões. São Paulo: Paulinas, 2003; GEFFRÉ, Claude. Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004 e REDYSON, Deyve. Fenomenologia e hermenêutica da religião. João Pessoa: Editora da UFPB, 2011.

Mas, para onde vão as religiões no Brasil? Cada pessoa vai organizar a sua religiosidade em um cenário múltiplo, com menos doutrinas e mais experiências emotivas? Cada religião vai reforçar sua ortodoxia e lutar por espaço político, defendendo moralismos e sob influência de potências culturais? As religiões e espiritualidades vão disputar o mercado cultural na televisão e na internet, apelando para mensagens apocalípticas? Todas as religiões vão convergir para uma espiritualidade ecológica e de nova consciência global?

São tendências das religiões que se confrontam nesse grande laboratório de ensaio do futuro da religiosidade, que é o Brasil. Em tempos de modernidade globalizada, com grandes possibilidades tecnológicas e enormes dificuldades de relações entre grupos humanos e destes com a natureza, as pessoas tendem a ficar mais egoístas, no sentido de ouvir mais a própria intuição. Paradoxalmente, isso leva à busca por uma espiritualidade maior e uma melhor compreensão do significado da vida, o que pode inclusive redefinir e ampliar os nossos limites éticos. Será, então, que vamos assistir à ascensão de uma “divindade verde” planetária e de uma “nova consciência” espiritual? Ou, ao invés, as crises culturais e econômicas que atravessam o planeta, levarão também no Brasil a uma politização de ortodoxias moralistas e sob pressão de potências mundiais?

Os estudos da religião têm um papel fundamental no exercício desses discernimentos e na promoção da diversidade e do diálogo entre as tradições espirituais do nosso país. Não é exatamente sobre a religião que se deve dialogar no diálogo inter-religioso – e nem mesmo diretamente sobre Deus – mas sobre o projeto divino em vista de fazer deste mundo um paraíso amoroso. Somente mudando o “nível da realidade”, passando do nível teórico-doutrinal para o da práxis ética e/ou do silêncio espiritual, é que o diálogo entre religiões é possível. Somente ultrapassando a própria experiência de Deus e buscando a ética que se esconde no humano – e nos reúne a todos de maneira sagrada – é que uma religião pode dialogar com outra.

Retomando o Fausto de Goethe, mencionado à epígrafe, tanto porque esboça o drama da ciência moderna que se pergunta o que dizer, agora, da religião, quanto pela influência que certamente exerceu sobre Mircea Eliade, um dos fundadores da nossa área de conhecimento, com o seu esclarecimento sobre o sagrado pela sua relação com o profano oposto e complementar, lembro que os estudos da religião, não se enganem, são uma sedução meio diabólica para nos tornar mais sensuais e naturais²¹, mais atentos aos fé-noumenos do que ao “noumeno” (existe mesmo essa coisa-em-si, para além da coisa-em-relação?!), para nos soltarmos das amarras das nossas teorias e ciências “divinas” e nos perdermos em passeios primaveris pelos centros e terreiros, pelos pagodes e assembleias do nosso povo, para olharmos as suas tradições de fé com um tanto de empatia e uma certa desconfiança.

²¹ Vale a pena, para aprofundar a compreensão do “duplo” nos símbolos religiosos, ver o livro WASSERSTROM, Steven. *A religião além da religião*. São Paulo: Triom, 2003. Nele se explora a maneira como três conferencistas, colegas de Goethe – e de Jung – no Círculo de Eranos, Scholem, Eliade e Corbin, ultrapassaram abordagens tradicionais ao estudar religião, tirando a ênfase da lei, do ritual e da história social e exaltando o papel do mito e do misticismo.

Vocês estão dispostos a pagar esse preço? Vocês já imaginaram quem é que vão encontrar em suas “casas” quando voltarem desse passeio racional inebriado pela paixão carnavalesca do povo, pelos santos festivos da nossa gente? Cuidado com o pacto que vocês farão com Mesfisto no estudo científico das religiões – porque com certeza terão de fazê-lo. Desejo que, de todo modo, isso sirva para o maior fausto da vida e a maior “glória de Deus” – que, segundo dizem, serve-se até das tramas do “coisa-ruim”.

Referências

- CRUZ, Eduardo R. *A persistência dos deuses: religião, cultura e natureza*. São Paulo: UNESP, 2004.
- DREHER, Luís (org.) *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: UFJF, 2003.
- GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- NICOLESCU, B. *Nous, la particule et le monde*. Paris: Éditions du Rocher, 2002.
- PADEN, William. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.
- SOMMERMAN, Américo. *Inter ou transdisciplinaridade?* São Paulo: Paulus, 2006.
- TEIXEIRA, Faustino. *A(s) ciência(s) da religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- TERRIN, Aldo. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- USARSKY, Frank. *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- WASSERSTROM, Steven. *A religião além da religião*. São Paulo: Triom, 2003.

PAZ E COMUNHÃO: UMA LEITURA CRISTÃ PARA O FUTURO DO PLURALISMO RELIGIOSO

Jéferson Ferreira Rodrigues*

Resumo: *Esta pesquisa busca refletir as categorias de paz e de comunhão como leitura cristã para o futuro do pluralismo religioso, legitimamente reconhecido como pluralismo de princípio e não apenas pluralismo de fato. O futuro que se destina a reflexão não é a pretensão de compor uma nova teologia do pluralismo religioso, mas propor um novo horizonte que seja significativo e relevante para a teologia e para a sociedade. Isso é possível, devido à evolução na compreensão da teologia cristã em relação às religiões, que reconhece o valor de cada religião e legitima a possibilidade de um misterioso desígnio salvífico de Deus para toda a humanidade. A partir dessa fundamentação se buscará responder com as categorias de paz e de comunhão um horizonte comum que seja capaz de dar conta de certa “unidade na pluralidade”. Essas categorias em outra tradição religiosa poderão estar desenvolvidas de outra forma, mas na compreensão cristã são valores e sinais do Reino de Deus. O referencial teórico são os teólogos Jacques Dupuis em sua obra Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso e Hans Küng com sua tese “não haverá paz nas nações sem paz nas religiões e não haverá paz nas religiões sem diálogo inter-religioso” exposta na obra Projeto de uma ética mundial.*

Palavras-chave: Paz. Comunhão. Reino de Deus. Pluralismo Religioso

1. Introdução

A experiência do pluralismo religioso é um desafio não somente para a teologia cristã, mas para toda teologia ou sabedoria que pretenda manter-se viva e dar uma palavra relevante e significativa ao ser humano contemporâneo. No universo complexo das relações plurais, não é privilégio das religiões serem reconhecidas paradigmaticamente em sua pluralidade, mas essa condição atinge diversos âmbitos, tais como: cultura, direito, epistemologia, economia, etc., que, sobretudo revelam a profundidade e a riqueza dessas relações plurais.

O pluralismo religioso, legitimamente reconhecido como pluralismo de princípio e não apenas de fato, é encarado pela teologia cristã como um novo paradigma, cuja finalidade é estabelecer uma nova compreensão das convicções cristãs a partir do diálogo com as religiões. A teologia cristã do pluralismo religioso pretende investigar na dinâmica

* Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Auxílio CAPES. E-mail: jeferson.ferreira@acad.pucrs.br

interna da própria teologia qual é o significado do pluralismo religioso no único desígnio de Deus. Desta forma, propõe um novo horizonte e supera antigos paradigmas exclusivistas ou inclusivistas, para abrir-se a um novo capaz de perceber o valor e a dignidade das outras religiões, tanto em relação ao cristianismo quanto a relação delas no desígnio de Deus.

Com efeito, no presente artigo não se pretende revisitar a teologia cristã e propor uma nova interpretação, mas realizar uma síntese da evolução da teologia cristã do pluralismo religioso, sustentar com ela a valorização das religiões e perguntar por um futuro comum e relevante para a sociedade contemporânea. Desfeitos os laços da intolerância, podemos dar as mãos e trilhar um caminho que promova a justiça, a paz, o respeito pela vida e pela natureza, o respeito pelo sagrado, para uma vivência humana autêntica e solidária. Em busca de uma resposta, queremos sustentar teologicamente duas categorias que podem dar conta desse horizonte comum: paz e comunhão. Em uma perspectiva cristã essas categorias são identificadas como valores e sinais do Reino de Deus, que em outra religião poderá ser desenvolvida de outra maneira, porém precisamos ser fiéis ao nosso universo religioso

O século XX foi um século de muitos progressos técnico-científicos, porém um século aterrorizante para a pessoa humana: guerras, violências, genocídios, terrorismos, etc. Diante de tantas atrocidades a esperança se esvai e o coração humano fica insensível. Eis o desafio de conferir uma resposta a essa sociedade contemporânea, que levanta tais questionamentos: Porque se mata por vinténs? Porque pessoas são escravizadas e exploradas? Porque se mata uma criança, simplesmente porque está chorando demasiadamente e pedia para não matar sua mãe? Porque homens e mulheres religiosos se digladiam intra ou externamente? Quando os homens e mulheres religiosos despertarão de seu sono dogmático e perceberão que são irmãos ou amigos?

2. Teologia Cristã no horizonte do pluralismo religioso

A experiência da pluralidade é um desafio que perpassa a história do cristianismo. Não somente no âmbito das religiões, mas também na relação com as culturas. Diante do imperativo do Senhor: “Ide pelo mundo inteiro e anunciai a Boa-Nova a toda criatura” (Mc 16, 15), essa Boa-Nova precisa chegar até os confins do mundo, pois é uma boa notícia que visa à salvação do ser humano. Por isso, falamos em inculturação da fé cristã, para que todos conheçam e possam na liberdade aderir à mensagem do evangelho e a pessoa de Jesus Cristo. É urgente um encontro com as religiões, que classificamos de “não-cristãs”, mas que não utilizarei essa classificação, porque creio ser desnecessária, pois quando estamos falando de religiões, estamos falando da diversidade religiosa que não é cristã. Portanto, diante de um pluralismo religioso inevitável, precisamos nos perguntar se ele é querido por Deus ou apenas um desvio de conduta ou um mero esforço humano para se relacionar com o Absoluto?

A relação do cristianismo com as religiões, por muito tempo, foi encarada de forma negativa. As religiões eram consideradas resultados dos desvios de conduta ou meros

esforços para uma tentativa de relação com o Absoluto. Isso ficou solenemente proclamado, pelo magistério católico, no Concílio de Florença, no ano de 1452, que exigia uma pertença incondicional a Igreja Católica, pois o que estava em jogo era a salvação e “ninguém, por grandes que sejam suas esmolas, ou ainda que derrame o sangue por Cristo, poderá salva-se se não permanecer no seio e na unidade da Igreja Católica” (DS 1351). Desta forma, o axioma de Cipriano: “*Extra Ecclesiam nulla salus*”, ou seja, “Fora da Igreja não há salvação”, foi proclamado solenemente, com cunho eclesiológico exclusivista marcante para o pensamento teológico do futuro.

Alguns teólogos insistem em não tirar o texto de seu contexto, porém é fato de que essa afirmação moldou o pensamento teológico do cristianismo, não somente católico, ao longo dos séculos seguintes. A consequência dessa afirmação foi um exclusivismo que sustentava um eclesiocentrismo, considerando a Igreja Católica como a única e verdadeira religião, detentora da plena verdade e das condições suficientes e necessárias para a salvação do ser humano, enquanto membro fiel de seu reduto. Em tempos de Francisco poderíamos, relacionar esse “exclusivismo eclesiocentrico” com a instituição do oitavo sacramento: a “alfândega espiritual”, que permite a Igreja Católica se achar no direito de julgar quem pode ter acesso ao mistério de Deus. O pano de fundo é a crença de que ela detém o monopólio da verdade, da salvação e do mistério de Deus, que por sua vez ultrapassa qualquer religião condicionada historicamente.

Apenas no Concílio Vaticano II, no ano de 1965, o magistério na Declaração *Nostra Aetate* sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs, pronuncia uma palavra positiva a cerca das religiões, reconhecendo que nelas existem bondade, verdade e santidade, não somente em seus membros, mas inclusive em seus preceitos e doutrinas (cf. NA 2). Eis um avanço revolucionário, pois as religiões são garantidas em sua legitimidade histórica e espiritual, possuem valores próprios que não estão ligados a uma compreensão de acabamento ou complementação no cristianismo, ou seja, de um “inclusivismo cristocentrico”. Evidente que na *Nostra Aetate* não se afirmou uma autonomia salvífica, ou seja, admitir que elas sejam propriamente “vias de salvação” para os seus membros. Porém, a compreensão de salvação foi ampliada para todo ser humano independente de sua religião, pois Deus tem “meios somente conhecidos por Ele” (GS, n. 22), não precisa mais pertencer ao gueto da Igreja para ser salvo e receber as glórias da vida eterna.

Esse otimismo em relação às religiões permitiu uma reflexão profunda do significado desse pluralismo no único desígnio de Deus e seus desafios postos a reflexão teológica, que precisa reestruturar seu fazer teológico a luz do diálogo com as religiões. O objetivo não é compor uma nova teologia, mas um fazer teológico novo, a partir desse horizonte plurireligioso, que invade livremente toda teologia cristã, promovendo um diálogo autêntico na busca de uma profundidade na compreensão do próprio universo religioso cristão. Nesse sentido, o pluralismo religioso se torna um paradigma para a teologia, não somente porque muda para uma afirmação centrada em Deus ou no Absoluto (teocentrismo), mas porque permite que as religiões tenham “voz e vez”. Assim, as religiões valorizadas e

reconhecidas em sua autenticidade, podem enriquecer seus universos religiosos, através de um diálogo respeitoso e fidedigno a própria identidade.

O pluralismo religioso, que evocamos como paradigma para teologia é pluralismo de princípio, sustentado por Jacques Dupuis e Claude Geffré, porém é problemática a afirmação desse pluralismo de princípio como paradigma, pois outros teólogos o situam como um dos momentos do paradigma inclusivista. O motivo é porque não rompe com a constitutividade de Jesus Cristo, sua unicidade e universalidade para a salvação. É verdade que ele se distancia da opção pluralista de John Hick, teólogo britânico, que propõe uma “revolução copernicana” e traçar “um novo mapa” para o universo da fé cristã. Com isso, Hick estabelece um modelo no qual Deus estaria no centro e o cristianismo giraria em torno desse Deus, como um planeta a mais. Jesus Cristo e o cristianismo seriam um entre outros. Isso rompe com a constitutividade de Jesus Cristo, para dar “voz e vez” a um Deus indeterminado, que não tem significado e sentido para nenhuma religião. Por esse motivo, optamos pelo pluralismo inclusivo de Jacques Dupuis, por julgar insuficiente esse teocentrismo da opção pluralista. Por mais que no consciente coletivo as pessoas afirmam: “nosso deus é o mesmo!” ou “é um deus só!”, esse nivelamento indeterminado não é suficiente para aproximar os diversos universos religiosos, que não respeita a singularidade e identidade de cada religião, pois todas seriam consideradas iguais. O caminho a ser trilhado é do respeito às diferenças e a fidelidade a própria identidade.

O pluralismo inclusivo propõe uma nova compreensão das convicções fundamentais da fé cristã a partir do diálogo com as religiões e garante que essas religiões sejam afirmadas em sua autenticidade e dignidade. É rompido com a compreensão negativa do pluralismo religioso, pois era considerado “um fato reconhecido, porém, um fato negativo, lamentável, não querido por Deus, talvez simplesmente tolerado, transitório, portanto chamado a desaparecer” (VIGIL, 2006, p. 85). A afirmação de um pluralismo querido por Deus, exige uma busca pela significação desse pluralismo no único desígnio de Deus, que ultrapassa todas as religiões historicamente condicionadas. Nele não há espaço para absolutismos exclusivistas e excludentes ou inclusivismo unilaterais, pois cada religião é autônoma na prática de seu universo de fé, inclusive como meio eficaz de salvação para seus membros, pois está inserido positivamente no desígnio misterioso de Deus, sem romper com a afirmação da fé cristã sobre a unicidade de Jesus Cristo, porém é enriquecida com uma compreensão mais dinâmica e aberta no processo das auto-afirmações de Deus e de seu Espírito na história. Com isso, a fundamentação teológica do pluralismo religioso reside na realização da vontade salvífica universal de Deus para com todos os seres humanos e a superabundante riqueza e variedade das auto-manifestações de Deus à humanidade (cf. DUPUIS, 1999, p. 520).

Deste modo, iremos nos concentrar na proposta de Jacques Dupuis, um teólogo belga, que pretende uma teologia a caminho, nunca fechada e estática, mas em constante movimento. Envolvido na paixão pelo encontro, pelo compromisso com Deus que é graça e mistério, pelo embate diante das identidades absolutas e excludentes (cf. RIBEIRO; SOU-

ZA, 2012, p. 111). Esse é Jacques Dupuis que ousou apresentar um itinerário para uma teologia cristã do pluralismo religioso, que fosse capaz de acolher em seu universo de fé a realidade do pluralismo religioso e perceber que nesse pluralismo existe um significado no desígnio único de Deus, na história da salvação humana. Não permaneceu em uma teologia fechada, mas dinâmica e aberta visando uma abordagem concomitantemente histórica e sintética, genética e atualizada. Iluminado pelo mistério de Deus pretende realizar um novo modo de pensar teológico: uma cristologia reinocêntrica. Porém, sem adentrar profundamente nos temas específicos e urgentes que envolvem a discussão teológica, queremos apresentar uma síntese dos termos que envolvem esse caminho *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, sem perder de vista que o método pelo qual se realiza esse novo horizonte teológico é a contextualização ou hermenêutica.

Na construção do itinerário para uma teologia cristã do pluralismo religioso, Jacques Dupuis propõe primeiramente uma distinção entre a teologia das religiões e as ciências da religião, que embora tenham o mesmo “objeto material”, diferem quanto ao “objeto formal”. A característica da teologia é que em sua hermenêutica conta formalmente com a revelação cristã contida na Palavra de Deus e interpretada pela tradição viva da Igreja. Ela interpreta os dados na perspectiva de uma adesão a uma fé religiosa e reivindica o direito de expressar, dentro de tal perspectiva, juízos de valor. O olhar hermenêutico da teologia é “de dentro”, porém não pode cair na tentação da abstração. Nesse sentido, as ciências humanas da religião ou das religiões, fornecem um auxílio valioso para a teologia, pois em seu “olhar de fora” observam, avaliam e comparam os fenômenos religiosos, com todos os critérios disponíveis, para conferir dados sólidos e concretos para teologia emitir seu juízo de valor à luz da fé. Esse olhar “de dentro” da teologia exige uma adesão, por isso a teologia é “confessional”, está inserida em um universo de fé específico. Nesse caso, não seria suficiente uma teologia mundial ou a inserção de diversas confissões “cristã–mulçumana–hindu”, pois empobreceriam as relações desses universos religiosos e por melhor intencionada que fossem essas teologias, anulariam o que é de mais precioso nessas relações: identidade e diversidade de crenças, que devem buscar uma aceitação recíproca de cada religião, no respeito a sua alteridade.

Por isso, que a teologia do pluralismo religioso não é apenas a mudança de uma expressão: de “teologia das religiões” para “teologia do pluralismo religioso”, pois implica em um novo horizonte pelo qual ocorre uma fundamental mudança na perspectiva teológica, que não mais está interessada em fundamentar e discutir a cerca da possibilidade e de como é possível a salvação em outras religiões, mas busca uma profundidade à luz da fé cristã do significado desse pluralismo religioso no projeto de Deus para a humanidade e a possibilidade de uma convergência das várias religiões, com pleno respeito pelas suas diferenças, no mútuo enriquecimento e na recíproca fecundidade. O pluralismo religioso, pouco a pouco, vai ganhando um status de “sinal dos tempos”, que não poderá mais ser ignorado, mas enfrentado com todo o empenho e abertura para uma atenta escuta ao mistério de Deus, que envolve e inspira os universos das diversas crenças.

Devido a essa evolução na compreensão das religiões, queremos nos perguntar o que as religiões podem fazer em conjunto? O que as religiões têm a dizer a essa sociedade contemporânea fragilizada por tantas atrocidades? Em busca de respostas para um futuro diferente e relevante, nos apoiamos na tese de Hans Küng de que “haverá paz nas nações se houver paz nas religiões e haverá paz nas religiões quando houver diálogo inter-religioso” (KÜNG, 1998, p.7). Nessa tese, encontramos a paz das religiões como condição para a paz social, que por sua vez é fruto do conhecimento mútuo ou diálogo entre as religiões. Com efeito, queremos responder com as categorias de paz e de comunhão a um horizonte comum e que pode dar conta de certa “unidade na diversidade”. Essas categorias na teologia cristã são compreendidas como valores e sinais do Reino de Deus, mas que poderão ser desenvolvidas de outra maneira por outra religião. Elas são ao mesmo tempo exigência e critério para uma vivência religiosa e humana aberta ao plural. A pergunta pelo futuro do pluralismo religioso não pretende elaborar uma nova teologia do pluralismo religioso, mas dar continuidade a reflexão da mesma e sustentar a necessidade do encontro entre as religiões, a fim de que possam promover um diálogo profundo e uma prática coerente na construção do Reino de Deus, ou seja, na vivência dos sinais e valores desse Reino.

3. Pluralismo Religioso e Reino de Deus

A compreensão do reinado de Deus, requer a consciência de que esse Reino é composto de duas realidades: uma histórica e outra escatológica. “Deus estabeleceu seu Reino no mundo e na história por meio de Jesus Cristo. O Reino de Deus já foi instituído mediante a vida terrena de Jesus, através das suas palavras e obras; mas foi instituído plenamente por meio do mistério pascal da sua morte e ressurreição” (DUPUIS, 1999, p. 459). Através da vida de Jesus, podemos perceber os sinais desse Reino, porém ainda não nos é possível experimentá-lo na plenitude. Sabemos que o anúncio desse Reino era a meta de Jesus. Ele viveu em prol da construção desse Reino. Assim, também a Igreja assume o compromisso na construção, como testemunha privilegiada desse Reino. A relação da Igreja com o Reino é de uma testemunha privilegiada, não se poderá identificá-la com o mesmo, pois o Reino é mais amplo do que a Igreja visível. Ele atinge toda a humanidade, pois é universal.

Com efeito, o Reino de Deus não está restrito a Igreja, pois misteriosamente alcança a todos os homens e mulheres, que pela fé buscam o seu deus e com o coração sincero, permitem ser transformados. Por isso, inundados pelo mistério de Deus, que cada ser humano possa descobri-lo e amá-lo verdadeiramente, buscando uma conversão sincera na prática da justiça e do amor, que são os sinais sensíveis e visíveis do alcance e eficácia desse Reino. Ele se transforma em meta comum, sobretudo na vivência de seus sinais e valores, pois além de uma meta escatologia é realidade que nos atinge e nos diz respeito. A vivência desses sinais e valores já aqui permite ao ser humano experimentar o desenvolvimento e a plenitude da vida, que depois será plenamente completada em Deus. É na universalidade do Reino que as religiões encontram terreno sólido, pelo qual podem trilhar juntas, rumo a esse encontro pleno e definitivo em Deus, no qual tudo será Nele.

Entretanto, no que se refere ao Reino de Deus, Jacques Dupuis afirma que esse reinado de Deus, precisa ser relacionado com o reinado de Cristo, pois seria insuficiente um “reinocentrismo sem uma perspectiva cristocêntrica” (DUPUIS, 1999, p. 473). Não iremos nos estender nessa questão, por ora nos é suficiente a afirmação da universalidade desse Reino que está além da identificação com a Igreja, mas que, sobretudo na prática de seus sinais e valores são constituídos membros todos os praticam, independente de sua religião. Desta forma, “apesar da diferença de suas pertencas religiosas, essas pessoas já estão em comunhão umas com as outras na realidade do mistério da salvação, embora persista entre elas uma distinção no plano do ‘sacramento’, isto é, da ordem de mediação do mistério” (DUPUIS, 1999, p. 473).

A certeza da validade das religiões e a participação dessas no Reino de Deus nos permitem vislumbrar esse novo horizonte de paz e de comunhão, como valores e sinais do Reino e perspectiva futura para o pluralismo religioso de princípio. Principalmente, porque constantemente as religiões são acusadas de promotoras de violência e intolerância, porém queremos sustentar através de uma fundamentação teológica que é possível uma vivência humana, fraterna e solidária. Em relação com essas categorias, estará a tese de Hans Küng de que “*não haverá paz entre as nações sem paz nas religiões e não haverá paz nas religiões sem diálogo inter-religioso*” (KÜNG, 2008, p. 7), pois é possível relacionar o futuro proposto por Hans Küng e o futuro que pretendemos propor, como valores e sinais do Reino de Deus.

Com efeito, é preciso ser honesto e admitir que nem sempre as religiões se empenharam para a promoção da paz e que não raras às vezes promoveram conflitos, seja em nome do seu deus ou em nome de sua verdade. Elas têm a consciência cada vez maior da necessidade da paz, que muitas vezes é constado pelas lideranças religiosas mundiais, mas não chegam às bases, ou seja, não chegam aos fieis do dia-a-dia. Eis um problema: porque o “sonho de paz” das lideranças religiosas mundiais não se efetiva nas bases das religiões? Qual é o problema dessa efetivação? O que é necessário fazer?

O ser humano tem sede de paz. Estamos cansados de tantas atrocidades, que a cada dia nos assolam e nos fazem, por vezes, perder a esperança de um mundo melhor. Por isso, é preciso que as religiões se empenhem na promoção da paz, que supere todo ódio e desenvolva um ser humano capaz do seu melhor. Por isso, recorreremos à teologia cristã do pluralismo religioso, pois ela nos coloca na mesma meta e anseio, que é a construção do Reino de Deus. Aqui, é necessário deixar claro de que essa linguagem e concepção correspondem a um universo religioso cristão, mas que diz respeito a todos, por causa da universalidade desse Reino. Não está restrito a cristão, mas a todo gênero humano, que busca pela fé o Absoluto e permite que sua vida seja mudada, para uma vivência humana e solidária.

Então, a contribuição da teologia cristã do pluralismo religioso é fundamentar essa paz, como *shalôm* (Is 9,5), fruto da justiça (Is 32,17) e dom do Ressuscitado (Jo 20, 19). No primeiro testamento o *shalôm*, também identificado com a *soteria* (salvação), não significava apenas uma “salvação das almas, libertação individual do mundo mau, consolo da cons-

ciência angustiada, mas realização da *esperança escatológica de justiça, humanização do homem, socialização da humanidade, paz de toda a criação*” (MOLTMANN, 1971, p. 394). Nesse sentido, a paz diz respeito ao desenvolvimento pleno da pessoa humana, em respeito a sua dignidade, por isso está relacionada com a justiça, pois esta é “entendida em sentido amplo como o respeito ao equilíbrio de todas as dimensões da pessoa humana” (CDSI, n. 494). Ou seja, promover a paz e a justiça é promover a pessoa humana em todas suas dimensões. O ser humano visto em sua integralidade, sem dicotomias, mas em plena relação seja consigo, com o Transcendente, com os semelhantes e com a natureza. Esse é o viver em paz, que ganha sua plenitude de sentido e significado com o Ressuscitado.

“Ele é a nossa paz” (Ef 2,14), diz o Apóstolo Paulo, pois no Crucificado-Ressuscitado encontramos o exemplo fundamental da superação da violência. Por isso, no domingo de sua vitória, Ele deseja: “A paz esteja convosco!” (Jo 20, 19), pois é uma paz diferente do qual o “mundo” oferece. A paz do mundo de Jesus é a “pax romana”, que era sustentada por uma preparação para a guerra, mas não é essa a paz oferecida por Jesus. Ele no silêncio daquela noite, rompe e supera toda violência. O Pai ao ressuscitá-lo dentre os mortos, nos exorta, que o mal não se paga com o mal, e se quiser a paz, cultive a paz, o amor e o perdão. O caminho mostrado por Deus em Jesus é um caminho que nem sempre estamos dispostos a viver: o caminho do perdão e da reconciliação. O perdão supera o ódio, aproxima e reconcilia aqueles que por algum motivo, grande ou pequeno se afastaram. O desejo de paz do Ressuscitado é um desejo de que o ser humano perdoe, reconcilie e viva sua humanidade em plenitude. Evidente, que essa reconciliação não está isenta da verdade, pois somente quando nos deparamos com a verdade, podemos julgar a justa medida e conferir o perdão necessário, para uma vivência humana e solidária.

As religiões precisam ser sinais sensíveis e visíveis desse caminho de paz, justiça, perdão, reconciliação e verdade. Isso somente será possível, quando tiverem a coragem de se encontrarem e num diálogo sincero, comporem um caminho de unidade na diversidade. É verdade que muito mais são coisas que unem, do que aquelas que afastam. Essa comunhão é necessária e se tornará possível, à medida que cultivarem um conhecimento mútuo, respeitando as diferenças e superando na vivência de um horizonte comum. Hoje se fala muito em interdisciplinaridade, é o modo pelo qual as ciências devem se relacionar, onde devem partilhar seus conhecimentos pelo bem da humanidade. Imaginemos o empenho das ciências em somarem para que a humanidade seja ganhadora, o que as religiões podem se empenhar pelo bem da humanidade, ao promoverem homens e mulheres autênticos, que buscam o Reino de Deus e transformam a realidade em que vivem.

O diálogo inter-religioso tem diversas formas, tais como: “diálogo de vida, de ação, de intercâmbio teológico, de experiência religiosa” (DA, n. 42). Não iremos explicitar, mas apenas apontar sua necessidade e urgência, sobretudo no que se refere às condições para um autêntico diálogo. As condições para que o diálogo inter-religioso acontece em sua plenitude, requer que exista uma igualdade de parceiros, mas que estes tenham presente o respeito um pelo outro e principalmente a sua identidade. O objetivo do diálogo não é a

conversão do outro, mas o revelar-se ao outro, para que cada um possa melhor compreender e ser compreendido. Com efeito, haverá uma profundidade de universos de fé, sem pretensões de fazer discípulos, mas irmãos e amigos. O único desejo de conversão deverá ser para o Reino de Deus, na prática de seus sinais e valores, que realizam a pessoa humana em todas as suas dimensões e a coloca na dinâmica de um futuro escatológico em Deus.

4. Conclusão

O pluralismo religioso de princípio, como paradigma para teologia cristã, garante a positividade das religiões e na dinamicidade inesgotável do mistério de Deus, constitui os membros das religiões como participantes e colaboradores do Reino de Deus. A condição é uma busca pela fé a um encontro com o Absoluto e uma conversão sincera, para a prática da justiça e do amor. Esse reino não está identificado a igrejas visíveis, mas se relaciona com a Igreja como sua testemunha privilegiada, numa perspectiva cristocêntrica, cuja atuação é universal, pois atinge todos os seres humanos que buscam em seu cotidiano viver autenticamente seus sinais e valores. Realizado já no mundo, mas será consumado e plenificado no “fim dos tempos”. O desejo de Deus é que todos os seres humanos vivam esse e nesse reino, independente de sua profissão de fé. Ele não faz acepção de pessoas (At 10, 37) e seu Mistério ultrapassa as barreiras humanas (institucionais, dogmáticas, etc.) e estabelece uma relação amorosa com o gênero humano, que por suas atitudes, revelam a pertença a esse Reino.

A teologia do pluralismo religioso pergunta pelo significado desse pluralismo para o único desígnio de Deus, mas deixamos em aberto a questão e apenas associamos nossa resposta a essa relação do pluralismo com o Reino de Deus. Devido a essa evolução, na compreensão das religiões, era oportuno perguntar por um futuro comum ou por um que fazer agora. Nesse sentido, a teologia cristã do pluralismo religioso, fundamenta esse horizonte futuro comum das religiões nas categorias de paz e de comunhão, como valores e sinais do Reino de Deus. A paz entendida como *shalôm*, fruto da justiça e dom do ressuscitado, que busca a plenitude do ser humano, ou seja, sua realização como pessoa em todas as dimensões. Já a comunhão refere-se ao conhecimento mútuo, através do diálogo, que requer respeito ao outro e fidelidade a identidade. Esse conhecimento mútuo ressalta as diferenças, não como duelo, mas como possibilidade e condição de aprofundamento dos universos de fé. Claro, que a reflexão teológica dessas categorias requer uma prática coerente e relevante para a sociedade contemporânea, para tanto as religiões deverão empenhar-se na promoção da paz e da comunhão, para que seja possível um mundo mais humano, solidário e feliz.

Referências

DUPUIS, J. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

KÜNG, H. *Projeto de uma ética mundial – uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1998.

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança - estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Herder, 1971.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira; SOUZA, Daniel santos. *A teologia das religiões em foco – um guia para visionários*. São Paulo: Paulinas, 2012.

VIGIL, J. *Teologia do pluralismo religioso: para uma leitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.

UMA RELEITURA DA EMBLEMÁTICA TRAVESSIA DO MAR VERMELHO: COMO BASE PARA UM DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

*Maria Cecília Mendia**

1. Introdução

A proposta desta apresentação é de fundamentar os diversos significados de três versões da Travessia feitas pelo filósofo judeu Filon de Alexandria, pelo Padre da Igreja cristã Orígenes, e pelo teólogo capadócio Gregório de Nissa. Pois essas versões apresentam um mesmo episódio – a travessia do Mar Vermelho – interpretada em linguagens e perspectivas diferentes e com distintas intenções. Mas essencialmente, se reportam a uma mesma realidade existencial do ser humano. Embora, as intenções sejam diferentes e as linguagens utilizem um simbolismo distinto, em todas elas, o relato da Travessia traz no seu bojo a ideia de passagem de um estado de consciência para outro.

Assim, a Travessia pode ser entendida como a descrição de um processo “iniciático”, ou um “rito de passagem”, no sentido atribuído por Van Gennep e Victor Turner. Neste caso pode-se introduzir o seu sentido em diferentes contextos inclusive, e, principalmente, nestes tempos de ultramodernidade, no qual há uma tendência de empreender uma busca religiosa diversificada. A Travessia pode ser a fonte de inspiração para diversas situações. A seguir ela é apresentada em dois contextos: um refere-se ao esforço de Filon para divulgar o judaísmo para aos gregos e outro aos esforços de Orígenes e de Gregório de Nissa para adaptar o texto judaico ao cristianismo nascente.

Numa segunda situação a narrativa da Travessia pode emoldurar a base de um compromisso ético com a descrição da passagem de um estado centrado no ego em direção a um novo estado baseado numa relação interpessoal de reconhecimento do outro. A passagem a caminho de Canã pode ser vista como a busca de um ideal, ainda indefinido, quem sabe, uma utopia, mas, que, certamente, ainda irá propiciar muitas experiências ao ser humano em transformação.

As versões de Filon, Orígenes e de Gregório de Nissa são apenas ilustrativas, pois o verdadeiro sentido da Travessia terá que ser encontrado por cada um, revivendo este simbolismo a partir de sua própria história.

* Mestranda em Ciência da Religião PUC-SP. Faz-se necessário ressaltar que para esta apresentação foram extraídas diversas passagens do seminário apresentado pela autora na PUC-SP com o título: A Emblemática travessia do Mar Vermelho em outubro de 2012

A presente exposição está dividida em três partes: na primeira é apresentada a versão literária da travessia do Mar Vermelho, segundo Filon de Alexandria, com o propósito de divulgar o judaísmo para os gregos. Na segunda parte são apresentadas as versões de Orígenes e de Gregório de Nissa, escritas para promover a transferência e adaptação do texto de origem israelita para o cristianismo nascente. E na terceira parte, o objetivo é checar nas três versões, o que há de emblemático e universal no episódio da travessia do Mar Vermelho, que permita uma leitura baseada na vivência existencial de cada um. Para tanto se optou pelo método lúdico-âmbital de Alfonso López Quintás. Esta universalidade pode ser o exemplo de uma base para sustentar um diálogo interreligioso, a partir dos próprios textos sagrados, uma vez que contorne seu caráter dogmático.

2. A narrativa de Filon de Alexandria (10- 50 DC) da travessia do Mar Vermelho:

Logo no início de sua obra, *De Vita Mosis*¹, Filon de Alexandria faz a pergunta: por que escrever esta obra, na qual está incluída a travessia? E, ao respondê-la, indica claramente sua intenção de dedicá-la aos leitores, como uma introdução à religião judaica. Seu alvo são os gregos cultos de Alexandria, ou os que vivem noutra parte do império e não conhecem Moisés.

A sua linguagem não pretende fazer um relato alegórico, mas sim pedagógico, com atrativos de retórica, a fim de seduzir os gentios. A inspiração de Filon deixa livre curso à sua imaginação criativa, para expor nos termos de uma filosofia helenística a complexidade de sua crença judaica. Já no início Filon faz a advertência ao leitor, de que não se trata somente da versão contida nos livros sagrados (a Bíblia LXX), pois ele consultou também as tradições orais, deixadas pelos *antigos*² de sua nação.

Assim, para comunicar o caráter de Moisés e dar a dramática sensação do episódio Filon descreve a travessia do Mar Vermelho da seguinte maneira:

[169] “Os hebreus, acampados ao lado da praia do Mar Vermelho, estavam fazendo sua refeição, quando ouviram um estrondoso tropel, que representava algo, como sendo, um grande número de homens e de equipagens. Pouco depois eles viram no cimo de uma colina, as forças inimigas vindas ao seu encontro dispostas a combatê-los. [170] Foram então tomados pelo terror suscitado pela aparição imprevisível e inesperada. Eles estavam sem condições de se defender, pois saíram do Egito para emigrar e não para guerrear. Encontravam-se encurralados: diante deles o mar; atrás deles o inimigo e de cada lado um deserto profundo e sem um caminho definido. Nesta situação os hebreus se sentiram à beira de uma catástrofe e consideraram Moisés o responsável por ela. Dirigindo-se a ele disseram: [171] Foi por não haver sepulturas no Egito que nos trouxeste para mor-

¹ PHILON D’ALEXANDRIE. *De Vita Mosis*. Paris: ÉD. DU CERE, 1967.p.27

² IBID.,p.29

remos no deserto? Fizeste nos sair para nos enterrar neste lugar, após sermos massacrados? A escravidão não é um mal mais suave do que a morte? Seduziste o povo com a esperança da liberdade, para pendurar sobre sua vida o perigo mais inexorável. [172] Ignorais nossa ingênua boa vontade e a dureza do caráter vingativo dos egípcios? Não vês a grandeza desse mal inevitável? Que fareis? Combateremos sem armas contra os armados? Ou vamos fugir para o deserto sem caminhos, ou por pântanos e lagunas não navegáveis? Mesmo que permitissem a navegação, não temos barcos para atravessá-los.

[173] Quando Moisés ouviu essas queixas, ele os perdoou e reencontrou em sua memória os oráculos divinos. Separando seu pensamento de suas palavras, ao mesmo tempo, pelo pensamento ele reencontrou Deus de maneira invisível, para lhe pedir para salvá-los da catástrofe sem saída; pela palavra, ele encorajou e exortou o povo que o injuriou e disse: Não se deixem abater, o homem e Deus não se defendem da mesma maneira. [174] Por que não acreditais no que parece natural e verossimilhante? Deus não necessita de nenhum instrumento. É próprio de Deus encontrar uma passagem, lá onde não há nenhuma passagem, o que é impossível a toda criatura é possível só a Ele e se encontra à sua disposição. [175] Após um instante de silêncio, Moisés teve um transporte divino: sob um sopro do espírito, que tinha o costume de visitá-lo e predisse como profeta: Essas tropas que vês bem armada, não virão mais vos atacar: eles serão todos derrotados; desapareceram tragados: não ficará nenhum resíduo visível sobre a terra; e não há muito tempo para se esperar, será na próxima noite.

[176] Esta foi sua declaração. E após o sol se por, um vento Sul dos mais violentos soprou. Sob sua ação, o mar se contraiu. É certo, que ele refluí habitualmente, mas aquele dia ele recuou muito mais; e as águas que estavam próximas da praia foram aspiradas como numa torrente ou um sorvedouro. Não se via nenhuma estrela, uma nuvem espessa e negra cobria todo céu: a noite estava coberta de trevas para encher de terror os perseguidores. [177] Sob a ordem que ele recebeu, Moisés bateu no mar com sua vara: e este se fendeu e se separou em dois; as duas bordas da fenda se colocaram face a face, se elevaram no ar, e com a sólida consistência de uma muralha, permaneceram imóveis; por outro lado, o impulso das águas para frente, parece que foi retido por invisíveis rédeas, que o mantinha concentrado para trás e imóvel; o espaço produzido pela ruptura das águas tornou-se logo seco e surgiu uma larga estrada, como uma avenida. Moisés maravilhou-se com este espetáculo, regozijou-se e cheio de alegria, encorajou seus homens, exortando-os a levantarem o acampamento o mais depressa possível.

[178] No momento em que começaram a travessia sobreveio um maravilhoso sinal. A nuvem que lhes mostrava o caminho e que até agora os precedia, colocou-se atrás deles, para servir de proteção; colocou-se como limite entre os perseguidores e os perseguidos. Ela guiava os perseguidos e os impulsionava para avançar; ela retardava os perseguidores que pressionavam para atacar. Do lado dos egípcios, esse espetáculo estava repleto de confusão e dúvidas: o pavor embaraçou suas fileiras; eles se jogavam uns contra os outros e quando procuraram fugir já era tarde.

[179] Com efeito, assim que os hebreus, por um caminho seco, atravessaram com mulheres e crianças, até os menores, eis que as massas de água repartidas no mar soltaram-se de um lado e de outro e se reuniram, tragando os egípcios com seus carros e seus cavalos: o sopro do vento do Norte aumentou o volume da maré crescente, levantando grandes ondas, fazendo com que não restasse nem o porta bandeira, para anunciar à população egípcia esta catástrofe instantânea.

[180] Cheios de estupor por este fenômeno grandioso e prodigioso, os hebreus alcançaram sem derramamento de sangue uma vitória inesperada; sob seus olhos, toda multidão de seus inimigos foi destruída num instante: em seguida fizeram os hebreus, na praia, dois coros, um dos homens, outro das mulheres, e cantaram hinos de ação de graça a Deus; Moisés entoava na parte dos homens, e sua irmã na parte das mulheres, pois eram eles os chefes do coro.

E assim termina a narrativa de Filon da travessia do Mar Vermelho.

Fazem-se necessários alguns comentários. Percebe-se no texto uma linguagem que lembra a tragédia grega, mas enfatiza a necessidade de se obedecer ao Deus dos Hebreus, que controla o destino dos israelitas, (mais verdadeiro do que os deuses do Olimpo). Ao mesmo tempo, a leitura dessa narrativa sugere uma proximidade do sentido de passar de uma margem do mar para outra, com a passagem de um estado de consciência para outro: numa margem os israelitas encontravam-se divididos e aterrorizados, vislumbrando a morte próxima. Após a travessia, na outra margem, sentiram-se unidos, agradecidos, confiantes, vislumbrando um futuro glorioso.

3. Um epítome da Homilia V – a saída dos Israelitas do Egito: de Orígenes de Alexandria (185-253DC)

Uma breve introdução do texto faz-se necessária. O sentido da vida que Orígenes transmitiu aos seus alunos, segundo informa Gregório Taumaturgo³, seu discípulo, foi que “o fim de todos não é outro, do que pela mente pura assemelhar-se e juntar-se a Deus e permanecer nele.” Segundo Alina a vida, para Orígenes, tem sentido apenas nesta ótica de união transformante e divinizante com Deus. Toda a sua obra e a sua vida refletem um esforço de confluência e coerência nesta direção⁴.

Em sua Homilia V, Orígenes assim transmite a Travessia:

Moisés recebe a ordem de bater no mar com sua vara, para que este se divida e reflua diante do povo de Deus em marcha; que a obediência dos elementos esteja a serviço da vontade divina, e que as águas, formem “um muro à direita e à esquerda” para os

³ Apud MONTEIRO, Alina Torres. *Os Sentidos Espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004.

⁴ ALINA opus cit., p.18.

servidores de Deus, não somente se abstendo de destruí-los, mas assegurando a sua proteção. A maré então se eleva e as ondas refluem sobre si mesmas e se encurvam. O líquido adquire solidez e o fundo do mar fica ressecado, com poeira.

Compreenda a bondade do Deus criador. Se obedeceres à sua vontade, se seguires a sua Lei, ele obriga os próprios elementos, contra sua natureza a te servir.

Eu aprendi uma tradição dos Antigos: nesta retração do mar se produziu uma divisão das águas particular para cada tribo dos filhos de Israel, e a cada tribo uma via própria foi aberta no mar; para confirmar (isso), vide a seguinte passagem dos Salmos: “Aquele que fendeu o Mar Vermelho em divisões”. Eles indicam que houve diversas divisões e não uma só. Em outra passagem: “Eis Benjamin, o mais jovem, além dele, os príncipes de Judá, seus chefes, os príncipes de Zabulon, os príncipes de Nephtali”, parece igualmente que se destacam caminhos próprios para cada tribo.

Qual é o ensinamento disto? Segundo o ensinamento do Apóstolo sobre este ponto, ele chama a travessia de “um batismo em Moisés, ocorrido na nuvem e no mar”. É para que tu também, que és batizado em Cristo, na água e no Espírito Santo, saibas que os egípcios estão atrás de ti e querem te levar de volta para servi-los. Trata-se aqui, bem entendido, dos que “regem este mundo” e dos “espíritos do mal” de quem já fostes escravo. Eles procuram te perseguir, mas tu desces na água e saís dela são e salvo e uma vez lavada a sujeira dos pecados, tu sobes novamente, como “homem novo”, pronto para “cantar um cântico novo”. Mas os egípcios que te perseguem serão tragados pelo abismo, mesmo se eles parecerem orar para Jesus para não os enviar para o abismo.

Trata-se ainda da continuidade da descrição contida na Homilia V:

Mas, pode-se entender isso também em outro sentido, se tu foges do Egito, se tu deixas as trevas da ignorância e segues a Lei de Deus, Moisés, mas que (mesmo assim) vem diante de ti o mar e ao teu encontro a onda dos contraditores, bata nas ondas em fúria o bastão de Moisés, ou seja, a palavra da Lei, e discutindo sob a guarda das Escrituras, abra um caminho no meio de teus adversários; as ondas cederão em seguida, e abrirão passagem aos vencedores; e para o espanto e estupor daqueles que há pouco eram teus adversários, tu dentro dos limites das regras das discussões, tu abrirás um reto caminho de fé e farás tal progresso nas pregações da doutrina, que teus ouvintes, que terás formado graças à vara da Lei, se dirigirão por si mesmos contra os egípcios como as vagas do mar e não somente os combaterão, mas ainda os vencerão e os exterminarão. Pois exterminar os egípcios não é realizar “as obras das trevas”; exterminar os egípcios é viver não carnalmente, mas espiritualmente; exterminar os egípcios é eliminar de seu coração os pensamentos sujos e impuros, ou não os acolher, como diz o Apóstolo: “tomemos o escudo da fé, a fim de poder apagar todos os traços inflamados do Maligno”. É assim que hoje em dia, ainda podemos “ver os egípcios” mortos jazendo na margem e ver afundando seus carros e cavalos. Pode-se ver até o Faraó em pessoa afundando-se e vemos com uma fé tão grande que “Deus esmaga rapidamente Satã sob nossos pés”.

Aqui termina o epítome da Homilia V de Orígenes destacado para esta apresentação.

O comentário que se pode fazer desta visão da Travessia é que ela sugere uma purificação e uma iniciação pelo “batismo na água e na nuvem”. Assim Orígenes dá um novo sentido ao texto original que era apresentado como uma narrativa histórica ressaltando seu caráter simbólico para o cristianismo nascente.

4. Um epítome da versão da Travessia do Mar Vermelho por Gregório de Nissa (330-395DC)

Gregório de Nissa capadócio, Doutor da Igreja, escreve por volta de 392 DC, já em sua maturidade, *La Vie de Moïse*⁵ com a preocupação de fortificar sua doutrina espiritual. Apoiou-se na Escritura e, sobretudo, nos escritos do Apóstolo Paulo. Sua narrativa da travessia do Mar Vermelho tem um enfoque original:

“Todo o homem que ouve isso compreende este mistério da água, na qual entramos com todo o exército dos inimigos e da qual saímos sozinhos, deixando o exército dos inimigos tragado pelas águas. [122] Quem não vê, com efeito, que o exército dos egípcios, que incluía cavalos, carros, cavaleiros, arqueiros e infantes, são as diversas paixões da alma às quais o homem é subjugado. O que há com efeito de mais parecido a este exército do que os sentimentos de cólera, os movimentos do prazer, de tristeza ou avareza? O insulto é realmente uma pedra arremessada pela funda e a ponta vibrante de um dardo, o fremito da cólera; aos cavalos que puxam os carros por si mesmos, num élan desenfreado podemos compreendê-los como as paixões do gozo; [123] quanto aos três homens que ocupam os carros – os dignitários da história – e que são levados por eles, tu os reconhecerás, já instruído pelo simbolismo da verga e da viga de madeira, como a divisão tripartida da alma: razoável, concupiscente e irascível. [124] Todas essas coisas e todas as que lhe são semelhantes, se precipitam na água atrás do Israelita, que é o objeto de sua perseguição odiosa. Mas a água, em virtude do bastão da fé e da nuvem luminosa, se transforma em princípio vivificante para aqueles que ali buscam um refúgio e um princípio de morte para os seus perseguidores”.

Aqui termina o epítome de Gregório de Nissa escolhido para ilustrar este trabalho.

Note-se que Gregório, cujo pensamento estava muito próximo ao de Orígenes, estava mais preocupado em ressaltar o simbolismo moral do relato. Os cavalos são apresentados como símbolos dos instintos, os três ocupantes dos carros como a estrutura da alma humana, a água como princípio da vida e da morte e toda a narrativa como uma ilustração de como vencer o pecado pela força da fé e da ascese, de acordo com a sua teoria.

⁵ GRÉGOIRE DE NYSSE. *La Vie de Moïse*. Paris: ÉD. DU CERF, 1955.

5. O método lúdico âmbital

Alfonso López Quintás busca como teólogo e filósofo estabelecer as bases de uma vida plena de lucidez intelectual e fecundidade criativa. Para conseguir isso oferece meios para pôr em forma a capacidade humana de pensar bem, de afinar sua sensibilidade para valores mais altos e de levar uma vida verdadeiramente criativa voltada para o diálogo⁶.

Através da síntese da Conferência⁷ proferida na Faculdade de Educação da Universidade São Paulo pode-se entender melhor e acompanhar a profundidade do ideal de López Quintás.

Note-se que a transcrição da Conferência para esta apresentação conservou a linguagem pausada do autor exatamente como foi publicada, e acrescenta apenas pontuais interferências no texto original, para facilitar a sua compreensão.

No início da exposição López Quintás se posiciona do ponto de vista metodológico ao afirmar:

Temos que recorrer não a nossas ideias superficiais, mas sim ao que diz, por exemplo, a pesquisa científica, a pesquisa ética, a pesquisa antropológica, a pesquisa da teoria da criatividade, não é mesmo? Porque, vejam a pesquisa não é própria somente de uma pessoa, ou de outra, de um país ou de outro... Como vocês sabem, hoje há um intercâmbio em todo o mundo, há métodos rigorosos... progride-se... Se vocês veem, por exemplo, o melhor da pesquisa ética atual, se vocês veem como se está estudando em todo o mundo, isso merece respeito porque, claro, são muitas pessoas, grupos sociais... O melhor da pesquisa biológica merece respeito. Eu pergunto: o que diz, por exemplo, a pesquisa biológica mais qualificada na atualidade? Há como que um consenso em todo o mundo para se disser o seguinte: o ser humano – vocês e eu – é um ser de encontro. Vive como pessoa, desenvolve-se, aperfeiçoa-se, criando encontros.

“Antes de aprofundar o conceito de *encontro* López Quintás se propõe expor o conceito de *âmbito*, em alemão, *Raum* e define âmbito como um campo. Um campo de possibilidades abertas para uma troca, na qual o sujeito pode e deve dialogar com as possibilidades até assumi-las como próprias para criar uma obra. Por outro lado essa atitude do sujeito dá a possibilidade para que essa obra *seja* – é um enriquecimento mútuo”.

Temos, então, uma descoberta muito importante que é a das *experiências reversíveis*: são experiências que têm dupla direção. Aqui está o sujeito, aqui está o objeto – este objeto que não é um objeto, mas sim *âmbito*. Então, entre um e outro, estabelece-se uma *relação reversível*.

Por ser o objeto um âmbito na experiência reversível, a relação sujeito/objeto configura-se por duas atuações livres que se complementam o que enriquece muitíssimo as experiências vivenciais. E dão suporte ao encontro com o outro.

⁶ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Inteligência Criativa: descoberta pessoal de valores*. São Paulo: Paulinas, 2004. P.13.

⁷ LÓPEZ QUINTÁS, A. Conferência, em duas partes, para a disciplina *Filosofia da Educação II* da *Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo*. (Tradução de Ana Lúcia Carvalho Fujikura, e edição de L. Jean Lauand). 26-11-99. In www.hottopos.com.br/prov/quint1p.htm acessado em 28-12-2012.

O encontro é um enriquecimento mútuo: você é um âmbito de vida, repleto de possibilidades, projetos etc. Você os oferece a mim e eu os ofereço a você; você tem vontade de compreender-me e eu tenho vontade de compreender você; eu tenho vontade de ir com você, você, comigo; e criamos um campo de jogo comum, criamos um campo de liberdade comum... e isso é o encontro.

Se todo o universo está inter-relacionado, se a relação é o fundamento da vida (vida animal, vida vegetal, o fundamento da vida inanimada), se é assim, como poderia ser diferente quando se trata da vida humana? Ah, mas aí há uma diferença colossal: o homem deve viver a relação, deve viver em relação, mas ele é quem cria essa relação – esse grande privilégio que o animal e o vegetal não têm. Vejam, as flores vivem unidas ecologicamente ao universo; o astro vive, ao percorrer sua órbita, unido a todo o universo – mas não o sabem, nem o desejam.

Para o encontro é preciso criar um espaço de amor. E é nesse espaço de amor onde cresce de verdade a criança, pois há encontro. Âmbito de encontro, é um âmbito de formação; se não há encontro, pode ser um âmbito de informação, mas não de formação. Sentir-se amado, mas também amar é preciso que haja o intercâmbio, e consagrar-se juntos a algo valioso.

Vejam, quando vivemos os frutos do encontro, vemos que não há nada maior na vida, não há maior valor, que o encontro. Vemos que o encontro é a chave... Então, quando descobrimos o valor mais alto, dizemos: isso é tudo para mim na vida. “Não há nada como isso – essa é a minha meta, esse é o meu ideal”.

López Quintás provoca a reflexão de seus ouvintes:

“Isso nos leva pensar mais seriamente e detidamente sobre as questões: Qual é a nossa maneira de pensar? Qual é o ideal que temos na vida? Para onde direcionamos a vida? Qual é a meta?”

“Vejam uma sociedade, uma pessoa, pode viver sem ideal? Sim, mas estará como um barco à deriva, em meio a uma tempestade. Um indivíduo, uma sociedade sem ideal, realmente estão perdidos”.

Nota-se que neste trecho do professor López Quintás está o ponto de inflexão da tensão no diálogo interreligioso:

“O ideal do domínio deve ser substituído pelo ideal da solidariedade: o que importa não é que eu te domine ou que esta nação domine outra, mas, sim, que lhe seja solidária. O ideal da arrogância deve ser substituído pelo ideal da simplicidade. O ideal do ter deve ser substituído pelo ideal do ser. O ideal que consiste em dominar os outros, em ser mais que os outros, deve transformar-se em um ideal de serviço”.

Parece-nos que essa mudança de comprometimento ético, ressaltado pelo professor López Quintás é a base necessária para o diálogo interreligioso.

A argumentação do professor López Quintás prossegue:

“Era justamente isso que nos propunham, por exemplo, Heidegger, quando falava de passar da vida inautêntica à vida autêntica, e também Jaspers ou Marcel, que postulava passar do problema ao mistério: no fundo, todos estão a dizer que se deve mudar o ideal. Pois, como veremos em seguida, tudo depende do ideal: conforme seja o ideal, assim será o seu sistema de valores”.

Ao terminar a conferência, López Quintás disse:

“A Europa criou, durante séculos, uma magnífica cultura do poder; agora, tem a tarefa de criar uma cultura de serviço” – exatamente uma guinada de 180 graus: do poder ao serviço – e acrescentou: “Que nenhum europeu tenha medo da palavra *serviço*, pois este tipo de serviço não avilta, não rebaixa; eleva, dignifica a um e a outro: ao que presta o serviço e ao que aceita esse serviço, colocando-nos em atitude de solidariedade”.

E continuando...

Este é o caminho. Em filosofia, em antropologia, se está agora – e já há muitos anos – ressaltando muito a seguinte ideia: os homens – vocês e eu – não são como uma circunferência, com o centro no “eu”, do qual equidistam todos os pontos, tudo servindo ao eu... Essa é uma ideia egoísta do ser humano. Hoje, tende-se a pensar que o ser humano deve ser representado como uma elipse, possuidora de dois centros: o eu e o tu, que apresentam um dinamismo reversível nos dois sentidos: eu preciso de você e você precisa de mim. Essa ideia – e o pensamento biológico a tem ressaltado muito – é importantíssima: Ebner, Buber, Guardini, Levinas, Nedoncelle e muitos outros autores a tem enfatizado muito...

No meu modo de ver, devemos ter tudo isto bem fundamentado. E fazer ver aos líderes, aos políticos, aos diretores de jornais, aos dirigentes culturais e econômicos – o ser humano, que é – como o afirma a melhor ciência atual – um ser de encontro”.

Aqui termina a Conferência proferida pelo professor Alfonso López Quintás.

O comentário que se pode fazer é que em nossa perspectiva não há dúvida de que todo o pensamento do professor López Quintás aponta para uma teoria válida para embasar o diálogo interreligioso.

Mas ele não fica só na teoria. Ele propõe um método simples e eficiente para encontrar o outro, seja através do diálogo, ou de um texto escrito, ou através de uma vivência conjunta. Este método, descrito e exemplificado abaixo, é bastante simples e intuitivo.

6. Aplicação do método lúdico-âmbital num texto escrito:

Para López Quintás, o método lúdico-âmbital corresponde ao estabelecimento de uma relação empática e objetiva entre o que foi escrito e a nossa realidade concreta, mesmo que entre leitor e autor existam abismos históricos, ideológicos e linguísticos. Pois o leitor pode captar, para além destes abismos, aspectos essenciais da vida humana. Para tanto,

Quintás propõe que *brinquemos* com o texto, no caso, com a narrativa da Travessia, que o vivenciemos como um jogo, que refaçamos as experiências fundamentais ali descritas, ali vivenciadas de modo irreal: *Irreal, mas de modo algum inautêntico*, segundo Gabriel Perissé.

Iniciemos então o jogo. Eis um leitor do século XXI, com sua cultura “ultramoderna” interagindo com o autor do primeiro século, vivendo uma história ocorrida num tempo inespecífico, num contexto histórico não comprovado, longe de seu campo de conhecimento. E, no entanto, esta história ainda o fascina porque ecoa em sua alma um sentimento de coparticipação e sua imaginação responde com imagens que produzem sensações de vida e sua mente produz um diálogo interior.

Estimulado pela forte e dramática linguagem de Filon, sua imaginação alça voo para um local desconhecido. Lembra-se vagamente de um filme que passou talvez no Discovery Channel sobre a travessia do Mar Vermelho... (ou será que era naquele DVD que ficou com a ex-consorte?). Este filme mostrava um deserto inóspito à beira de um mar tranquilo para onde o leitor se transporta. Encontra-se agora no meio de uma multidão de gente sem rosto, oprimida pelo medo e pela angústia diante de sua inescapável aniquilação. Ouve ao longe o ruído indistinto dos inimigos que estão ao seu encalço.

“Mas quem são eles para mim?” Pergunta-se o leitor.

Enclausurado em sua subjetividade *ultramoderna*, começa a percebê-los como aspectos exteriores e interiores de sua própria vida. Os hebreus ganham traços conhecidos, elementos fundamentais de sua existência. Os egípcios, sombras ameaçadoras, meio indistintas, representam seus inimigos, tanto externos quanto internos, que querem escravizá-lo e impedir a sua evolução em direção à meta que estabeleceu, consciente ou inconscientemente, para si: a sua Canaã.

E, pergunta ele, “quem é Moisés, a quem recorrem os hebreus diante do perigo, neste meu contexto?” O leitor, que tem uma aspiração espiritual baseada na *religiosidade peregrina* dos dias de hoje, aceita, de modo confuso, a existência de uma “consciência superior”, que orienta, de alguma forma, a sua própria consciência. Não sabe bem como chamá-la: Nous? Consciência Cósmica? Espírito Santo talvez? Ou, quem, sabe Krishna? Também poderia ser Xangô. Mas certamente Moisés pode bem ser a representação adequada disto tudo.

A partir destas respostas ele começa a vivenciar o drama hebreu, e, ao mesmo tempo, a se conscientizar de sua própria situação existencial: envolto em trevas, cercado pelo deserto sem caminhos, com o mar à frente, sem barcos, para atravessá-lo, sem armas para se defender dos inimigos, destinado a sucumbir perante as adversidades.

Então ele questiona Moisés: “porque é que ele o deixou chegar a este ponto?” E Moisés lhe responde: “É próprio de Deus encontrar uma passagem, lá onde não há nenhuma passagem”.

E então o vento sopra, as águas do mar se abrem e diante dele surge um novo caminho. O vento: o ar, o “pneuma”... O mar, a água, o inconsciente, se abre e revela uma

passagem. Novas ideias brotam em sua mente, um sentimento de alívio surge em seu coração. Ele atravessa esta passagem com os pés firmemente ligados à terra, dirigido pelo fogo do espírito que se manifesta como uma nuvem protetora. E, ao chegar à outra margem, volta-se e vê seus inimigos serem tragados pelas águas. Nem o porta bandeira sobrevive para perpetuar a memória deste evento.

Sente dentro de si os coros dos aspectos masculinos e femininos de sua personalidade cantar em harmonia (num moderno ritmo “*Techno - Psi Trend*”), sente-se em paz, num novo estado de consciência onde a fé e a esperança renascem e sua Canaã torna-se novamente real.

7. A Travessia como Rito de Passagem

Esta passagem de um estado de vertigem angustiante, numa das margens do Mar Vermelho, para um estado de êxtase inebriante na outra margem, pode ser lido como um *rito de passagem*. Este tema é encontrado em diversas culturas e em todas as épocas. O antropólogo Arnold Van Gennep⁸ em sua obra *Os Ritos de Passagem* apresenta importantes estudos a esse respeito. Ele mostra, que este tipo de rito pode se referir a passagens dos mais diversos tipos: uma passagem espacial, como atravessar uma fronteira; uma passagem temporal, como a celebração de um aniversário importante; até passagens de um estado de consciência a outro, como em certas iniciações. Outro antropólogo, Victor W. Turner⁹, no seu texto *O Processo Ritual, Estrutura e Antiestrutura*, retoma a tese de Van Gennep, para mostrar que nestes ritos de passagem, existem sempre três etapas a serem vencidas: a primeira é a de separação, onde o grupo se separa do resto da comunidade. O segundo é o estado de *liminaridade, margem* ou *communitas*, onde diante do desconhecido o grupo se une, desaparecem as distinções individuais e os seus elementos passam a viver um para o outro. Por fim a etapa de agregação, com a nova reinserção dos membros do grupo na sociedade a partir de um novo estado que, dependendo do tipo de rito, pode ser tanto de status social, como temporal, de consciência, além de outros.

Estes três momentos podem ser nitidamente percebidos na história apresentada por Filon. A fuga do Egito, gerando a separação dos hebreus da sociedade egípcia seria um primeiro passo, cujo ponto culminante é a sua tomada de consciência de estar num deserto sem caminhos, separados de tudo e com a perspectiva de separar-se da própria vida. Após a abertura do mar, todos passam no meio de paredes de água, num cenário surreal, como uma única comunidade, não há destaques individuais na narrativa, é justamente o que Turner chama de estado de *Communitas* ou *Margem*: não estão nem numa margem nem na outra, unidos e solidários entre o medo e a esperança. Por fim alcançam o outro

⁸ VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.

⁹ TURNER, Victor W. *O Processo Ritual, Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Editora Vozes, 1974. P.116.

lado e vêm seus inimigos perecer. Voltam então a recriar a estrutura de sua sociedade tradicional, mas agora num outro estado, livres da perseguição e do medo, senhores do seu destino conforme a vontade de seu Deus.

Pode-se admitir, portanto, que a travessia do Mar Vermelho, é como um rito de passagem e que ela representa de forma alegórica um tema arquetípico e, portanto, universal da consciência humana. Se esta hipótese for verdadeira, a história da Travessia do Mar Vermelho, da forma narrada por Filon, poderia ser utilizada como um processo iniciático, onde o leitor numa primeira fase se separa de seu cotidiano; depois vive um tempo de liminaridade, onde limpa sua mente e sua consciência de todos os aspectos não essenciais de sua vida, resgata a sua própria essência, para no final voltar a se reintegrar em sua vida social, num novo estado de Consciência.

8. A aplicação do método ao diálogo religioso

Este processo pode formar uma importante moldura para o diálogo interreligioso. No caso específico, a narrativa pode servir de base, a partir de seus elementos icônicos, como por exemplo, o deserto sem caminhos, o Vento Sul, pacificador e o Vento Norte, agitador, os coros masculino e feminino, a nuvem, a vara de Moisés, o caminho, e outros, para uma vivência comum.

Estes elementos propiciam um campo fértil de significados, objetivos e subjetivos que podem dar novos sentidos ao texto para serem interpretados, conforme a expressão de Gadamer em sua obra *Verdade e Método*: “fundindo o horizonte do texto ao horizonte de cada intérprete”.

9. Considerações Finais

A arte literária está justamente na capacidade de envolver o leitor e fazê-lo vivenciar o tema abordado, emocional e intelectualmente, por mais árido que ele seja. Como se sabe, por qualquer leitor aficionado, uma narrativa forte, produz um engajamento direto, que pode propiciar intuições, reflexões, e vivências indiretas importantes.

No caso específico da literatura religiosa, este engajamento pode ser de grande alcance, pois estimula a reavaliação e o aprofundamento das crenças; o questionamento da própria existência e de seu relacionamento com a comunidade e com outros níveis de realidade.

Tomemos o exemplo da *Religiosidade Peregrina* da atual *cultura ultramoderna*, pois é a expressão de uma busca constante por algo indefinido chamado de *espiritualidade* e que alguns autores chamam de *reencantamento*, como uma resposta à crescente secularização da sociedade.

Na realidade esta espiritualidade já está presente na essência das religiões tradicionais, só que expressa numa linguagem e numa simbologia cuja interpretação é obscura para a maioria contemporânea.

A representação desta espiritualidade tradicional, de uma forma mais adequada aos padrões culturais atuais, pode ser um ponto de inflexão na curva descendente de participação dos fiéis nas religiões tradicionais (vide os dados do recenseamento do IBGE em 2010) e, ao mesmo tempo, uma base comum para promover o diálogo. De outro lado, pode abrir as *portas da percepção* para a espiritualidade atualizada procurada pelos novos *peregrinos do espírito*.

O método lúdico âmbital, conforme aplicado ao texto de Filon no presente trabalho pode ser um dos caminhos para esta tomada de consciência e para auxiliar este diálogo entre as religiões, e principalmente estimular a busca de valores para nossa civilização multicultural e ao mesmo tempo globalizada.

Referências

PHILON d'ALEXANDRIE. *De vita mosis*. Paris: Éd. Du CERF, 1967.

GRÉGOIRE DE NYSSE. *La vie de möise*. Paris: Éd. Du CERF, 1955.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Catholicisme, la fin d'un monde* Paris: Bayard, 2003. (trad. e síntese de Fabio Mendia).

LÓPEZ QUINTÁS, A. *Como formarse em ética através de la literatura – análisis estético de obras literárias*. 2.ed. Madrid: Rialp. 1994.

LÓPEZ QUINTÁS, A. *Inteligência criativa: descoberta pessoal de valores*. São Paulo: Paulinas, 2004.

LÓPEZ QUINTÁS, A. Conferência, em duas partes, para a disciplina *Filosofia da Educação II* da *Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo*. (Tradução de Ana Lúcia Carvalho Fujikura, e edição de L. Jean Lauand). 26-11-99. Disponível em: <www.hottopos.com.br/prov/quint1p.htm>. Acesso em: 28 dez. 2012.

MONTEIRO, Alina Torres. *Os Sentidos Espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004.

ORIGÈNE. *Homélies Sur L'Exode*. Paris: Éd. DU CERF, 1985.

PERRISSÉ, Gabriel. *Filosofia ética literatura*. São Paulo: Ed. Manole, 2003.

SEGUNDO, Juan Luis. *O dogma que liberta; fé, revelação e magistério dogmático*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2000 (rev. trad. e prefácio: AML Soares).

TURNER, Victor W. *O processo ritual, estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974. P.116.

VAN GENNER, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1977.

PAZ, JUSTIÇA E ALTERIDADE: BASES TEOLÓGICAS PARA O DIÁLOGO INTERRELIGIOSO E PARA UMA ESPIRITUALIDADE ECUMÊNICA

*Claudio de Oliveira Ribeiro**

1. Introdução

A diversidade religiosa no Brasil têm gerado novos desafios em diferentes campos do conhecimento, especialmente no das ciências da religião e da teologia. Não obstante ao fortalecimento institucional e popular de propostas religiosas com acentos mais verticalistas, em geral conflitivas, fechadas ao diálogo, marcadas por violência simbólica e de caráter fundamentalista, o campo religioso tem experimentado também formas ecumênicas de diálogo entre grupos religiosos distintos. Diante desse quadro ambíguo surgem diferentes perguntas: como tal realidade, especialmente com as suas contradições, incide no quadro social e político? Como elas interferem no fortalecimento de uma cultura democrática e de práticas afins? Qual o papel de uma espiritualidade ecumênica em um projeto de paz e de aprofundamento da democracia para as futuras gerações? Essas e outras perguntas similares não encontram respostas razoavelmente seguras. Há um longo e denso caminho de reflexão em direção ao amadurecimento delas. Os limites de nossa reflexão no momento não possibilitam equacioná-las. Todavia alguns passos precisam ser dados.

A partir de uma base teórica advinda de renomados autores e autoras do campo teológico nos propomos a apresentar uma síntese de alguns aspectos da espiritualidade decorrente de uma teologia ecumênica das religiões. Indicaremos dois aspectos. O primeiro deles articula o pluralismo religioso, a capacidade de diálogo e os desafios em torno da defesa dos direitos humanos, com a pressuposição que a espiritualidade ecumênica requer visão dialógica e profunda sensibilidade para a valorização da vida e a para a promoção da paz e da justiça, dentro dos valores cristãos do Reino de Deus. O segundo destaca o valor da mística e da alteridade para os processos religiosos e sociais, dentro do quadro de certo fechamento das perspectivas utópicas e doadoras de sentido e de intensificação de propostas religiosas fortemente individualistas e geradoras de violência.

* Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e professor titular de Teologia e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo.

2. Religião, justiça e paz

Um dos temas que tem interpelado a reflexão teológica na primeira década desse milênio é o papel das religiões nos processos de estabelecimento da paz, da justiça e da sustentabilidade da vida. Diversos círculos teológicos e cientistas da religião têm se debruçado no quadro sociorreligioso mundial para compreender os processos de abertura e de diálogo entre grupos de tradições religiosas distintas, em diversas frentes de ação, assim como os processos de enrijecimento das perspectivas religiosas, com o fortalecimento de formas de caráter fundamentalista, com o aguçamento de conflitos e com o reforço de culturas de violência.

Nossas reflexões têm como eixo articulador a preocupação pela paz, pela justiça e pela integridade da criação. Para isso, é de fundamental importância analisar o valor do humano e da ética social para o diálogo interreligioso, as possibilidades de uma unidade aberta, convidativa e integradora no âmbito das religiões, a importância pública das religiões, e o poder do império e o poder do diálogo das religiões. Um dos elementos que articula tais aspectos é o destino da humanidade e do cosmo. Diversos pensadores de renome como Hans Küng e Jürgen Moltmann no campo europeu, têm contribuído para tais reflexões. No campo latino-americano podemos destacar teólogos como Julio de Santa Ana e José Comblin, pois eles aprofundaram a reflexão sobre os desafios pastorais no contexto sociopolítico latino-americano, enfocando a renovação eclesiológica a partir da experiência dos pobres, o ecumenismo, o questionamento às instituições políticas e eclesiais e a crítica aos sistemas econômicos, em especial às suas formas idolátricas.

Para a importância das religiões nos processos de promoção da paz e da justiça devemos pressupor a conhecida tríplice dimensão do ecumenismo: a *unidade cristã*, a partir do reconhecimento do escândalo histórico das divisões e de uma preocupação em construir perspectivas missionárias ecumênicas; a *promoção da vida*, firmada nos ideais utópicos de uma sociedade justa e solidária e na compreensão que eles podem reger a organização da sociedade integrando todos os de 'boa vontade'; e o *diálogo interreligioso*, na busca incessante da superação dos conflitos, da paz e da comunhão universal dos povos.

Sobre a importância pública das religiões e o lugar delas na busca pela paz deve se questionar os pensamentos secularizantes, inclusive teológicos, que marcaram o Século XX, sob a inspiração, sobretudo, de Max Weber, que relegava às religiões uma progressiva diminuição do papel de interferência no cenário social e político. Não obstante as teses que defendem a ideia da força do sistema capitalista como religião (LÖWY, 2000; HINKELAMMERT, 2012), subtraindo dela a importância na organização da vida, em diferentes contextos, as religiões nas últimas décadas se mostraram relevantes nos acontecimentos e processos sociais e estiveram bem relacionadas com os diferentes aspectos da vida. Esse entrelaçamento com as múltiplas dimensões da vida social tem produzido ações de colorações ideológicas distintas, por vezes até mesmo antagônicas, ora reforçando ou gerando formas de violência, ora sendo construtoras da paz e da justiça. O fato é que não se pode negar a importância pública das crenças religiosas (SANTA ANA, 2010).

Diante disso, é de fundamental importância uma análise atenta aos processos religiosos que florescem no mundo todo e como eles se interrelacionam entre si e dentro de cada tradição. Esse conjunto de relacionamentos, favorecido enormemente pelos processos de globalização e de fortalecimentos de instituições internacionais governamentais e não governamentais, forjam relacionamentos positivos entre os povos do mundo. Ao mesmo tempo, há situações nas quais tal aproximação se desvanece, o que gera as possibilidades de reinício dos conflitos.

A compreensão da situação conflitiva das religiões possibilita percebê-las não somente como negativas, uma vez que podem ser portadoras de uma nova sensibilidade sobre a necessidade de se superar os antagonismos e a intolerância. Portanto, não obstante os aspectos negativos das interfaces das religiões com a cultura e com a política, ao gerar formas de violência, um olhar teológico sobre as religiões deve priorizar a abertura dialogal presente na vida, como elemento antropológico. O diálogo aumenta a capacidade humana de autorrealização e de realização do outro. Ele é um reconhecimento de que o outro me permite uma transição para uma nova posição. Tal situação estimula e possibilita as práticas do fazer-se humano e ao mesmo tempo cria condições para que os processos teóricos de compreensão da vida sejam mais completos e consistentes. “Quando o diálogo é estabelecido, não só se experimenta uma preocupação teórica (quem dialoga conosco), mas também é manifestado um compromisso prático, que, ademais, exige uma compreensão mútua” (SANTA ANA, 2010, p. 112). Trata-se do *Eu e Tu*, de Martin Buber. É a consciência se descobrindo a si mesma como existência graças ao outro. Essa tem sido e transparece como forte necessidade de ser uma das fontes fundamentais de inspiração dos movimentos ecumênicos.

Nos processos de construção da paz e da justiça as análises globais das relações de dominação são, obviamente, fundamentais. Muitos teólogos e cientistas da religião têm se debruçado sobre as relações Norte-Sul e sobre os interesses econômicos e geopolíticos em torno das relações entre países e o papel das religiões nesses processos. Seguindo a tradição teológica latino-americana, afirmamos que é com as relações de dominação e de exclusão que marcam a atualidade, que caracterizam o domínio de um “novo império”, capitaneado pelos Estados Unidos da América, que condiciona e dirige todas as formas de pensamento, modos de viver e sistemas de valores.

A própria teologia se rende ao império na medida em que camufla em seus postulados os conflitos que marcam o mundo contemporâneo. Gera-se aí uma teologia distante do kerigma evangélico fundado na fé em Jesus Cristo. Uma pergunta fundamental a ser respondida pelos círculos teológicos e eclesiais é se o caminho de evangelização desejado deve ser definido “com as armas do império – repetindo erros do passado – ou pelo diálogo com as religiões do mundo?” (COMBLIN, 2005, p. 10).

Em relação ao tema da missão, reconhecemos que ele se tornou desafiado pela teologia do pluralismo religioso, consequência da descolonização. Sabe-se que alguns grupos cristãos chegam a colocar em dúvida a própria missão ao se perguntarem se ela não

teria como finalidade e como efeito a destruição das outras religiões e das outras culturas. Nesta perspectiva, os processos de evangelização não podem repetir as marcas de orgulho, de agressividade, de conquista e de dominação do cristianismo no passado. Uma nova atitude missionária, distanciada das forças militares, políticas, econômicas e culturais do império, deve dar base para um diálogo com as religiões mundiais. Trata-se de evangelizar sem superioridade de poder. Esse diálogo deve se constituir como referência para todas as questões teológicas.

Nossa pressuposição é que o diálogo advindo do pluralismo religioso está relacionado à questão da pobreza, pois ela é crucial para a fé cristã. Qual é a mensagem do cristianismo em meio a outras religiões? Em que ele se distingue? Se o cristianismo conseguir dar visibilidade à sua questão teológica primordial, prévia a qualquer exposição, que é a situação das pessoas pobres, ele poderá dar uma contribuição significativa para o diálogo interreligioso. Tal perspectiva está relacionada ao dado da revelação. Deus se revelou a Israel, em especial aos profetas, dentro da cultura, conceitos e palavras hebraicas, mas revelou também que eles “não conheceram toda a verdade e cometeram erros. Deus revelou-lhes que também podiam errar. (...) Não podia [Deus] ter feito a mesma coisa com os fundadores das grandes religiões mundiais? Essas são questões para a teologia atual”. (COMBLIN, 2005, p. 33)

Outra pressuposição importante com que trabalhamos é que diante das diversas indagações sobre a vida, em especial os temas que envolvem a paz e a justiça no mundo, são necessários eixos norteadores para que a reflexão teológica possua a abrangência capaz de ser relevante diante dos desafios que a sociedade apresenta na atualidade. Nossa proposição é que a perspectiva ecumênica, uma vez articulada com as dimensões sociais, políticas, econômicas e culturais, dentro dos variados contextos históricos, pode oferecer densidade e amplitude para a reflexão teológica. Os esforços que valorizam a capacidade de diálogo e de sensibilidade ecumênica e aqueles que destacam a importância pública das religiões partem da concepção de que a perspectiva ecumênica, tanto em nível prático quanto em nível teórico-metodológico, requer e possibilita uma compreensão mais apurada da realidade, um aperfeiçoamento de visões dialógicas e o cultivo de maior sensibilidade para a valorização da vida e para a promoção da paz e da justiça.

3. O valor da mística e da alteridade

Como temos indicado em outras oportunidades, os setores acadêmicos têm sido cada vez mais desafiados pelos temas relativos à religião especialmente pelas tensões entre a racionalidade moderna e a emergência das subjetividades que marcaram o desenvolvimento do pensamento desde o final do século XX em diferentes continentes. No campo da teologia e das ciências da religião um olhar mais detido tem sido crescente no tocante aos desafios que as aproximações entre distintas experiências religiosas têm produzido.

Um aspecto que se destaca é o valor da mística e da alteridade para os processos religiosos e sociais, dentro do quadro de recrudescimento nas perspectivas utópicas e

doadoras de sentido e de intensificação de propostas religiosas fortemente individualistas e geradoras de violência. Um segundo aspecto destaca o diálogo ecumênico como afirmação da vida, baseado na tradição da prática de diálogos entre as religiões, onde há implicações concretas no campo da solidariedade, nas experiências de comunhão e de conhecimento mútuo, nos processos de humanização e de busca da paz e da justiça. Um terceiro aspecto trata da importância do Reino de Deus na reflexão teológica, em especial a perspectiva latino-americana, na qual a centralidade dessa categoria teológica tornou-se referência de vivências religiosas, eclesiais e políticas. Vamos à eles!

A explosão mística e religiosa vivenciada no final do século XX e na primeira década do XXI em diferentes continentes e contextos socioculturais revela, entre outros aspectos, um esgarçamento da razão moderna como doadora de sentido para a humanidade. Ao mesmo tempo, a sempre referida falência dos projetos utópicos globais leva, a nosso ver, contingentes expressivos da população a buscarem formas intimistas e privatizadas de expressão religiosa, o que inibe formas de vivência social e religiosa marcadas pela alteridade.

Pressupomos que há contraditória e simultaneamente umnexo entre violência e religião, herdado de longas tradições culturais e religiosas e que ainda marca os tempos atuais e há também elementos dentro das próprias dinâmicas e conceituações religiosas que são geradores da paz. E daí, surgem diferentes desafios e possibilidades. Um dos mais fecundos é o da ‘escuta’; saber ouvir o diferente. Trata-se da “tentativa de nos submeter à verdade onde quer que ela se encontre, aceitando o pluralismo de perspectivas e de nomes, quaisquer que eles sejam e onde quer que pulse o coração da vida. Esta missão é ‘sair’ da violência mimética e redutora da alteridade do outro e entrar numa dinâmica de paz polifacética e plural” (BINGEMER, 2001, p. 288).

A pluralidade religiosa tem sido vivida nas tensões tanto em relação ao processo de secularização como em relação à convivência conflitiva das diferentes religiões. O pressuposto é que a vivência atual, bastante distinta das gerações passadas, é forjada no contexto de cruzamento e interação de ateísmo, descrença e indiferença religiosa, por um lado, e o fortalecimento de várias experiências religiosas, antigas e novas, por outro.

Uma das questões que se apresenta é se a secularização é “inimiga” ou “amiga” da fé. Para respondê-la, podemos lembrar que no próprio contexto da fé judaico-cristã já se encontra uma interface com uma visão “mundana do mundo” onde a experiência religiosa não se impõe como compreensão unívoca, mas dirige-se a uma emancipação do ser humano em relação à religião. Isso se dá de variadas formas como, por exemplo, o valor da dimensão humana e histórica no processo de encarnação, o plano das lutas pela justiça e pelos direitos que, mesmo sendo sagradas, são travadas na secularidade, a importância da criação que, embora tenha uma interpretação religiosa, pois é de Deus, possui a sua realidade terrena, imanente. Trata-se, portanto, de uma interpretação positiva dos processos de secularização que vê a emancipação humana, não como o “crepúsculo de Deus”, mas como reforço ao que já está engendrado na revelação bíblica (BINGEMER, 2001).

Na mesma direção, perguntaríamos se a emancipação humana significaria o crepúsculo de Deus, o que nos levaria à uma face negativa que o contexto de modernidade e secularização produziu, uma vez que esses contextos “embora pretendam emancipar-se de toda e qualquer divindade imposta e/ou institucionalizada, criam os seus próprios deuses, diante dos quais é obrigatório curvar-se e a cujas leis se deve obedecer. Alguns desses novos deuses constituem verdadeiras idolatrias que interpelam profundamente a fé trinitária” (BINGEMER, 2002, p. 303). Residem aí a “vendabilidade” de todas as coisas, que é o deus mercado, o culto à personalidade, o progresso visto como primazia em relação ao humano, o utilitarismo nas relações humanas, e o poder e o prazer desprovidos de alteridade e de sentido. Dessa forma, tanto os processos modernos de emancipação humana como as experiências religiosas podem se encontrar na busca de caminhos frente à vulnerabilidade das pessoas e de grupos diante desses novos deuses e ídolos ou também frente à perplexidade que o novo e complexo quadro religioso apresenta. Diante dessas e de outras questões, podemos perceber traços de uma sacralidade para os tempos difusos e confusos em que se vive hoje.

A valorização da pluralidade religiosa, a recuperação do sentido espiritual da gratuidade, a crítica às formas de fixismo, o interesse e inclinação para se repensar categorias filosóficas e teológicas tradicionais, a interface com as ciências e com a espiritualidade, a abertura à sedução gratuita do sagrado como possibilidade amorosa e realizadora, o diálogo com tradições religiosas diferentes formam placas de um caminho que necessita ser reinventado a cada momento.

Na tradição da prática de diálogos entre as religiões, como se sabe, há implicações expressas de partilha de vida, experiência de comunhão e conhecimento mútuo, dentro de um horizonte de humanização, de busca da paz e da justiça e de valorização e afirmação da vida, considerando as exigências concretas que tais dimensões possuem. Ela se dá entre pessoas e grupos que estão enraizados e compromissados com a sua fé específica, mas que ao mesmo tempo estão abertos ao aprendizado da diferença. Para a realização dessa aproximação ecumênica, Faustino Teixeira indica cinco elementos norteadores: a consciência de humildade, a abertura ao valor da alteridade, a fidelidade à própria tradição, a busca comum da verdade e um espírito de compaixão (TEIXEIRA, 2008).

Há várias formas de diálogo interreligioso, mas independentemente delas a prática dialogal requer um espírito de abertura, hospitalidade e cuidado. Entre as formas de diálogo se destacam: a cooperação religiosa em favor da paz, os intercâmbios teológicos, e a partilha da experiência religiosa, especialmente no âmbito da devocionalidade e da oração. Como nos mostra Faustino Teixeira, há também dois pólos de reflexão, ambos por demais desafiadores. O primeiro trata do lugar do diálogo entre as religiões no processo de globalização, considerando tanto os efeitos positivos como as facilidades de comunicação, uma nova consciência global e planetária e o pluralismo como os negativos como o aguçamento dos fundamentalismos nas várias religiões. Tal contradição reside especialmente na recusa do engajamento comunicativo, por um lado, e pela abertura dialogal, por outro. A primeira opção reforça os tradicionalismos exacerbados em reação às novas

sensibilidades e circunstâncias da comunicação dialógica e global, o que gera as mais distintas formas de fundamentalismos. A segunda opção, a do diálogo, se impõe como desafio criativo e significativo para o futuro do mundo. O segundo pólo diz respeito à espiritualidade e como ela se vincula intimamente à prática do diálogo interreligioso.

Tal visão não está dissociada do elemento que na tradição teológica e pastoral latino-americana está sobremodo ressaltado que é a centralidade da categoria teológica do Reino de Deus. Ele tornou-se ponto fundante das vivências espirituais de diferentes grupos eclesiais e políticos. Dentro desse quadro uma nova consciência ecumênica surge e está se difundindo inesperadamente pela humanidade. Trata-se de uma nova experiência espiritual.

Dentre os aspectos da teologia cristã favoráveis à uma teologia pluralista das religiões podemos lembrar a visão jesuânica que destaca as dimensões teo-reinocêntrica e teoprática, como nos mostra José Maria Vigil (VIGIL, 2006). Elas relativizam as práticas cúlticas uma vez que a práxis do amor e da justiça, para Jesus, está acima até mesmo do culto e das práticas religiosas e relativizam também a perspectiva eclesiocêntrica. “Jesus não somente não foi eclesiocêntrico, como tampouco foi eclesiástico; nunca pensou em fundar uma igreja, e até se pode dizer que, de algum modo, sua mensagem central implicava na superação daquilo que é uma religião ou Igreja institucional”. (VIGIL, 2006, p. 139). Para Jesus, o mais importante, o ‘último’ em sentido teológico, é o Reino de Deus, entendido como vontade divina revelada em interação amorosa e salvadora com as pessoas; não um deus “em si”. Não se trata de um conceito, mas, sim, de uma vivência, de um reconhecimento e de opção fundamental do caminho a se seguir na vida. O diálogo ecumênico é visto como parte integrante do Reino de Deus.

Outro aspecto é de caráter mais filosófico, embora expresso de forma simples, e está relacionado ao que se consagrou chamarmos de “regra de ouro”: “não faças aos outros aquilo que não desejas que outros lhe façam”. Trata-se do elemento ético nas religiões e que se encontra presente nos textos sagrados das mais destacadas religiões como o judaísmo, o cristianismo, o islamismo, o budismo, o confucionismo, o hinduísmo, o jainismo, o zoroastrismo. O mesmo ocorre no pensamento filosófico como expresso, por exemplo, no “imperativo categórico” de Kant, o que mostra ser a “regra de ouro” algo universalmente percebido, o que reforça seu caráter de elemento central de revelação divina. Diante disso, há a indagação: “se existe esse consenso humano, simultaneamente filosófico e religioso, tão universal, cabe perguntar: não seria possível e conveniente fazer dessa regra de ouro o fundamento certo do diálogo inter-religioso?”. (VIGIL, 2006, p. 235).

4. Considerações finais

Nossas reflexões giraram em torno do valor do humano e da ética social para o diálogo interreligioso, as possibilidades de uma unidade aberta, convidativa e integradora no âmbito das religiões, a importância pública das religiões, e a relação entre o poder do império e o poder do diálogo das religiões. Com isso, realçam-se as possibilidades de uma

teologia ecumênica das religiões tendo como eixo articulador a preocupação pela paz, pela justiça e pela integridade da criação.

O que está em questão, portanto, é o papel das religiões nos processos de estabelecimento da paz, da justiça e da sustentabilidade da vida. Consideramos, por suposto, que as grandes questões que afetam a humanidade e toda a criação requerem indicações teológicas consistentes e que há processos de abertura e de diálogo entre distintas religiões, em diversas frentes de ação, assim como há processos de enrijecimento das perspectivas religiosas, fortalecimento de práticas e valores fundamentalistas, acirramento de conflitos e reforço de culturas de violência. O quadro religioso vive intensamente essa ambiguidade e as reflexões teológicas precisam considerá-la atentamente.

Destacamos dois aspectos. O primeiro deles foi a necessária articulação entre o pluralismo religioso, a capacidade de diálogo e os desafios em torno da defesa dos direitos humanos, com a pressuposição que a espiritualidade ecumênica requer visão dialógica e profunda sensibilidade para a valorização da vida e a para a promoção da paz e da justiça, dentro dos valores cristãos do Reino de Deus. O segundo destacou o valor da mística e da alteridade para os processos religiosos e sociais, dentro do quadro de certo fechamento das perspectivas utópicas e doadoras de sentido e de intensificação de propostas religiosas fortemente individualistas e geradoras de violência. Nossa visão é que tais valores interferem no fortalecimento de uma cultura democrática e de práticas afins, religiosas ou em geral, e que a busca de uma espiritualidade ecumênica em um projeto de paz e de justiça torna-se um legado teológico de vital importância para as futuras gerações.

Referências

- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. "Fases e interfaces da sacralidade em um mundo secularizado" (pp. 285-332). In: LIMA, Degislano & TRUDEL, Jacques (Orgs). *Teologia em Diálogo*. São Paulo, SP: Paulinas, 2002.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Org). *Violência e Religião: Cristianismo, Islamismo, Judaísmo – três religiões em confronto e diálogo*. São Paulo, SP: Loyola/PUC Rio, 2001.
- COMBLIN, José. *Quais os desafios dos temas teológicos atuais?* São Paulo, SP: Paulus, 2005.
- HINKELAMMERT, Franz. *A Maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. São Paulo, SP: Paulus, 2012.
- LÖWY, Michael. *A Guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis-RJ, Vozes, 2000.
- SANTA ANA, Julio de. "Diálogos inter-religiosos: dificuldades e promessas". In: SOTER (org). *Religiões e Paz Mundial*. São Paulo, SP: Paulinas, 2010, p. 99-117.
- TEIXEIRA, Faustino do Couto & DIAS, Zwinglio Motta. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: a arte do possível*. Aparecida, SP: Santuário, 2008.
- VIGIL, José Maria. *Teologia do Pluralismo Religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo, SP: Paulus, 2006.

PAUL KNITTER E A TEOLOGIA PLURALISTA DA LIBERTAÇÃO

Gabriela Torres da Fonseca*

Resumo: *A diversidade religiosa, desde muito tempo, tem sido tema corrente de debates e discussões em diversas áreas do conhecimento. O encontro com o “outro religioso”, nos dias de hoje, é inevitável e merece a devida atenção. Ao mesmo tempo, o encontro com o “outro sofredor” não pode ser ignorado. A pobreza, a miséria e o sofrimento, não apenas de pessoas, mas também do meio ambiente, estão escancarados. Nesse contexto, Paul Knitter, teólogo norte-americano, foi um dos primeiros a pensar e elaborar uma teologia que abrangesse esses dois encontros que não podem mais ser tratados com indiferença. Na década de 1990, Knitter propôs uma “Teologia das Religiões Liberacionista” (Liberation Theology of Religions), na qual ele converge elementos da Teologia da Libertação, com a qual teve contato durante os anos em que colaborou com o movimento de pacificação de El Salvador, com elementos da Teologia das Religiões. Para Knitter, a Teologia da Libertação e a Teologia das Religiões devem unir-se em uma tentativa de melhor compreender o mundo em que vivemos e, principalmente, para promover o bem-estar humano e ecológico no contexto de sofrimento não apenas de seres humanos, mas também da Terra. O presente trabalho tem como objetivo analisar as obras de Paul Knitter em sua fase intermediária (anos 1990), com foco no livro “One Earth, Many Religions”, publicado em 1995, além de outros escritos da mesma época.*

Palavras-chave: *Pluralismo Religioso. Teologia das Religiões. Teologia da Libertação. Paul Knitter.*

1. Introdução

Na segunda fase¹ dos escritos de Paul Knitter, na qual seu principal livro publicado e analisado no presente artigo é *One Earth, Many Religions*, o autor advoga por uma “Teologia da Libertação das Religiões” (*Liberation Theology of Religions*). Em resumo, Knitter propõe que a Teologia da Libertação e a Teologia das Religiões devem se unir como uma tentativa de compreender melhor o mundo em que vivemos e, mais importante, para promover o bem-estar humano e ecológico, no contexto de sofrimento não apenas das pessoas, mas

* Mestre em Teologia pela Heythrop College, Universidade de Londres. E-mail: gabriela.tfonseca@gmail.com

¹ A primeira fase refere-se aos primeiros escritos de Knitter e à publicação do livro *No other name? - a Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions*, na qual ele defende o modelo teocêntrico para a Teologia das Religiões e desenvolve uma Cristologia Teocêntrica. A terceira e última fase refere-se aos escritos mais recentes de Knitter, em particular o seu livro autobiográfico, *Without Buddha I Could Not Be a Christian*, em que ele apresenta sua forte afinidade com o budismo e resume sua luta pessoal com a fé cristã e o seu encontro com o “outro sofredor” e o “outro religioso”.

também da Terra. (FREDERICKS, 1999, p.128). O principal foco de Knitter, nesse ponto, é o “outro sofredor”, e não o “outro religioso” e a compreensão da realidade última. Ele desenvolve uma teologia que é, ao mesmo tempo, libertadora e pluralista; uma teologia que busca relacionar a fé cristã ao outro religioso, personagem cada vez mais presente na vida cristã moderna, e também ao outro sofredor, homem e Terra, realidade indubitavelmente presente, que não pode mais ser negada por aqueles que possuem fé – qualquer fé.

2. O Soteriocentrismo de Knitter e a luta pelo bem-estar humano e ecológico

Em 1986, apenas alguns anos depois da publicação do livro que ainda é considerado a obra prima de Knitter – *No other name* (KNITTER, 1985) – o autor apresenta uma mudança do Teocentrismo para o Soteriocentrismo. Em um artigo publicado em 1986, *Catholic Theology of Religions at a Crossroads*, Knitter usa, pela primeira vez, o termo “*soteriocentrismo*”, ao apresentar o esqueleto de sua Teologia da Libertação das Religiões (ou Teologia Pluralista da Libertação).

Um ano depois, em seu capítulo do livro coeditado com John Hick, *The Myth of Christian Uniqueness*, Knitter usa o termo “soteriocentrismo” para sugerir que as atitudes cristãs em relação às outras religiões devem se deslocar para uma visão “reinocêntrica” (*Kingdom-centrism*), em termos cristãos, ou “soteriocêntrica”, usando um termo mais universal. Em outras palavras, a base e o objetivo para o diálogo inter-religioso devem ser até que ponto as religiões estão promovendo o bem-estar humano e trazendo libertação para e com os pobres e os marginalizados. O ponto de partida e o terreno comum para o encontro religioso seria a *soteria*. Knitter define *soteria* como o “o mistério indescritível da salvação” (KNITTER, 1987, p.187) e o “bem-estar das pessoas e do planeta que resulta da vivência e da experiência do mistério imanente e transcendente” (KNITTER, 1995, p. 99).

De acordo com Knitter (1987, p.190), o que torna a abordagem soteriocêntrica diferente da Cristocêntrica ou da Teocêntrica é o seu explícito reconhecimento de que, diante o mistério da salvação, nenhum mediador ou sistema simbólico é absoluto. Para Knitter, o que é absoluto é o Reino de Deus e a sua justiça. Uma grande diferença em relação aos primeiros escritos de Knitter é que o seu conceito de salvação não está mais ligado apenas à busca individual pela pureza doutrinária, mas apresenta uma dependência clara em relação a agentes e estruturas sociais (CLARY, 2010, p. 256). Knitter (1990, p.27) sugere que o nosso mundo contemporâneo nos possibilita, não com muita felicidade, a dar precisão a essa busca por algo em comum dentre os diversos objetivos religiosos, que seria o chamado para a libertação em um mundo dolorosamente consciente da opressão. Essa libertação abrange a libertação de desastres ecológicos, sofrimento físico, holocausto e opressão socioeconômica.

Contudo, é em 1995, com a publicação do livro *One Earth, Many Religions*, que a preocupação de Knitter com o bem-estar humano e ecológico e a opção preferencial pelos pobres torna-se mais evidente. O objetivo desse livro é traçar um diálogo autêntico

entre crentes de diferentes religiões que assumirão a responsabilidade global pelo bem-estar humano e ecológico como o contexto e o critério para seus encontros (KNITTER, 1995, p. 136). No início do livro citado, Knitter reconhece a mudança de direção em relação ao livro *No other name?*, de uma abordagem “não normativa e teocêntrica” para uma visão do diálogo “multi-normativa e soteriocêntrica”. O seu argumento para tal mudança é a responsabilidade global pelo bem-estar humano e ecológico como terreno comum (KNITTER, 1995, p. 17). O ponto de partida para esse diálogo deve ser a práxis libertadora, em que há uma identificação e um aprendizado com o pobre. De acordo com Knitter (1995, p. 17), o modelo soteriocêntrico não rejeita a centralidade de Deus e/ou de Cristo na vida cristã, mas é uma revisão e uma reafirmação dessa posição.

3. Conceitos principais: Modelo Pluralista, Cristologia Soteriocêntrica e Bem-estar humano e ecológico

3.1 Modelo Pluralista

É importante compreender corretamente o que Knitter entende por “modelo pluralista” para evitar estereótipos. De acordo com Knitter (1995, p. 24), o modelo pluralista é aquele que busca promover um verdadeiro diálogo correlacional entre as religiões. Nesse caso, o diálogo deve permitir que todos os lados escutem, sejam desafiados pelos outros e respondam a esses desafios. Consequentemente, será possível abrir-se à possibilidade de que outras comunidades religiosas possuam poder autêntico e espiritual. Além disso, os cristãos devem reconhecer a importância do diálogo inter-religioso, considerando que a diversidade das religiões faz com que ele seja válido, importante e necessário para a comunicação entre as diferentes tradições religiosas (KNITTER, 1995, p. 33).

No modelo pluralista, a afirmação de Knitter em relação à Cristologia não é diferente do que ele havia dito anteriormente: os cristãos ainda podem afirmar e anunciar Jesus como o salvador divino e verdadeiro, mas sem a necessidade de insistir que ele é o único salvador. Teologicamente, os cristãos podem reconhecer outros como filhos e filhas de Deus; pessoalmente, podem comprometer-se inteiramente a Jesus e abrir-se a outros; eclesialmente, os cristãos podem estar prontos para ouvir outras mensagens. Em resumo, “uma Cristologia pluralista não questiona *se* Jesus é único, mas apenas *como*” (KNITTER, 1995, p. 35).

3.2 Cristologia Soteriocêntrica

Nessa fase de seus escritos, Knitter (1990, p. 38) desenvolve uma Cristologia Soteriocêntrica, que enfatiza a mensagem e as ações de Jesus em detrimento de uma definição sobre o que ele era. Knitter afirma que Jesus era soteriocêntrico porque seu principal interesse era o Reino de Deus. Há uma mudança na percepção de Knitter em relação ao Reino: a princípio, ele o relacionou diretamente a Deus (KNITTER, 1985, p. 173). Agora, porém, o Reino, para Knitter, está além de Deus, é a libertação. Nessa cristologia há, da mesma

forma, um privilégio hermenêutico para a imagem de Jesus como um profeta (KNITTER, 1990, p. 39). Além disso, Knitter (1990, p. 41) descreve que as implicações de uma Cristologia Soteriocêntrica para o diálogo inter-religioso seriam a possibilidade de outros profetas e a importância da promoção do Reino de Deus acima das designações de Jesus.

3.3 Bem-estar humano e ecológico

O principal objetivo de Knitter nessa fase é afirmar e defender que todas as religiões devem ser unidas para promover o bem-estar humano e ecológico – a noção de Hans Kung² do *humanum* – como a base para o diálogo religioso. Em outras palavras, aquilo que é verdadeiramente humano, e específico para a dignidade humana e os valores básicos subordinados a ela (KUNG citado por KNITTER, 1995, p. 98). A esse *humanum*, Knitter acrescenta o *cosmicum*, o ecológico, tendo em mente de que não apenas a humanidade está sofrendo, mas também a Terra encontra-se em perigo (KNITTER, 1995, p. 99). Nesse ponto, é possível fazer uma relação com o conceito desenvolvido por Panikkar³, de realidade cosmoteândrica, em que o divino, o humano e o cósmico estão unidos.

Knitter destaca quatro maneiras com que o sofrimento é evidente no mundo:

1. Sofrimento do corpo devido à pobreza;
2. Sofrimento da Terra devido ao abuso de recursos;
3. Sofrimento do espírito devido à vitimização;
4. Sofrimento devido à violência de conflitos armados e/ou militares.

Todos esses sofrimentos demandam uma ética comum, uma ética mundial – uma plataforma moral em que as nações possam formular ações comuns para problemas comuns (KNITTER, 1995, p.68). Em resumo, os seres humanos possuem uma responsabilidade global que não pode ser cumprida separadamente, mas deve constituir-se como um projeto comum, o que é impossível sem alguma forma de acordo comum ou consenso de valores, visões e guias éticos para ações (KNITTER, 1995, p. 70). Nesse contexto, as religiões devem contribuir com suas influências e valores.

O sofrimento é visto por Knitter como o terreno comum para o diálogo inter-religioso devido à sua urgência em nossa experiência. Além disso, o sofrimento apresenta uma universalidade e urgência que faz com que ele seja o espaço mais adequado e necessário para se estabelecer o terreno comum para ao diálogo inter-religioso. Da mesma forma, Knitter afirma que, como consequência da realidade de sofrimento no mundo, deve-

² Conferir Kung, Hans, *Global Responsibility: in search of a new world ethic*. (Nova Iorque: Crossroad, 1991).

³ Conferir Panikkar, Raimundo, *The unknown Christ of Hinduism*. (Maryknoll, Nova Iorque: Orbis, 1981).

se priorizar a responsabilidade, e não a diversidade. Em outras palavras, a diversidade não deve ter a última palavra sobre a responsabilidade: pessoas de diferentes religiões e culturas precisam conversar entre si e dialogar (KNITTER, 1995, p. 89; 74).

Em certo ponto, Knitter se pergunta se essa preocupação com o bem-estar humano e ecológico é efetivamente uma preocupação real para todas as tradições religiosas. Todas desejam priorizar a luta contra a pobreza e os problemas ecológicos e deixar de lado as questões dogmáticas? Knitter sugere que, a partir da fenomenologia religiosa, parece que todas as tradições religiosas, de diversas formas e níveis, possuem a capacidade, se não a necessidade, de promover a *soteria* ou o bem-estar da humanidade e da Terra (KNITTER, 1995, p. 98). Ademais, Knitter afirma que todas as religiões podem assumir a responsabilidade global, considerando que religião relaciona-se com transformar o mundo para melhor. Da mesma forma, para Knitter, a responsabilidade global é uma tarefa ética que todas as pessoas religiosas podem assumir juntas e, também, uma fonte de experiências compartilhadas pela qual os crentes de diversas comunidades podem entender melhor e comunicar de maneira mais eficaz suas histórias e linguagens religiosas (KNITTER, 1995, p. 112). Quando a responsabilidade global torna-se o ponto de partida para o diálogo, “ele começa não com as tradições, mas com o olhar além das tradições para as chamadas do sofrimento humano e planetário que queimam ao nosso redor” (KNITTER, 1995, p. 80).

Knitter (1995, p. 46-47), ao criticar sua própria proposta, chama atenção para o fato de que, até mesmo o modelo soteriocêntrico para o diálogo inter-religioso pode ser explorador ou manipulador. Justiça, salvação e libertação não são termos universais e há sempre o risco de se “ocidentalizar” todo o diálogo. Críticos do modelo soteriocêntrico de Knitter avizam sobre o risco de se usar uma noção universal de justiça baseada apenas da experiência cristã ou em outra que não carregue nenhum significado, sendo maleável ou misturada.

4. Influência da Teologia da Libertação

A influência da Teologia da Libertação (TdL) nos escritos de Knitter permanece evidente nessa segunda fase. Anteriormente, Knitter já havia utilizado conceitos da TdL em suas discussões, como a relação entre ortopraxis e ortodoxia, pra reforçar sua teoria de que a busca pelo bem-estar humano e ecológico - ou a opção preferencial pelos pobres, pelo “outro sofredor” - deve ser o ponto de partida para o diálogo inter-religioso. Ao aplicar a proposta da TdL de que a ortopraxis é mais importante do que a ortodoxia, Knitter (1985, p. 205-206) afirma que o diálogo inter-religioso deve ser um meio de se fazer antes de se conhecer. Para ele, apenas na práxis do diálogo é possível esclarecer a questão teórica, ainda em aberto, sobre a unicidade de Cristo. Além disso, Knitter (1995, p. 103) afirma que, “para se conhecer o Divino, é preciso priorizar a ética e o ‘agir corretamente’”.

Knitter encontra na TdL a atraente e admirável ideia de que não é possível conhecer Jesus de Nazaré se não o seguirmos. O centro da mensagem de Jesus é o Reino de Deus

e o mais importante, ao segui-lo, é colocar o Reino como centro das preocupações e trabalhar para a sua construção. Para Knitter, a TdL “permite, e requer, que os cristãos reconheçam a possibilidade de outros libertadores ou salvadores, outras encarnações, pois o seu método deixa claro que as reivindicações normativas de Jesus não são necessárias, já que o compromisso com a visão do Reino de práxis libertadora e redentora é a única coisa necessária para ser cristão” (KNITTER, 1985, p. 195-196).

Knitter (1995, p. 85) enfatiza o lugar essencial da práxis libertadora e afirma que o conteúdo comum para a práxis compartilhada que está disponível para todas as pessoas religiosas é o sofrimento desnecessário que está devastando a humanidade e o planeta. Além disso, Knitter sugere que o papel hermenêutico que a práxis exerce na TdL deve se repetir no diálogo inter-religioso. Knitter também utiliza a opção preferencial pelos pobres, proposta pela TdL, aplicando-a ao diálogo inter-religioso. Ele afirma que, “se reconhecer a possibilidade de outros salvadores ou mediadores não impede a práxis, então isso é compatível com a identidade e com a tradição cristã” (KNITTER, 1987, p. 196).

O privilégio hermenêutico das vítimas também se torna necessário para prevenir que o diálogo seja cooptado por ideologias e deixe de ser autêntico. De acordo com Knitter (1995, p. 94), ao ouvir as vozes das vítimas, a classe privilegiada pode mudar e começar a ver o mundo de uma forma diferente. Além disso, apenas ao ouvir aqueles que sofrem, teremos um diálogo verdadeiramente representativo do mundo como ele é.

Knitter (1995, p. 116-117) propõe um processo para descrever como o diálogo inter-religioso pode acontecer dentro da luta para superar o sofrimento e para promover o bem-estar das pessoas e do planeta. Em primeiro lugar, diante do desnecessário sofrimento humano e ecológico, precisamos resistir. Em segundo lugar, nos encontramos com a obrigação de agir. Em terceiro lugar, essa sensação de obrigatoriedade nos dá a habilidade necessária para agir e, após a ação, atingimos certo esclarecimento em relação a como a situação pode ser diferente. Por fim, enquanto agimos e encaramos as dificuldades, somos encorajados e ter esperança. Knitter (1995, p. 117) sugere que as pessoas de várias crenças podem compartilhar também suas experiências e linguagens religiosas na práxis concreta da responsabilidade global e da luta pela justiça humana e ecológica que tal responsabilidade exige.

Por fim, para Knitter, a Teologia da Libertação pode ser considerada soteriocêntrica, pois ela se compreende como uma teoria cristã para a construção do Reino de Deus (LIBÂNIO, 2011, p. 4). De fato, a TdL tem como foco a compreensão do Jesus histórico, de seu compromisso com os pobres e oprimidos; contudo, mais do que isso, o centro da proposta da TdL é o Reino de Deus e a salvação - libertação - do sofrimento e da injustiça. Dessa forma, percebe-se a forte influência da Cristologia libertadora na Cristologia soteriocêntrica de Knitter.

5. Conclusão

Podemos perceber, portanto, que Knitter oferece uma proposta, e não uma regra, para o diálogo inter-religioso. Ele é crítico de sua própria teoria e perceber que talvez nem

todas as religiões tenham interesse no bem-estar humano e ecológico. Entretanto, Knitter acredita verdadeiramente que, considerando a realidade atual, é urgente que as religiões priorizem a libertação para acabar com o sofrimento humano.

Na fase analisada nesse artigo, Knitter ainda não possuía dados concretos e experiência sólida com o outro religioso. Alguns anos depois, porém, ao entrar em profundo contato e experiência com o budismo, Knitter acrescenta a sua obra a vivência não apenas do diálogo inter-religioso, mas também da dupla pertença religiosa⁴.

Os escritos de Knitter nos anos 1990 foram o início de um trabalho que vem sendo desenvolvido na América Latina e em outros países pela EATWOT e ASETT, que pode ser observado nos livros publicados por essas associações⁵. É importante, portanto, compreender os processos que levaram os primeiros teólogos a pensar em uma teologia que é, ao mesmo tempo, libertadora e pluralista, e que busca, principalmente, lidar com os encontros mais marcantes e exigentes do mundo atual: com o “outro sofredor” e com o “outro religioso”.

Nota Biográfica: Paul Knitter

O trabalho de Paul Knitter como teólogo está intimamente relacionado com a sua vida pessoal. Paul Knitter nasceu em Chicago, em 1939. Aos 13 anos, entrou para o seminário menor dos Missionários do Verbo Divino, onde ficou por 14 anos. Licenciou-se na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, aonde chegou no ano da abertura do Concílio Vaticano II, em 1962, fato que marcou profundamente seus estudos e a sua visão de Igreja. Foi ordenado em 1966, em Roma, e foi para a Alemanha continuar seus estudos em teologia na Universidade de Marburg. Foi o primeiro católico a receber o Doutorado em Teologia pelo departamento de Teologia Protestante nessa universidade. Estudou seu doutorado em Munique com Karl Rahner. Em 1972, voltou para os EUA para estudar teologia na Catholic Theological Union de Chicago. Deixou o sacerdócio em 1975, casou-se e teve filhos. Continuou ensinando teologia na Xavier University, em Cincinnati, por 30 anos. Trabalhou no movimento de para pacificação de El Salvador (CRISPAZ), onde teve profundo contato com a Teologia da Libertação. É, também, membro do Conselho Inter-religioso para a Paz. Deixou a aposentadoria para lecionar na Union Theological Seminar de Nova Iorque, e aposentou-se definitivamente em junho de 2013.

Referências

CLARY, Erik M. ‘Theology of Religions in flux: on Paul F. Knitter’s Soteriologic Shift Culminating in Mutualism’, *Trinity Journal*, n. 31, p. 243-263, 2010.

⁴ Conferir Knitter, Paul F., *Without Buddha I Could Not Be a Christian*. (Oxford: Oneworld Publications, 2009).

⁵ Conferir Vigil, José Maria et al, *Teologia latino-americana pluralista da libertação*, (São Paulo: Paulinas, 2006); *Teologia pluralista libertadora intercontinental*, (São Paulo: Paulinas, 2008); *Por uma teologia planetária*; (São Paulo: Paulinas, 2011).

FREDERICKS, James L. 'Liberation or Pluralism? Paul Knitter's Next Step', In: FREDERICKS, James L. *Faith among Faiths - Christian Theology and Non-Christian Religions*. New York; Mahwan, N.J.: Paulist Press, 1999, p. 119-138.

KNITTER, Paul F. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions*. Maryknoll: Orbis, 1985.

KNITTER, Paul F. 'Catholic theology of Religions at a Crossroads', *Concilium*, n. 183, v.1 , p. 99-107, 1986

KNITTER, Paul F. 'Toward a Liberation Theology of Religions' In: KNITTER, Paul F.; & HICK, John (ed), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll: Orbis, 1987, pp. 178-202.

KNITTER, Paul F. 'Interreligious Dialogue: What? Why? How?' In: SWIDLER, Leonard et al, *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*, (London: SCM Press), 1990, p. 19-44.

KNITTER, Paul F. *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. Maryknoll: Orbis Book, 1995.

LIBÂNIO, João Batista. '40 Anos da Teologia da Libertação: Ontem e Hoje'. *Convergência*, n. 46, p. 27-42, 2011. Disponível em <<http://www.jbllibanio.com.br/modules/smartsection/item.php?itemid=162>> Acesso em: 10 jul. 2012.

PROTESTANTES E CANDOMBLECISTAS: INTOLERÂNCIA E DIÁLOGO

Aurino José Góis*

Resumo: O aumento, de norte a sul do país, de agressões verbais e efetivas aos adeptos do candomblé e a seu espaço de culto, o terreiro, por parte de alguns segmentos evangélicos, tem chamado a atenção de pesquisadores de várias áreas para o estudo desse fenômeno. A intolerância para com as religiões de matrizes africanas, empreendida por evangélicos radicais, reflete o imaginário social em que essas religiões foram apreendidas no passado e que perpetua até os nossos dias. Desse modo, as relações conflituosas entre ambos remetem para uma compreensão mais ampla e profunda do processo de formação sócio-cultural-religiosa no país, denotando a complexidade da análise do fenômeno e sua transversalidade temática. O texto é parte de uma pesquisa mais ampla, na área da geografia, que mapeou e estudou os espaços sagrados do candomblé e umbanda em Contagem, região metropolitana de Belo Horizonte. Aqui, serão analisados os conflitos entre os dois grupos religiosos a partir dos relatos das lideranças de terreiros entrevistadas naquela pesquisa. O texto classifica e identifica os atores e suas ações intolerantes em relação ao espaço sagrado do candomblé, bem como a teologia subjacente em suas ações, tendo como referência a reflexão do diálogo e pluralismo religioso numa perspectiva multidisciplinar. Ao final, algumas assertivas são postas no intuito de contribuir para a compreensão desse fenômeno e para o avanço da reflexão na compreensão da intolerância em questão.

Palavras-chave: Intolerância. Diálogo. Pluralismo. Igreja. Terreiro.

1. Introdução

Esta comunicação analisa os relatos dos zeladores de santo dos terreiros de candomblé de Contagem, região metropolitana de Belo Horizonte, em relação às agressões sofridas pelos adeptos de igrejas evangélicas da região. Essas agressões não são eventos esporádicos e isolados. O mesmo fato é verificado em quase todas as regiões do país (GUALBERTO, 2011, p.106-132). Por este motivo este fenômeno tem recebido a atenção de pesquisadores de várias áreas.

As ofensivas aos terreiros de candomblé aumentaram nas últimas duas décadas, segundo, Vagner Gonçalves da Silva (2007). Tudo indica que este evento está diretamente

* Doutor em Geografia. Professor do Departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Email: Aurino.puc@gmail.com.

relacionado com o avanço do movimento neopentecostal, marcado, dentre outros aspectos, por um forte apelo a “endemonização” das pessoas por meio de possessões “malígnas”, atribuídas às Entidades cultuadas nos Candomblés. Essa representação do mal, aliado ao apelo à conversão dos infieis, têm motivado os adeptos mais fanáticos para ações mais contundentes, tais como, agressões verbais e invasões do espaço sagrado das Casas de Candomblé. Neste texto, iremos apresentar como esses ataques ocorrem na cidade de Contagem, baseando-se numa pesquisa realizada entre 2009 e 2010 que mapeou os terreiros dessa região (GÓIS, 2011).

2. Terreiro – espaço sagrado intolerado

A intolerância religiosa denunciada pelas Comunidades de Terreiros em todo o país é um fato que preocupa, uma vez que a liberdade de culto é um direito garantido por lei a todo cidadão brasileiro desde a Constituição de 1988 (BRASIL, 2003). O cerceamento da liberdade de culto também foi verificado no mapeamento dos terreiros em Contagem. Essa pesquisa analisou trinta e seis terreiros nessa cidade. Desse total, vinte e dois (61,1%) sacerdotes relataram algum tipo de intolerância por parte da circunvizinhança ao responderem a pergunta do questionário: “você já sofreu algum tipo de discriminação por ser candomblecista?” a seguir analisaremos as respostas obtidas dos entrevistados.

Ao considerarmos os relatos dos entrevistados, verificamos que os acontecimentos sofridos são de vários tipos, desde atos indiretos de discriminação até agressões diretas, tanto ao candomblecista quanto ao seu espaço sagrado. Um exemplo de discriminação indireta pode ser apresentado pelos seguintes depoimentos:

Depoimento 1: A casa não. O zelador sim. Ao fazer compras no mercado central, só porque estava vestido de branco e com uma Conta¹ de Oxumaré no pescoço, as pessoas passavam e faziam o sinal da cruz, outros falavam axé. (Terreiro de Contagem _ Vargem das Flores).

Depoimento 2: Sempre. Ao entrar no ônibus ouvi as pessoas dizer arreda, arreda para ele passar e não encostar-se a ele. (Terreiro de Omolocô. Contagem, região Riacho)

Nos depoimentos acima os dois Zeladores de Santo percebem a discriminação das pessoas em relação a sua crença. Trata-se de uma discriminação religiosa pelo fato de serem discriminados ao serem identificados como candomblecista através de sua indumentária: “vestido de branco”, “Conta de Oxumaré no pescoço.” A partir dessa identificação eles são repudiados simbolicamente com o “sinal da cruz”, gesto típico e popular em nossa sociedade para afastar as coisas ruins. De outro modo, o repúdio ocorre concretamente ao evitar a aproximação ou o contato físico com o religioso “arreda para ele passar”. Embora as pessoas, nestes depoimentos, não tenham se dirigido diretamente ao religioso, este percebeu ou

¹ Conta: Colar feito com miçangas com as cores dos Orixás.

interpretou, tanto no ônibus quanto no mercado, uma mudança de comportamento das pessoas a partir de sua presença no ambiente. No entanto, o religioso atingido pelas mudanças de comportamento das pessoas a sua volta não poderá repreendê-las ou acusá-las, porque não poderá provar que as atitudes assumidas por elas têm a ver com a sua presença no ambiente. Esse é o tipo de agressão que estou classificando de indireta. Esse tipo de agressão acomete o adepto individualmente no momento em que ele é identificado como pertencente ao candomblé pelas pessoas a sua volta. No entanto, esse tipo de agressão, embora comum, apareceu nos depoimentos em menor número em relação às agressões dirigidas diretamente ao espaço sagrado e as pessoas do candomblé.

A agressão direta foi citada pela maioria dos entrevistados. Essa agressão caracteriza-se por dirigir-se diretamente aos adeptos das religiões afros e ao seu espaço sagrado. Nesse sentido, elas são plausíveis, concretas e facilmente identificadas, ao contrário da primeira, como mostra os depoimentos abaixo.

Depoimento 3: Sim. Jogou pedras no telhado durante a cerimônia; o terreiro foi invadido e roubaram os atabaques*. Os crentes, da igreja em frente, jogaram no portão sal grosso com óleo ungido. Ligam instrumentos eletrônicos quando tem festa no terreiro. Chamam a polícia todas às vezes que tocamos. Insultos verbais; orações dirigidas (ao terreiro) para expulsar demônio. (Terreiro de Candomblé. Contagem, região Nacional).

Depoimento 4: Não, mas os vizinhos às vezes não aderem, pois são crentes. Criticam que estamos mexendo com demônio, mas não ligamos. (Terreiro de Umbanda. Contagem, região Nacional).

Enquanto a agressão indireta das pessoas é motivada pela presença do candomblecista entre elas, a agressão direta é motivada pela presença dos Terreiros nas imediações de suas residências. O terreiro é um espaço sagrado intolerado, sobretudo, por sua vizinhança, ou melhor, por um tipo de vizinhança, identificada pelos entrevistados genericamente como “crentes” para se referir aos participantes de igrejas evangélicas de um modo geral.

Esses “crentes”, na crença de que nos terreiros estão “mexendo com demônio”, utilizam-se de vários meios para coibir as cerimônias religiosas nesse espaço. “Ligam instrumentos eletrônicos”, de modo a abafar os cantos e o som dos atabaques do candomblé. “Insultos verbais”, “orações dirigidas (ao terreiro) para expulsar demônio” e o acionamento da polícia, são os tipos mais comuns de ações para impedir os rituais do candomblé nas proximidades de suas casas. Quando estas estratégias não se apresentam eficazes, partem, não raro, para a invasão do espaço e apropriação de seus instrumentos religiosos, como relata o depoimento acima. Essa mesma atitude já ocorreu também em outras regiões do país (GUALBERTO, 2011, p.106-132).

Os atos intolerantes mais comuns verificados na pesquisa foram: invasão do espaço sagrado; pedras no telhado; sal grosso e óleo nas portas e portões; e agressões verbais, simbólicas e gestuais, conforme mostra o depoimento acima (depoimento 3).

Os relatos dos Zeladores entrevistados apontam os vizinhos, a polícia e os “crentes” como os principais atores das violências sofridas. Esses atores aparecem quase sempre relacionados na mesma trama de denúncia, acusação ou ato intolerante.

Depoimento 5: Sim. Uma vez com cinco adolescentes recolhidos, a vizinha denunciou como cárcere privado. A polícia veio e viu que os pais estavam todos juntos. O zelador mostrou as crianças e tudo ocorreu bem. (Terreiro de Candomblé. Contagem, região Nacional).

Depoimento 6: Sim. A polícia já profanou a camarinha duas vezes, por denúncias. A saú-de pública veio várias vezes. E já fomos denunciados também, dizendo esconder ossadas humanas. A polícia revistou três vezes. Denúncia de cárcere privado de menor. (Terreiro de Omolocô. Contagem, região Sede).

Depoimento 7: Sim. Chamaram a polícia, mas ao mostrar a documentação foram embora. Os vizinhos, evangélicos, ficam falando e mexendo quando a gente passa. Cruz de sal na porta. (Terreiro de Candomblé. Contagem, região Nacional)

Os motivos elencados como justificativas para as ações de intolerância para com os candomblecistas e seus espaços sagrados são: “cárcere privado”, “culto demoníaco” e “barulho”, que servem de pretextos para essas ações e se repetem indistintamente de local, região e tempo. Em outubro de 1999, por exemplo, a Igreja Universal do Reino de Deus publicou em seu jornal, Folha Universal, uma foto da Ialorixá Gildásia dos Santos, a mãe Gilda, na matéria “*Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes*”². No Rio de Janeiro, o jornal Folha de São Paulo: em junho de 2006, Caderno Cidades, traz a seguinte manchete: “*Rio, ‘crentes’ brigam com candomblé*”. A manchete relata as constantes agressões dos pentecostais aos adeptos dos cultos afro-brasileiros. O caso mais grave relata a reportagem, foi o de Sônia, uma Iwaô da Tenda Espírita Antônio de Angola, no bairro Irajá, zona norte do Rio. Ela, ao atender um convite para visitar uma Igreja Pentecostal em Duque de Caxias, foi mantida em cárcere privado por dois dias, obrigada a ouvir apelos para que “aceitasse Jesus”. Este último ato está bem próximo daquele narrado, por um dos entrevistados de nossa pesquisa:

Depoimento 8: [...] discriminação na escola por professores evangélicos que deixou as crianças, netos da zeladora de 12, 10, 8 e 12 anos, na sala ouvindo música evangélica sem ir para o recreio.” (Terreiro de Candomblé. Contagem, região Nacional).

Embora os “crentes” apareçam entre os principais agressores dos terreiros, ao menos dois Zeladores apresentaram a igreja católica como igualmente intolerante a sua presença, conforme depoimentos abaixo.

Depoimento 9: Durante a inauguração (1992) o **padre** do bairro fez abaixo assinado para não deixar construir o terreiro. A zeladora chamou o programa ‘Aqui e Agora’. Lutou e resistiu. (Terreiro de Omolocô. Contagem, região Riacho).

² “O Candomblé exige respeito” disponível em <http://pfdc.pgr.mpf.gov.br/clipping/2006/o-candomble-exige-respeito>, acesso em 06/04/2009.

Depoimento 10: Já. Muito preconceito e discriminação dos **evangélicos** e dos **católicos** também. Teve uma época que estávamos com uma barraquinha na festa junina da **igreja**, quando um ministro da **igreja** chamou a polícia exigindo que a polícia tirasse a barraca. E a barraca estava na rua junto com outras. (Terreiro de Umbanda. Contagem, região Petrolândia).

A intolerância por parte do ministro e do padre da igreja católica, citados nos depoimentos acima, parece ser um caso isolado. A pesquisa não revelou nenhum indício de uma ação sistemática de agressões e intolerâncias por parte de membros desse segmento religioso. Apenas dois dos trinta e seis terreiros acusaram ações intolerantes por parte de adeptos dessa instituição.

Também foram relatados casos de relações cordiais entre os zeladores e lideranças religiosas (pastores, padres) da circunvizinhança. Ao ser perguntado se já havia sofrido agressão religiosa, um Zelador respondeu:

Depoimento 11: Nunca. Tem uma igreja evangélica há 15 anos na rua (quatro casas depois) no qual fez um acordo de que no dia em que toca candomblé não tem culto e vice versa. O candomblé esta aqui há 25 anos. (Terreiro de Candomblé. Contagem, região Ressaca).

Um Zelador de outro terreiro, há cinco anos no local, que respondeu também não ter sofrido agressão religiosa, cujo terreiro encontrava-se num quarteirão em que de um lado estava uma igreja evangélica e de outro uma igreja católica, disse manter relações cordiais com as duas igrejas e já, inclusive, recebeu a visita do pastor da igreja evangélica. Comentou também, que procura organizar suas atividades de modo que não coincida com as atividades das igrejas vizinhas e elas, por sua vez, fazem o mesmo.

Estes relatos mostram, de certo modo, que a intolerância religiosa, embora real e preocupante, talvez esteja relacionada a alguns grupos de evangélicos mais fanáticos e não a todos os evangélicos de modo generalizado, mesmo no que diz respeito às denominações religiosas supracitadas: Universal do Reino de Deus, Testemunha de Jeová e Assembléia de Deus. Em nossa pesquisa, doze terreiros (33,3%) afirmaram nunca ter sofrido agressão de qualquer natureza, por causa de sua prática religiosa. Dois outros terreiros, por sua vez, não souberam informar ou não responderam à questão.

Todavia, a maioria dos depoimentos apresenta uma intolerância predominantemente de pessoas relacionadas a igrejas evangélicas. Se observarmos os símbolos utilizados pelos “crentes” e seu apelo á conversão do candomblecista, talvez possamos inquirir a concepção subjacente a seu discurso e assim compreender com mais profundidade as bases que motivam sua intolerância. É o que veremos a seguir.

3. Protestantes e Candomblecistas: embate de cosmovisões

O movimento evangélico pentecostal surge nos Estados Unidos no final do século XIX e início do século XX e se desenvolve no Brasil a partir da década de 1910 com a

fundação das Igrejas Congregação Cristã do Brasil e Assembléia de Deus. A Congregação Cristã foi fundada em 1910, em São Paulo, enquanto a Assembléia de Deus foi fundada em 1911, em Belém do Pará. Atualmente, pouco mais de 42 milhões da população brasileira de declara evangélica, sendo os evangélicos pentecostais o grupo com maior número de seguidores com mais de 25 milhões de fiéis (13,3%), um crescimento de quase 3% se comparado com 2000. (IBGE, 2010).

Concomitantes ao crescimento dos evangélicos nas últimas décadas e de seu poder mediático e político eclodiram atos de intolerância praticados contra as religiões afro-brasileiras, principalmente partindo de neopentecostais, sob o mote de uma batalha espiritual do bem contra o mal. Esta batalha espiritual, segundo Vagner Gonçalves da Silva, teve como precursor o missionário canadense Walter Robert Mclister. De acordo com este autor

Um dos indícios iniciais do acirramento dessa batalha e da escolha das religiões afro-brasileiras como alvo principal pode ser identificado na publicação do livro *Mãe-de-Santo* (1968), do missionário canadense Walter Robert Mclister, fundador da Igreja Pentecostal de Nova Vida no Rio de Janeiro, em 1960 (SILVA, 2007, p. 195).

Esse missionário parece ter sido também, segundo Vagner G. Silva, o primeiro a utilizar a possessão in loco dos fiéis, durante sua pregação evangélica, como peça de enfrentamento dos demônios supostamente presentes nos cultos afros (SILVA, 2007, p. 198). Um dos discípulos mais influente de Mclister foi o fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, Edir Macedo, que inicia o ataque ao candomblé desde as primeiras publicações de sua Igreja. A teologia que justifica seu ataque assenta na idéia de que a causa de grande parte dos males deste mundo pode ser atribuída à presença do demônio, que geralmente é associado aos deuses de outras denominações religiosas (SILVA, 2007, p.10 e 11).

Na visão dos neopentecostais o mundo é uma luta entre o bem e o mal e este mal está bem localizado e explícito, por seus dirigentes, como sendo os terreiros de candomblé. De outra parte, para os adeptos dos cultos afros o mundo é o lugar da diversidade e de direitos onde o mal consiste justamente no desrespeito e na intolerância. Os neopentecostais agem a partir de uma cosmovisão religiosa e os afros religiosos desde uma cosmovisão laica. O que estou chamando aqui de cosmovisão é o lugar hermenêutico ou perspectiva de compreensão do fato _ o ataque aos terreiros de candomblé. Em outras palavras, cosmovisão aqui significa as bases ou pressupostos das ações dos atores implicados no evento.

Na perspectiva laica o mundo é um estado de direitos que garante a diversidade proveniente da pluralidade das experiências históricas. Neste sentido, há lugar para todos os deuses, inclusive para uma visão religiosa de mundo com a diferença de que ela não chega a fundamentar as relações interpessoais e institucionais da sociedade. Essa parece ser a perspectiva em que se fundamentam as ações dos afros religiosos no embate com os neopentecostais.

No entanto, na perspectiva religiosa, no caso aqui, dos neopentecostais, o mundo é um monismo-cindido que precisa ser restabelecido e cujo empreendimento vem a ser mesmo a razão de subsistir das pessoas. Nessa perspectiva, toda tentativa de abertura é vista com desconfiança e pode transparecer em “politeísmo disfarçado”, portanto que precisa ser combatido. Daí a radicalização no discurso como uma forma de se proteger à tentação de se abrir e compreender o diferente. Pois, compreender o “diferente” pode ser uma estratégia do inimigo para “seduzir” o fiel.

Portanto, o que na perspectiva laica pode se constituir como “diálogo religioso”, na perspectiva neopentecostal transluz como fraqueza ou “infidelidade religiosa”. Decorre daí, para eles, a visão do mundo laico como o “mundo de infiéis” e as expressões características deste grupo religioso: “aceite Jesus”, “liberte-se do mal”, “eu era do mundo”, dentre outras. Deriva desta visão, o apelo à conversão que resguarda, enquanto batizado e pertencente a uma igreja, de se contaminar por este mundo e como consequência, o sentimento de não pertença e de combate ao mesmo.

4. Conclusão

Apesar dos estudos sobre o tema da intolerância em relação às religiões afro-brasileiras atribuir o protagonismo dessa intolerância aos neopentecostais, a pesquisa realizada em Contagem aponta que essa atribuição não pode ser generalizada. Embora o discurso dos neopentecostais seja um discurso combativo às “forças do mal” presente no mundo e tenham, geralmente, os terreiros como um lugar em que este “mal” seja cultuado, não verificamos, em nossa pesquisa, um ataque generalizado aos terreiros promovidos por instituições religiosas neopentecostais. Os ataques, de acordo com os depoimentos dos zeladores dos terreiros, parecem indicar ações isoladas de adeptos ou grupos de adeptos mais fervorosos, que pode coincidir como pertencentes a uma mesma igreja. O que a pesquisa mostrou foi que essas agressões ocorrem em terreiros onde a proximidade espacial entre a igreja neopentecostal e o terreiro é menor. Isto é, quanto maior for a proximidade espacial, maior a probabilidade de agressão ao espaço sagrado das religiões afro pelas igrejas neopentecostais de seu entorno. Verificamos também que embora a proximidade entre os espaços sagrados em conflito favoreça as agressões, o que vai, porém determinar o desfecho é a capacidade de diálogo entre as partes envolvidas.

A investida dos “crentes” nos terreiros de candomblés motivados pela “batalha espiritual” do bem contra o mal, parece se constituir de um “novo exclusivismo salvífico” que se estende para além de classe social e se arraiga socialmente através da mídia. Esse contexto é um desafio para se pensar o pluralismo e diálogo religioso em nossa sociedade e talvez imponha a necessidade de rever os seus interlocutores.

Referências

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. 31.ed. São Paulo: Saraiva, 2003.

GOIS, Aurino J. O candomblé e a umbanda na cidade de Contagem, Minas Gerais: espaço e território. 2011. 261 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Tratamento da Informação Espacial.

GUALBERTO, Marcio Alexandre M. **Mapa da Intolerância Religiosa - Violação ao Direito de Culto no Brasil**. Associação Afro-Brasileira Movimento de Amor ao Próximo (Aamap). Disponível em: <[http://www.defensoria.sp.gov.br/dpesp/Repositorio/39/Documentos/Mapa_da_intolerancia_religiosa\[1\].pdf](http://www.defensoria.sp.gov.br/dpesp/Repositorio/39/Documentos/Mapa_da_intolerancia_religiosa[1].pdf)>. Acesso em: 5 jul. 2013.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/indicadores_sociais/comentarios.pdf>. Acesso em: 16 mar. 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2007.

CONGREGAÇÃO DAS FILHAS DO AMOR DIVINO: BREVE ABORDAGEM DA EDUCAÇÃO CATÓLICA COMO UMA FORMA DE DIÁLOGO E PLURALISMO RELIGIOSO ATRAVÉS DO PROCESSO MIGRATÓRIO DA EUROPA/AMÉRICA

Ana Cristina de Lima Moreira*

Resumo: O Centro Educacional Cristo Redentor, localizado em Palmeira dos Índios, no estado de Alagoas, será objeto de estudo desta pesquisa é fruto da educação católica, implantada, no Brasil, pelos Jesuítas, desde o século XVI, a qual foi posteriormente expandida por outras instituições religiosas, a exemplo da Congregação das Filhas do Amor Divino, fundada em Viena, na Áustria, no século XIX, e atualmente atua em dezesseis países. As Filhas do Amor Divino chegaram ao Brasil, em 1920, na região Sul e na década de 40 se instalaram em Palmeira dos Índios/Al. Objetiva-se apresentar o contexto histórico, social, religioso e educacional vivenciado pela referida Congregação através do colégio acima citado ao longo de 70 anos de existência, enfatizando sua influência na educação católica para sociedade, por meio da formação ministrada e, através dela a difusão dos ensinamentos e valores cristãos tendo o diálogo e o pluralismo religioso presente neste contexto. Na metodologia utilizar-se-á entrevistas, análise textuais e de documentos pertencentes ao acervo da Congregação, da Província Nossa Senhora das Neves – sede em Natal (RN) – e do colégio objeto de estudo, bem como autores que enfatizam essa temática.

Palavras-chave: Pluralismo Religioso. Educação. Sociedade. Diálogo. Migração

1. Educação católica: breve processo histórico

A educação católica começou a fazer parte de um dos pilares da formação da sociedade brasileira desde o século XVI, quando do início do povoamento do Brasil marcado pela presença dos índios que constituíam uma civilização diferenciada da europeia, na forma de vestir, nos hábitos alimentares, bem como no conjunto de manifestações religiosas e em uma variedade de dialetos.

O europeu chegou ao Brasil com o intuito de adquirir terras do novo mundo e auferir riquezas e atrelado a esses interesses estava o desejo de contribuir com a expansão

* Mestranda em Ciências da Religião – UNICAP. acmmoreira@hotmail.com

do cristianismo. Para cumprir essa meta, foi necessário trazer da Europa os Jesuítas e outros grupos de religiosos, incumbidos de catequizar os índios, tarefa que, para ser cumprida, requereu a utilização de algumas estratégias, visto que deveriam ser enfrentados vários problemas, dentre os quais a multiplicidade de línguas e dialetos falados pelos índios. A esse respeito Moura (2000, p.23) esclarece:” Embora a missão dos jesuítas fosse principalmente a catequese dos habitantes das novas terras, a obra que realizaram foi muito extensa, assentando as bases de uma nova nação, sobretudo por meio da atividade educativa “.

Com a chegada dos europeus ao Brasil, a Igreja Católica e a educação apresentaram-se como referenciais à estruturação da sociedade brasileira. Como exemplo, apresenta-se, no período de oficialização da nova terra (Brasil), a união entre a Igreja e o Estado que também contribuiu para que a coroa portuguesa detivesse um controle que foi outorgado à Igreja através do regime de padroado; assim, Moura (2000,p.19) afirma” que descoberta do Brasil se fez sob o signo da espada e da cruz”. O trabalho missionário foi posto em prática, tendo como ponto de partida o processo educacional, implantação de escolas e construção de igrejas que começaram a fazer parte do espaço que estava sendo ocupado e transformado.Ao ato de ensinar incluía-se a preparação para a vida como cristão. Em tal perspectiva, o público alvo eram as crianças indígenas. Para essa clientela fundaram as missões e, simultaneamente, foi

implementada a educação para a elite colonial, o que perdurou até o Império, período marcado pela ruptura do sistema, a partir das medidas tomadas por D. João, que também incluíam a estrutura geral do ensino.

1.1. Madre Francisca Lechner fundadora a Congregação das Filhas do Amor Divino: a arte de ensinar na sociedade plural

Francisca como professora, chamou a atenção de muitas pessoas inclusive do Rei, que resolveu por em prática, a ideia de comprar crianças africanas por conta própria para serem ensinadas e instruídas. Foram compradas em torno de 24 meninas negras confiadas a Francisca, para tanto se fez necessário, dedicação exclusiva e ininterrupta além de algumas especificidades como: aprender o idioma delas, ensiná-las um pouco de alemão para que tivessem oportunidade de seguir seus estudos, enfrentar a rudeza das referidas crianças o que mais tarde contribuiu para ganhar a amizade e confiança ao ponto de chamá-la de mamãe. Mas o que mais chamou a atenção é o fato de que elas não adaptaram-se ao frio, e aos poucos foram morrendo. Segundo os poucos relatos ficaram apenas duas, uma optou pela vida religiosa e a outra casou-se, mas não perdeu o contato com Francisca.

Enquanto o Brasil passava por períodos de transições, na Europa a fundadora da Congregação das Filhas do Amor Divino, Madre Francisca Lechner, intensificava seu grande desafio, que era a fundação de casas para abrigar órfãs e desempregadas. Em 1884 o Papa Leão XIII aprovou a Regra da Congregação e a partir daquela data, as religiosas puderam

fazer votos perpétuos. Naquele tempo, a Madre já externava sua preocupação com as escolas e, conseqüentemente, com suas professoras sendo todas freiras; para tanto, elaborou um plano educativo que continha 17 itens, nos quais destacava a importância do exemplo de vida de cada uma, principalmente para as crianças.

Os ensinamentos de Madre Francisca ultrapassaram a barreira do tempo, perpetuando-se até os dias atuais, onde naquela época a Madre deixava explícito o processo de inclusão quando falava as suas orientandas que “Deus não deu dotes iguais a todos;” em virtude disso, lembrava que as professoras passassem a ter cuidado principalmente com os que fossem fracos de intelecto, bem como cautela com os elogios pois esses, também podem ajudar ou prejudicar, a depender da intensidade e veracidade, bem como a importância da formação que a criança iria receber na escola. Sua vida foi regradada de bons ensinamentos e desde a sua infância já se destacava em atividades incompatíveis com a idade com sua idade cronológica.

No entanto, a ênfase da educação recai sobre o processo de inclusão que tem a sociedade como ponto de referência, pois ela é a responsável pela formação e construção do homem. Nesse contexto Berger ressalta:

A sociedade é constituída e mantida por seres humanos em ação. Não possui ser algum, realidade alguma, independente de tal atividade. Seus padrões sempre relativos no tempo e no espaço, não são dados da natureza e de nenhum modo específico podem ser deduzidos da “natureza do homem”. BERGER(1985,p.20)

O tripé, sociedade, educação e religião são vistos como os pilares que sustenta a estrutura social, em todo o momento a religião apresenta-se com poder de direcionar ou mesmo ditar normas, porém é a sociedade que acata e põe em prática, atitude capaz de mudar ou redirecionar os rumos da história. Nesse processo quando se fala em inclusão deve-se perceber a dimensão do termo, não apenas racial, mas social e religioso.

È a partir desse pressuposto que se pode perceber que desde o sonho de Madre Francisca, em fundar a Congregação havia uma porta aberta, porém oculta para o pluralismo religioso, ainda não necessariamente um diálogo. As escolas e/ou institutos que foram inaugurados, ministravam a educação católica, mas, um fato interessante pode ser citado quando da inauguração da escola de Dolnja–Tuzla, que teve como objetivo receber crianças católicas e evitar que as mesmas fossem educadas em escolas de outro credo. Eram 23 crianças bosnianas e seis alemãs, porém as famílias de outros credos confiavam seus filhos às irmãs, isso pode ser traduzido em uma linguagem contemporânea como um pluralismo religioso e ao mesmo tempo mostra o respeito da sociedade ao trabalho que as irmãs desenvolviam. Mas uma das Irmãs de nome Teresina Werner, que para época era audaciosa e de uma visão crítica aguçada, a cada momento fazia análise da situação em que estava passando a Congregação, como não fazia parte da cúpula administrativa não tinha poder de decisão, o que não foi obstáculo para iniciar um trabalho na tentativa de expandir a Congregação para o Brasil. Para tanto, se sentia praticamente só com Deus e os ideais de Madre Francisca.

Não consta nos dados que outras irmãs tivessem a mesma preocupação, continuavam realizando seus trabalhos, mesmo com muita dificuldade no continente europeu. A Congregação contava com 1.100 religiosas distribuídas pela Áustria e a Hungria em 46 casas, realizando um trabalho de educar a juventude, formar domésticas, cuidar de hospitais, asilos de idosos e orfanatos. Até o início do século XX, a Madre Geral Irmã Ignatia não havia deferido a solicitação para o Continente Americano e isso deixava a Irmã Teresina impossibilitada de por em prática seu projeto: migrar para garantir a continuidade.

A princípio, relatava que poderia de expandir para a África, Inglaterra e o continente Americano, mas especificamente nos Estados Unidos e no Brasil. Tarefa nada fácil, pois seria a primeira migração além-mar, para um continente que apresentava vários pré requisitos para que a Congregação fosse edificada. Sabia-se que na Europa era incerto, mesmo com a estrutura que a Congregação já possuía, pois no momento enfrentavam o Liberalismo, o Colonialismo e o Nacionalismo que dificultava o trabalho das religiosas.

Irmã Teresina estava preocupada com as mudanças e lançava a proposta de uma nova missão, desta feita em outro território, mesmo que tivesse que conviver com protestantes, mas naquela época ela já vislumbrava um ecumenismo ou mesmo um pluralismo religioso tônica do século XXI.

2. Implantação da Congregação das Filhas do Amor Divino no Brasil (1920)

A implantação no Brasil apesar de ter ocorrido em 1920, há documentos que comprovam que a missão de vir para o Brasil, é anterior a uma carta de recomendação do Bispo de Cracóvia, que foi emitida em no dia 16 de agosto de 1913. Alguns padres do Rio Grande do Sul, tiveram uma grande participação e foram os responsáveis em fazer os contatos com Dom Hermeto José Pinheiro bispo de Uruguaiana sendo imprescindíveis nesse processo. Mas além da vontade dos padres, de Irmã Teresina Werner ou mesmo de Madre Ludovica, uma das conselheiras que também deu sua contribuição, dependia da autorização da Madre Geral, e esta não era a favor dessa migração, alegando não haver irmãs suficientes para a missão e, portanto, havia a necessidade de uma estrutura adequada para recebê-las, além do idioma (língua portuguesa) que as mesmas não dominavam.

No dia 29 de abril de 1920, Irmã Teresina e suas companheiras partiram para o Brasil, estabelecendo-se na região conhecida como “Reduções”, tendo Nossa Senhora Conquistadora como padroeira da Diocese de Uruguaiana trazida pelos antigos missionários e as irmãs do Amor Divino trouxeram Nossa Senhora do Rosário. Torna-se necessário deixar claro que a respeito da vinda das irmãs para o Brasil, não há nenhuma referência a Portugal e Espanha países responsáveis pelas grandes navegações e expansão do Cristianismo, principalmente no trabalho de catequese a partir do século XVI. Esses fatos contribuiriam para que as Filhas do Amor Divino viessem para o Brasil na certeza de que a Educação predominante no Brasil era a Católica, trazida pelos jesuítas que perdurou

durante 230 anos. As irmãs Teresina Werner, Constantina e duas postulantes desembarcaram em São Paulo e seguiram em direção a Hamburgo-RS, local que mantiveram contato com o Padre Schimmöller pároco desse lugar e um dos responsáveis em solicitar atuação das Filhas do Amor Divino que na ocasião tinham destino para Serro Azul (Cerro Largo) onde ficaram hospedadas no colégio Santa Catarina.

2.1 Os reflexos do processo migratório no contexto sócio, histórico, econômico e educacional brasileiro

O termo migração está presente na História do Brasil, pois só os índios habitavam nosso país e desde a chegada dos portugueses todos que aqui chegavam eram chamados de imigrantes. Vê-se que era um fluxo muito grande de várias civilizações que aqui chegavam com o intuito de explorar ou mesmo povoar, mas o fio condutor era a busca desenfreada por riquezas (ouro, pedras preciosas, terras férteis, madeira dentre outros). Mas, não se pode imaginar esse contexto sem credo religioso, na verdade tudo ou quase tudo era embasado nos princípios da Igreja. Assim, o Brasil foi por muito tempo uma referência nesse processo responsável por mudanças na sociedade, reestruturação das cidades, organização para o processo de ocupação, a aprendizagem de outro idioma, visto que, alguns grupos a exemplo os imigrantes do sul do Brasil de certa forma mantinham sua identidade, através de seus costumes, danças, músicas, alimentação, idioma e credo religioso dando a conotação de pequenas amostras de países europeus em território brasileiro.

As Filhas do Amor Divino foram protagonistas desse fragmento da História da educação católica no Brasil, conforme já fora citado. As irmãs de origem europeia vieram no intuito de fundar Missões e estas atenderia uma necessidade da sociedade que estavam inseridas. A princípio expandiram o trabalho apenas na Europa, mas precisamente na região do Império Austro Húngaro, mas, com início da I Guerra Mundial inicia-se então a luta incansável de Irmã Teresina Werner para fundar outras Casas estando como prioridade Inglaterra e no Continente Americano os Estados Unidos e o Brasil. Apesar do trabalho árduo e incansável de Madre Francisca na época vivida por ela enfrentava outras situações, também difíceis no processo de implantação das casas, mas a ajuda do Império era certa, pois como parceiro da Igreja tinha um papel fundamental nessa questão. Nesse contexto destaca-se o momento histórico o qual o Brasil estava vivendo, desde 1918 quando a partir da visita do então Presidente da República Campos Sales ao Papa Leão XIII, surge uma áurea de bons fluídos para o país nessa temática. Ainda em 1922, dois anos após chegada das Filhas do Amor Divino Segundo AZZI inicia-se um novo período entre a Igreja e o Estado. A esse respeito cita-se:

[...] é um clima de maior diálogo e aproximação entre os dois poderes, sem que isso signifique de forma alguma a abdicação da respectiva autonomia na gestão de seus negócios específicos. Houve um esforço para superar eventuais tensões entre ambas as partes, sendo feita na medida do possível concessões recíproca. (AZZI, 2008, p.219).

No entanto a chegada das irmãs ao Brasil pode-se dizer em metáfora que foi tortuosa. Era o sonho de Irmã Teresina Werner trazer a Congregação, mas os obstáculos foram inúmeros desde a aceitação da Madre a chegada ao país. Após a estadia no Rio Grande do Sul, e alguns entraves enfrentados a irmãs se deslocaram para o Nordeste do Brasil onde fundaram várias casas destinadas a educação. Na sede do Nordeste a Província do Norte, instalaram suas escolas em várias localidades como: Caicó, Assu, Areia Branca, Patos na Paraíba, Natal (atual sede), Taguatinga em Brasília e Palmeira dos Índios em Alagoas o Centro Educacional Cristo Redentor objeto de estudo dessa pesquisa.

2.2 Centro Educacional Cristo Redentor

O Centro Educacional Cristo Redentor, localizado à Avenida Deputado Medeiros Neto, 51, no Bairro São Cristóvão, há 70 anos foi implantado em Palmeira dos Índios - AL. Pertence à Congregação das Filhas do Amor Divino, fundada em 21 de novembro de 1868, na Áustria, por Madre Francisca Lechner e está presente em 16 países, a exemplo do Brasil, Estados Unidos, Áustria, Romênia, Itália, Polônia, Bósnia, República Tcheca, Hungria e Angola, entre outros.

Em 1944, o então pároco de Palmeira dos Índios, Monsenhor Francisco de Macedo estava com a incumbência de instalar na cidade uma Escola Normal para moças. O Monsenhor Macedo já conhecia o trabalho das religiosas Filhas do Amor Divino que, na mesma década, tinham fundado o Colégio Cristo Rei, em Patos, na Paraíba. No aspecto religioso a cidade de Palmeira dos Índios pertencia à Diocese de Penedo e, em virtude dessa dependência, a solicitação para a implantação da escola foi feita ao então Bispo daquela circunscrição eclesiástica, Dom Fernando Gomes, que acatou o pedido. Na verdade a sociedade não queria apenas uma escola para as jovens, o que realmente era estava em pauta era que a referida escola fosse católica. Para legitimar esse fato destaca-se Berger:

Pode-se dizer, portanto, que a religião desempenhou uma ponte estratégica no empreendimento humano da construção do mundo. A religião representa o ponto máximo da auto exteriorização do homem pela infusão, dos seus próprios sentidos sobre a realidade. BERGER(1985,p.41)

Portanto, tal contexto justificava a necessidade da implantação de uma escola para moças junto à Madre Provincial Irmã Cristina Wlastinik. Assim, em meio a um período conturbado em todo o mundo que enfrentava a Segunda Guerra Mundial, a cidade de Palmeira dos Índios recebeu, em 20 de fevereiro de 1944, a visita da referida Madre, acompanhada por outras religiosas. No dia 27 na presença de várias pessoas, dentre as quais o Monsenhor Xavier de Macedo, o Padre Luis Cirilo (capelão da comunidade) e o professor Pedro Teixeira, responsável pela saudação e na mesma ocasião foi oficializado o início dos serviços educacionais daquela escola.

A partir da oficialização na nova escola, pessoas voluntárias da sociedade se empenharam dividindo-se em comissões para a organização do prédio da diocese onde iria

funcionar o Educandário Cristo Redentor, também chamado de Escola Normal, que teve como um dos colaboradores o então prefeito da cidade, José Pinto de Barros. Em 1º de março do mesmo ano iniciaram-se as aulas dos cursos Primário e Normal. Naquele período finalizava a Guerra e toda sociedade precisava se preparar para uma nova situação, assim também a sociedade católica se reuniu e fundou a (AEC) Associação das Escolas Católicas no Brasil.

A AEC é criada no (Rio de Janeiro, 1945) para reunir pessoas, em defesa da escola católica e aumentar a força das instituições escolares em vista da promoção da educação, à luz dos valores evangélicos que caracterizam um tipo de sociedade e um tipo de homem. LIMA (1995, p.48)

Em 1946, vivia-se o pós-guerra, período marcado pela Guerra Fria, quando a educação passou a ser considerada um direito de todos, inspirada nos princípios da liberdade e nos ideais de solidariedade humana, bem como era posta como livre à iniciativa privada. As famílias das classes média e alta assumiram a responsabilidade pela educação de seus filhos, conduzindo-os para as melhores escolas, dentre as quais se incluíam as escolas católicas, uma vez que nos anos 1930 a Igreja Católica que tentara assumir o controle da educação pública do país, limitou-se a administrar apenas as suas escolas. Não foi diferente em Palmeira dos Índios, onde as famílias de classe média e alta contribuíram para a implantação do Educandário Cristo Redentor com o propósito de que suas filhas tivessem uma educação de qualidade.

Em fevereiro de 1948, aconteceram os exames para o curso Ginásial tendo prestado exame 25 alunas para a primeira turma. Na mesma ocasião a Madre Ângela foi a Maceió, acompanhada da secretária Irmã Júlia, para tratar da equiparação do Curso Ginásial, tendo sido necessária a sua permanência por mais alguns dias na capital alagoana para providenciar, de forma urgente, a planta do Educandário que deveria ser enviada para o Rio de Janeiro e ser oficializado como Ginásio, o que ocorreu através da Portaria nº. 206, de 12 de abril de 1948, que concedeu o reconhecimento ao Ginásio Cristo Redentor.

Na década de 1950 aconteceram dois grandes acontecimentos: foi criada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e Juscelino Kubitschek eleito Presidente do país, não se comprometeu com o ensino básico tão importante para o país. Em 17 de maio de 1952, o Ginásio recebeu a visita de uma Comissão de fiscais que veio inspecionar o estabelecimento de ensino com o propósito de conceder a inspeção definitiva segundo ata assinada em 26 de agosto de 1952, por Madre Maria Imaculada Widder. Em março de 1953 foi inaugurado o Jardim de Infância sob a direção de Ir. Antonia, que passou a funcionar em uma casa anexa ao Colégio e pertencente à paróquia. Em 1955, em 13 de setembro, foi realizada a benção da pedra fundamental do novo prédio do Ginásio Cristo Redentor, por Frei Felício da Cunha Vasconcelos - OFM e Monsenhor Francisco Xavier de Macedo, também estavam presentes no evento, a Madre Superiora da comunidade religiosa do Amor Divino, com outras freiras, alunas e autoridades da cidade.

Em 1960, as religiosas que viviam em países comunistas estavam sendo perseguido, fato que era comunicado às comunidades religiosas instaladas no Brasil. No mesmo período, a Irmã Superiora solicitou a oficialização do curso Pedagógico, no já então chamado Ginásio Cristo Redentor. Nesse mesmo período (1961) foi promulgada a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDBN 4.024/61 – que enfatizava as reivindicações da Igreja Católica.

Os anos 70 foram marcados por uma série de fatos, dentre eles registra-se através da Portaria nº 283, de 27 de abril de 1970 da Inspetora da Seccional de Maceió e da Diretoria do Departamento de Ensino Fundamental que, de acordo com o Parecer do Setor de Prédios e Aparelhamento Escolar, resolveu conceder o reconhecimento definitivo do Curso Secundário, 1º ciclo (Curso Ginasial), do Colégio Cristo Redentor, em 02 de julho do mesmo ano. Em 1971 deu-se a promulgação da nova Lei de Diretrizes e Bases – LDB 5692/71. Outro fato marcante foi a fundação da Escola Dom Bosco, dentro das instalações do Colégio Cristo Redentor, para alunos com idade entre 07 e 14 anos, de classe baixa, cujo objetivo, além de ministrar aulas. Em 1973, a escola passou a ser chamado oficialmente de Centro Educacional Cristo Redentor.

Na década seguinte (1980), considerada perdida para a Geografia Econômica, já como Centro Educacional Cristo Redentor, foi feita opção pela intensificação dos esportes, quando

foi iniciada a construção do Ginásio de Esportes graças às campanhas e ajudas de particulares; destacou-se, também, a abertura da Feira de Ciências que foi o primeiro passo para incluir ciência, cultura, religião e tecnologia em suas dependências, através de um projeto interdisciplinar apresentado pelos alunos dos Ensinos Fundamental e Médio.

Nos anos 1990 foi promulgada outra Lei de Diretrizes e Bases, (LDB 9394/96), que apresentou um novo referencial para a educação de base, principalmente a flexibilidade. Durante toda sua trajetória vem tentando acompanhar a evolução tecnológica, não ficando alheio aos fatos sociais e históricos para, assim, cumprir a sua missão que é a de promover a humanização através da valorização do conhecimento, formando cidadãos coerentes com a sua origem divina e seus ideais cristãos.

3. O pluralismo religioso e a perspectiva de um diálogo

O pluralismo religioso não é novo no campo teológico, na verdade o que ocorreu durante todos esses anos foi a omissão desse fato. A Congregação das Filhas do Amor Divino sempre se deparou com essa situação, visto que, em momento algum se percebe algum fato que faça referencia a exclusão das domésticas ou dos filhos das mesmas, caso não fossem católicos. A tônica da missão da Madre Francisca (fundadora) era tão somente o amor incondicional aos pobres e as crianças principalmente aos órfãos. Assim também, aconteceu no Brasil desde 1920, quando Irmã Teresina Wenner já tinha consciência, de que um dos desafios poderia ser convivência com os protestantes, ela mesma disse que

isso não iria fazê-la desistir do seu ideal. A esse respeito, vê-se que elas tinham convicção que esse campo religioso não era singular e sim plural. Mas, o que foi feito para superar esse problema? Tudo iria depender das concepções de cada uma, falar em inclusão vai muito mais além do que a pigmentação da pele.

Tudo leva a crer, que o ponto referencial está mesmo no credo religioso como um dos pilares da sociedade. Além da convivência em sociedade com outros credos, observa-se que esse processo apesar de ser lento evoluiu. Nesse sentido, a escola (Cristo Redentor) objeto de estudo, não tinha professores protestantes/evangélicos. Atualmente o quadro de professores é composto por católicos, evangélicos de várias igrejas que já participam de atividades na capela do colégio, cantando, dançando e participam de encenações bíblicas. Há também, uma diversidade de credo entre as famílias contribuindo para uma reestruturação das aulas de religião, mesmo mantendo em sua maioria as religiosas para essa disciplina, que é obrigatória no colégio, a linguagem foi mudada ou melhor adaptada à realidade, porém mantendo sua identidade.

4. Conclusão

Pretende-se desenvolver essa pesquisa de cunho social, religioso, histórico e educacional, como uma forma de contribuição do estudo do pluralismo religioso para a História da Educação Católica no Brasil. Após a vinda dos jesuítas, outros imigrantes de entidades religiosas chegaram com os mesmos ideais de implantar a educação católica em território brasileiro, envolvendo o processo migratório, a educação e a Igreja como responsáveis pelo pluralismo religioso a ser evidenciado. Como palavras chave de todo esse contexto, pode-se destacar os dialetos da civilização indígena, a língua portuguesa e a educação escolar como parceiras para difusão do Cristianismo, da riqueza cultural, da variedade de cores (pigmentação da pele), sendo embasada no Cristianismo em uma sociedade politeísta (índios), de religião afro e milhões de evangélicos dentre outras. Para tanto, o ponto de partida está no trabalho realizado pelos religiosos e religiosas que aqui chegaram responsáveis pela catequização e instrução daquelas pessoas, sendo destacado o trabalho das Irmãs da Congregação das Filhas do Amor Divino, desde 1868 na Europa, quando abriram espaço para os pobres principalmente empregadas domésticas e órfãos, sem preocupação do credo religioso e que ao longo do tempo foram abrindo espaço para pessoas de outras religiões em suas escolas e no Brasil a partir de 1920. Se ainda não há o diálogo desejado, é fato a existência do pluralismo religioso, como ponto de partida da educação católica implantada pelos imigrantes.

Referências

ALMEIDA, Madre M. Auxiliadora Nóbrega de. **Livro das Crônicas do Colégio Cristo Redentor –** Palmeira dos Índios – Alagoas. 2º volume (1966 a 2007). Manuscrito.

AZZI, Riolando. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. Tomo II/3-2 – Terceira época – 1930-1964. Petrópolis: Vozes, 2008.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.

CONGREGAÇÃO das Filhas do Amor Divino. **Projeto Político-pedagógico – PPP**. Documento norteador geral das Filhas do Amor Divino. Emaús, 2008. (Impresso em gráfica)

CONGREGAÇÃO das Filhas do Amor Divino. **Político Político-pedagógico – PPP**. Centro Educacional Cristo Redentor. Palmeira dos Índios, 2008. (Impresso em gráfica)

DUTRA, Cláudio E. G. **Guia de referências da LDB/96**. 2. ed. São Paulo: Avercamp, 2007.

FIGUEIRA, Eulálio; JUNQUEIRA, Sérgio (Orgs.). **Teologia e educação: educar para a caridade e a solidariedade**. São Paulo: Paulinas, 2012.

HENDGES, Nicolina; HETZEL, Maria Therezia. **Madre Francisca Lechner: Mulher Fundadora**. Santa Maria: Gráfica Ed. Pallotti, 2008.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro (1550-1800)**. Petrópolis: Vozes, 1991.

LIBÂNIO, João Batista. **Educação católica: atuais tendências**. São Paulo: Loyola, 1983.

LIMA, Severina Alves (Coord.). **Caminhos novos na educação**. São Paulo: FTD, 1995.

MOURA, Laércio Dias de. **A educação católica no Brasil: presente, passado e futuro**. São Paulo: Loyola, 2000.

OLIVEIRA, Vilma Lúcia de. **A obra de Ir. Teresina Werner para instaurar a Congregação das Filhas do Amor Divino no Brasil: análise crítico-histórica**. Pontifícia Universidade Gregoriana. Faculdade de História Eclesiástica. Roma, 1999

WLASTINIK, Cristina. **Livro de Tombo do Educandário Cristo Redentor**. Palmeira dos Índios, 1944 a abril de 1995. (Manuscrito)

FT 8: JUVENTUDE E RELIGIÃO: FÉ, SÍMBOLOS E NARRATIVAS NUMA SOCIEDADE PLURAL

Coordenadores: Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira – UFJE, MG;
Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior – UEPA, PA

Ementa: Os desafios interpretativos colocados pela crescente pluralidade de crenças, comportamentos, uso de símbolos e linguagens convidam a novas formas de abordagens que indiquem alternativas compreensivas do fenômeno religioso entre a juventude. Dessa forma, é fundamental investigar as narrativas, as vivências da fé, os símbolos ligados aos jovens e que se encontram dispersos em variados ambientes, sejam eles virtuais (redes sociais), urbanos, rurais, estéticos, políticos, lúdicos e outros. Essa presença da juventude e suas articulações com o religioso impactam tanto o espaço público, quanto o campo e o mercado religioso.

Abrindo-se para contribuições das mais variadas linhagens epistemológicas, bem como para a pluralidade de estudos empíricos e/ou teóricos das mais variadas religiosidades vividas no Brasil contemporâneo, este Fórum pretende ser um espaço de debates e reflexões afinadas com a temática da mobilidade religiosa e novas linguagens. Dentre as questões que ele pretende acolher destacam-se: a quais as narrativas, símbolos e vivências de fé a juventude brasileira recorre? Em que espaços essas narrativas, símbolos e crenças se manifestam? Como a juventude, em suas diversas manifestações religiosas, se posiciona diante dos desafios ambientais, políticos, econômicos e educacionais de uma sociedade moderna plural? A partir dessas questões, acolhem-se estudos e pesquisas que contribuam para uma maior compreensão dos fenômenos em questão.

NARRATIVAS CARNAVALESCAS: NO LIMIAR DA IMAGEM VISUAL E DA REPRESENTATIVIDADE SIMBÓLICA

Soraya Cristina Dias Ferreira*

Resumo: *O carnaval pode ser considerado como um grande palco, onde as riquezas das expressões simbólicas se mesclam entre o profano e o sagrado. Atualmente a idiossincrasia das atualizações do humano demonstra que imagens profanas assumem um novo sentido narrativo, e nele se constata que o discurso reflete ambivalências subjetivas diante de um símbolo que já foi compreendido, em tempos primitivos, como ameaçador e profanador. Talvez porque o símbolo em si está camuflado e/ou perdido entre o mundo das imagens visuais vinculadas na mídia, como oferta de decomposição à linguagem simbólica dos tempos antigos. É pensando nesta articulação, que esta pesquisa procura averiguar o imaginário de jovens participantes de um bloco de carnaval o qual utiliza de um símbolo considerado profano para o âmbito religioso, tendo como intencionalidade buscar compreender o grau de consciência e interioridade sobre o que externalizado, alegoricamente pela mídia carnavalesca, pode a ele permanecer com sua representatividade simbólica oculta ou sem importância.*

Palavras chave: *Mídia. Imagem. Símbolo. Profano. Sagrado.*

Introdução

O humano como ser de linguagem plural busca através das representações simbólicas expressar o seu vivido. Sua imaginação cumpre então uma função simbolizante, onde se constata que, desde os tempos primitivos, rabiscos ganham significados externos devido a um experienciar interno que tenta gerar símbolos sobre o que de oculto acontece nos recônditos da alma humana. Nesta dinâmica, ficam explícitos expressões que decodificam uma infinita luta entre o que já foi decomposto através de uma série de experiências e representações humanas, como algo dual, ou seja, como dois princípios antagônicos: o Bem e o Mal.

Conceitos sobre os quais a Teologia, a Filosofia, a Psicologia, a Sociologia e outras ciências humanas se debruçam para amplificar seu entendimento e que, se analisadas sobre a ótica dos diversos comportamentos já gerados pela espécie humana em sua historicidade; remete-nos a sempre repensar os caminhos de escolha percorridos, em prol de reconhecimentos coletivos que envolvem grupos de pertença. Neles, o homem como

* Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. E-mail: sorayacdferreira@gmail.com

ser de instintos, desejos e liberdade encontra seu *locus* para, assim, dar asas à sua imaginação e idealizações; concretizando então suas ações comportamentais, seu modo de existir.

Entretanto, constata-se que neste elo de interpretações associativas sobre as expressões emitidas pelos signos/imagens/desenhos que não ultrapassam o nível da significação, e pelos símbolos que transcendem o significado porque evocam novas ressignificações, o homem que prioriza as imagens estéticas pode estar acentuando o risco de se afastar dos ensinamentos apontados desde a Antiguidade Grega, pela máxima de Delfos, que convida o humano a adentrar na essência do: “conhece-te a ti mesmo”. Caminho que evoca um mergulho no sentido das coisas em si, que no mundo moderno está sendo suprimido por seduções externas, ofertadas pelo que a mídia audiovisual vem priorizando em defesa do modelo imposto pelo sistema capitalista, onde o consumismo em massa é o motor girador dos eventos humanos. Portanto, “a imagem se transforma em instrumento a serviço da fuga de si mesmo e da imersão no mundo dos produtos e das marcas, da simulação e da guerra comercial dos objetos.” (MARDONES, 2006, p.23).

Através desta mediação modernista se observa que as variantes interpretativas culturais/associativas sobre as expressões emitidas pelos signos - que cumpre em si sentidos de representação - e pelos símbolos que tem poder de invocar novas hermenêuticas, estão em conflito ou se perdendo. Como se algumas imagens arquetípicas¹ manifestas no inconsciente coletivo² fossem algo independente de seus elos mais profundos, ou seja, da força já exercida na dinâmica psíquica que continua sofrendo influências de três instâncias interativas: a consciência, o inconsciente pessoal e coletivo. Neste contexto, podemos subentender que: “Quanto mais nos aproximamos da origem de uma *représentation collective* - usando a expressão da Igreja - de um dogma, tanto mais descobrimos uma teia aparentemente ilimitada de modelos arquetípicos que até hoje nunca foram objeto de uma reflexão consciente. (JUNG, 2011, p.259).

São estes rastros de uma excessiva racionalidade científica, introduzida desde os séculos XVIII e XIX, que provocaram segundo Mardones (2006) uma “anemia do simbólico”. Sendo assim, pode-se constatar que as ideias sobre o Sagrado e o Profano, ora ignorada, mas, ainda, ora supervalorada, apresentam metamorfoses, camuflagens, invisibilidades e energias ainda incompreendidas; portanto, passam desde o surgimento da psicologia no século XIX a serem também analisadas enquanto fenômenos da psique. Uma vez que, mesmo diante de tonalidades afetivas e constructos mentais diversos em relação ao mundo intermediário, representado pelo universo simbólico, essas manifestações não são consideradas pela Psicologia Analítica de Jung apenas como formas, abstrações e/ou neuroses projetadas em imagens, mas sim como algo que nos religa a uma grande parte da natureza

¹ Imagens herdadas, matrizes arcaicas, de categoria *a priori* comum a toda humanidade.

² Considerado um processo mais profundo que não depende dos conteúdos da experiência pessoal, portanto, não fazem parte da categoria da aprendizagem por ser energia autônoma, cuja, manifestação provém das imagens arquetípicas.

da alma humana. Ou seja, como forças pertencentes à dinâmica psíquica que contém aspectos do inconsciente pessoal e coletivo, cumpre mais que papéis de disseminação e absorção de ideias e impressões externalizadas por grupos de pertença ideológica.

É diante destas premissas sobre o simbólico, que faremos uma pesquisa de campo para averiguar as ideias que permeiam a utilização de imagens profanas vinculadas na mídia carnavalesca de um bloco de carnaval denominado: “Os Pemas”. Na tentativa de analisar se a utilização deste símbolo - considerado profano para o âmbito religioso dos cristãos, mas compartilhado pelos frequentadores juvenis do bloco, em abadá, trio elétrico, etc. - possui sentido subjetivo que reflete suas crenças/cultos pessoais ou se ocorre, na busca pela pertença a um grupo social, uma redução do que o símbolo evoca no universo de seus integrantes? Será que ao utilizar o símbolo como simples alegoria carnavalesca, ocultos receios ainda coexistem? Principalmente na dinâmica psíquica dos que se descrevem praticantes de alguma crença cristã, pois todas elas abominam de alguma maneira as representações demoníacas.

1. Uniões e rupturas simbólicas no campo da interioridade

É adentrando no fenômeno do símbolo profano aqui estudado, que podemos averiguar que as considerações de Jung não desconsideram as afirmativas freudianas, mas vão além delas, pois enquanto a Psicanálise teoriza que “a nossos olhos, os demônios são desejos maus e reprimidos.” (FREUD, 1969, p.87). A Psicologia Analítica salienta que, apesar desta força emergente do inconsciente pessoal, (reservatório dos desejos reprimidos), externalizar através da arte e/ou do comportamento, um Mal quase sempre interpretado como sinais patológicos, uma contra-vontade atuante. Jung (2011) afirma que, mesmo diante destas manifestações peculiares da mente humana, onde estados neuróticos e esquizofrênicos evidenciam a natureza e a força dos complexos³ autônomos, não se pode desprezar as ideias advindas também da natureza das imagens arquetípicas, onde o eu participa parcialmente, porque, “o inconsciente coletivo é neutro; nada mais é do que natureza, tanto espiritual quanto ctônica.” (JUNG, 2011, p.278).

Portanto, torna-se necessário sair das unilateralidades que compartimentam e/ou estigmatizam os fenômenos psíquicos advindos das experiências religiosas, para amplificá-los. Pois, claro é para nós que nesta grande articulação entre as representações e as forças do Bem e do Mal, não foram poucas as vezes que o humano se recusou a ver o Mal em si mesmo, na dimensão expansiva da coletividade influenciada não apenas por eventos socioculturais, mas também na parte interior que em nós é ainda irracional. O que nos leva a afirmar que a era da diabolização não ficou apenas nos erros da Idade Média. Recentemente: “O sistema nazista estava fundado nisso. “Se o judeu não existisse,

³ Termo utilizado para descrever um caráter obsessivo e possessivo. Sendo aqui importante salientar que: “inclusive Freud, escreve que a psicanálise deve esse termo “complexo” à escola psicanalítica de Zurique (Bleuer e Jung).” (LAPLANGE, 2001, p.70).

seria necessário inventá-lo”, dizia Hittler. Nos textos de propaganda nazista, as palavras judeu, inferno, diabo, trevas, caos e destruição estavam sempre juntas, associando judeus e diabo na mente das pessoas. (BOURRAT; SOUPA, 1998, p.29).

Percebe-se então, que as tentativas de exterminar o Mal projetado em certos grupos de pertença social (mulheres sedutoras, bruxos, místicos, etnias, histéricos, psicóticos, etc.); não varreu o Mal da humanidade, ou melhor, do humano e principalmente do mistério que o circunda. Pois, o excesso do uso da razão: “[...] o deixou à mercê do “submundo” psíquico. Libertou-se das “superstições” ou pelo menos pensa tê-lo feito), mas neste processo perdeu seus valores espirituais em escala positivamente alarmante.” (JUNG, 1977, p.94). Deixando assim, sinais de que essa enantiodromia⁴ continua acentuando processos dissociativos.

2. Nos rastros das narrativas do bem e do mal

É mediante as experiências do vivido que se constata que as representações simbólicas se encontram camufladas e/ou perdidas no mundo das imagens visuais vinculadas na mídia, como oferta de decomposição à linguagem simbólica dos tempos antigos. Porém, como pontua Mírcea Eliade: “O homem religioso assume um modo de existência específica no mundo, e, apesar do grande número de formas histórico-religiosas, este modo específico é sempre reconhecível.” (2008, p.164). Já que expressões religiosas e arreligiosas demonstram a força da interioridade regida pela natureza da energia psíquica, que traz à tona aspectos pertencentes à humanidade, mesmo que estes estejam ressignificados pela história reinscrita no tempo cronos.

De uma forma ou de outra, é através dos modelos de existência já revelados, que anjos celestes e demônios ganharam suas representações figurativas. Idealizados, se materializaram em estruturas de pedra pintadas com sangue, madeiras talhadas, folhas riscadas e agora nos tempos modernos, com a evolução da informática, estão em desenhos personalizados pela tecnologia visual, às vezes até em dimensões 3D. Materiais que estão na linha de um tempo evolutivo, mas que continuam caracterizando os transbordamentos dos constructos mentais, da energia psíquica, que sempre busca meios para expressar suas concepções, onde, justamente por serem humanas, bailam juntas com ideias também involutivas e/ou obscurecidas.

Entretanto, é sabido que tudo depende do ponto de partida daquele que experiencia, ou seja, em se tratando do Profano e do Sagrado, adentramos também no campo das crenças, em que o humano, como ser de liberdade, elege para si uma realidade e esta ganha forma através dos ritos, mitos, expressões de fé, adesões grupais. O que nos remete novamente a célebre questão sobre a busca do entendimento da origem do Mal: ele vem de fora ou de dentro?

⁴ Tensão dos opostos presente no dinamismo psíquico (consciente e inconsciente).

Como já abordado, para alguns estudiosos do assunto, seu principal representante, o Demônio, é uma imaginação, portanto, fruto de projeções neuróticas sobre a atuação do Mal na personalidade. Para outros, é uma realidade não visível devido a sua incorporiedade, mas perceptível nos rastros da maldade humana e no esforço pela ascese espiritual presente na vida dos Santos. Já que, como observa Papini (1989) citado por José Gonzáles Alcantud: “Alguns têm chegado a crer que Satanás se encarna sobre tudo contra os Santos, e que os homens comuns não sofrem tantas tentações como quem vive unicamente em Deus”⁵. (ALCANTUD, 2000, p.9, tradução nossa). Neste ponto de vista, o demônio não precisa mais de se preocupar com almas que a ele já estão voltadas.

Fato é, que para Psicologia Analítica, o simples fato de o demônio ser uma ideia psicológica, oculta ou não, ela permanece desde sempre na desenvoltura da dinâmica psíquica e encontra meios de se externalizar. Como por exemplo: na exploração da imagem em festas folclóricas e/ou carnavalescas; nos estados denominados pela Igreja cristã de “possessão diabólica”, narração encontrada em citações sobre a vida pública de Jesus e que no mundo atual ainda se encontram presente em diversos ritos religiosos, como na Umbanda, etc. E que por serem consideradas ora como manifestações preternaturais, ora como estados psicológicos debilitados, acabam reivindicando novas hermenêuticas que levem em consideração o vivido e os estudos científicos. Já que: “Temos de esforçar-nos por encontrar um caminho de diálogo entre a fé e a razão, pois ambas se necessitam mutuamente. A razão sem a fé não é saudável, mas a fé sem a razão não será humana.” (RATZINGER, 2007, p.127).

Sendo assim, para análise do símbolo proposto que tem de ser sintetizada devido à natureza deste trabalho, se torna necessário aqui adentrarmos em alguns dos contextos teológicos, onde se pode constatar que desde o advento do Cristianismo:

A demonologia que inicia o seu aparecimento nos textos apócrifos é retomada de forma ligeiramente modificada – mais sistematizada – no Novo Testamento. Ao contrário de Yahvé no Antigo Testamento, Deus agora possui formidáveis adversários na pessoa de Satã e sua corte de demônios. Os Evangelhos, os Atos dos Apóstolos, as Epístolas de Paulo e o livro do Apocalipse trazem abundantes alusões a essa luta formidável. Daqui por diante, Satã é o grande adversário, tendo por missão combater a religião que acaba de nascer e que será no futuro o Cristianismo. (NOGUEIRA, 1986, p.18).

Nesta perspectiva, a ideia que irá se propagar contradiz a maior parte dos escritos relacionados no Antigo Testamento, onde várias referências elucidam que tudo provém de Iahweh, ou seja: “[...] os antigos hebreus viam a Iahweh como a origem tanto do bem como do mal. Por exemplo, considere-se Am 3,6: “Se acontece alguma desgraça na cidade, não foi Iahweh quem agiu?”; ou Is 45,5-7: “[...] Eu formo a luz e crio as trevas.” (SANFORD, 1988, p.39). A partir do Novo Testamento, a ideia que prevalecerá é a de que

⁵ Algunos han llegado hasta a crer que Satanás se encarna sobre todo contra los Santos, y que los hombres comunes no sufren tantas tentaciones como quienes viven unicamente en Dios.

Luz e Trevas, Anjos celestes e Anjos decaídos/rebeldes, o Bem e o Mal, o Cristo e o Anticristo possuem na terra representantes determinados, portanto, cabe ao homem optar por priorizar em sua existência uma destas energias polarizantes, pois elas demarcarão as adesões comportamentais vividas em determinados grupos de pertença religiosa ou arreligiosa. Uma vez que, a crença de que forças externas mobilizadas contra a Imago Dei, representada na terra por um Cristo histórico e místico, recebe por parte do demônio investidas para destituir a moral de seus seguidores. Nesta batalha, cabe aos oponentes um exame de consciência para que ele não se prive do Bem, se conscientizando de que o Mal não pertence a sua natureza, mas exerce sobre ele várias seduções por ter como finalidade o afastar dos princípios cristãos.

Estamos, por isso, diante dos argumentos advindos da doutrina do *privatio boni* já anunciada em Orígenes, que coloca o Mal como algo não substancial. O que é então o Mal? Existe mesmo algo que o personifica apesar do seu principal representante O demônio, não ter uma existência histórica comprovada? O teólogo Adolphe Gesché expõe que:

Em termos teológicos, o mal, que em termos filosóficos é chamado de irracional, aqui é chamado de demoníaco. Essa é qualificação teológica. O mal é, então, atingido pela palavra mais insultante, pela palavra sem perdão, que o joga na irracionalidade (*mysterium*) mais absoluta (*iniquitatis*), sem qualquer esperança de justificação. [...] não se trata nem de Deus nem do homem. O mal não é deste mundo, ele entrou aqui vindo de fora. Kant observou isso em uma nota impressionante. (GESCHÉ, 2003. p.48).

Dessa forma, ele é considerado este “algo” enigmático, invisível, porém, possui representantes para perpetuar a atuação de suas forças, e através destas ações deixa rastros de situações objetivas que podem ser observadas nas narrativas históricas da humanidade.

O Demônio, já foi, então, personificado em caricaturas de um humano disforme, mas também considerado “o intransponível: aquilo-que-não é Deus e aquilo-que-não-é-o-homem.” (GESCHÉ, 2003. p.66). Portanto, de rebelde a *demiourgós* - palavra originada do grego que quer dizer artífice, arquiteto - constrói-se desde os tempos primitivos, as mais já divulgadas imagens arquetípicas sobre sua “natureza” diabólica. Príncipe das trevas, Anjo decaído/rebelde, sombra de Deus, jogador perspicaz porque consegue mover as pedras que movimentam o jogo das seduções através do seu entendimento sobre as fragilidades humanas, criatura incorpórea capaz de assumir as formas corporais que deseja para embutir no pensamento humano suas maldades, Satã (adversário que impede o movimento livre), etc.

Com tamanho poder de persuasão encontramos a demonologia amplificada até nas concepções do pós-morte, onde o ser vulnerável a este Mal que lhe vem de fora - se não se desculpalar - já predestina seu fim extramundano: o inferno com suas extensões do purgatório. Mas podemos nos perguntar que importância tem na história humana o entendimento sobre estes lugares considerados intermediários? São eles importantes para o entendimento da constituição do ser em sua totalidade psíquica? José G. Alcantud (2000) cita que Le Goff: “indicou em sua obra sobre o nascimento do Purgatório na baixa Idade

Media a importância que teve o conceito de intermediação para a consolidação das ideias de justiça, de pecado e de redenção, capazes de dar satisfação as sociedades nascentes”⁶. (ALCANTUD, 2000, p.7, tradução nossa). Sendo assim, as vivências do Sagrado e do Profano impõem ao homem de liberdade determinados ritos de passagem, e é claro que esta problemática do Mal não pode ser vista somente com visões dualistas e coercitivas; existe uma série de pontos de vista teorizados pela Filosofia, Teologia, Psicologia e externalizados pelo recurso linguístico e pelo vivido encontrado na mitologia, nas tribos indígenas, nos ritos africanos, nas religiões orientais, etc.; mas por ora tais reflexões já elucidadas nos servem para nos introduzir nas reflexões dicotômicas da utilização de uma imagem que transita no domínio cultural, mas ganha vivacidade no mundo do simbólico; portanto, o Mal natural nos remete a reflexão do Mal moral, e vice-versa.

Dessa forma, é a partir das hermenêuticas já traçadas pela humanidade que essas realidades nos servem como orientação para eleger caminhos, sem com isto, incorrer ao grande erro de achar que como membro participante deste drama existencial, externalizado na desenvoltura do Bem e do Mal, o vivido não passe pela purificação do encontro com seu si mesmo, que contém partes conscientes e inconscientes, *sombras* e *personas*⁷ a serem vencidas, em linguagem cristã pecados a serem exorcizados. Dessa forma, voltamos à dinâmica do autoconhecimento que possui em si um processo de intenso desvelamento a ser corajosamente percorrido em busca da inteireza e não da perfeição que é algo inatingível para os humanos, sem com isto sermos inflacionados pela persona que procura desmistificar o Mal em nós, impedindo que os caminhos errôneos sejam rebaixados já que: “Fica claro que convivendo-se com tal *persona* não se produzirá um ser humano *autêntico*, mas apenas um homem que representa uma postura”. (SANFORD, 1988, p.96). E muitas vezes essa postura pode estar cristalizada pela eminência da representatividade do Mal no âmbito da vontade humana, instigando-a irrefletidamente a um uso banalizado do profano.

3. A pesquisa

3.1 Objetivos

Pesquisar as associações que permeiam a utilização da imagem escolhida como alegoria do bloco carnavalesco: “Os Pembras”. Objetivando averiguar se alguns signos e

⁶ Indicó en su obra sobre el nacimiento del Purgatorio en la baja Edad Media la importancia que tuvo el concepto de intermediación para la consolidación de las ideas de justicia, de pecado y de redención, capaces de dar satisfacción a las sociedades nacientes.

⁷ Conceitos psicológico-didáticos da teoria Analítica Junguiana onde a *Sombra* é considerada impulsos, atributos obscuros, mas com vida autônoma que coabitam na interioridade do homem e a *Persona* são papéis assumidos socialmente. Ambas podem ser também destrutivas para o caminho da inteireza de nossa personalidade, pois reprimidas ou inflacionadas, obscurecem o equilíbrio necessário entre os conteúdos advindos do consciente, inconsciente pessoal e inconsciente coletivo.

símbolos considerados profanos na história da cultura religiosa podem, com a ação do tempo, perder a representatividade subjetiva e coletiva, tornando-se na função pensamento apenas uma imagem caricatural/folclórica. Ou se nessa aparente neutralidade perante a escolha do uso de um símbolo profano, vinculado como alegoria carnavalesca ainda se encontram implícitos antigos receios.

3.2 Método

Para atingir o público alvo escolhido a pesquisa contou com a grande colaboração de diretores, vice-diretor e supervisoras pedagógicas, que abriram as portas de suas Instituições Educacionais, onde o questionário elaborado foi respondido por jovens matriculados e por jovens que trabalham no corpo administrativo. Todas as instituições que concederam seus espaços: CEFET - Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, CESTEC - Centro de Ensino Técnico São Carlos, Escola Estadual Queiroz Júnior, ISAP - Instituto Santo Antônio de Paula e UNIPAC - Universidade Presidente Antônio Carlos (Faculdade de Administração e Direito) estão localizadas na cidade de Itabirito Minas Gerais.

3.3 Características e critérios de exclusão da amostra

Participaram 230 (duzentos e trinta) voluntários. Pré-adolescentes, adolescentes e alguns adultos de ambos os sexos, entre a faixa etária de 11 a 68 anos, que frequentaram ou ainda frequentam o bloco carnavalesco: “Os Pembras”. Da amostra total de 230 (duzentos e trinta) integrantes, foram computados somente os dados de 192 (cento e noventa e dois) voluntários devido ao fato de a pesquisa se estender ao público pré-juvenil e juvenil e de alguns não frequentadores do bloco terem respondido ao questionário.

3.4 História do Bloco

A história do bloco foi concedida por um dos fundadores, cuja parte do conteúdo foi também retirada do site ⁸ por ele informado, percebe-se que a formação inicial aconteceu em 1980, após uma ceia de natal frustrada onde os jovens reunidos combinaram de montar um bloco de carnaval. Em 1981 o primeiro carro alegórico escolheu como imagem simbólica/tema representacional: “Os Carneirinhos” e no ano seguinte “A Barca”. Em 1983 a composição dos seus integrantes sofreu alterações e só alguns integrantes iniciais continuaram. Uma nova alegoria é sugerida por um dos integrantes que devido a suas travessuras de infância era chamado de pemba. O bloco saiu, então, como “O Pemba”. Que depois foi modificado para “Os Pembras”. Em 1988 as namoradas dos fundadores e outras mulheres são aceitas no bloco, “nos anos seguintes, além de novos componentes,

⁸ Fonte: <<http://pembras.com.br>>

começaram a nascer os Peminhas”. Atualmente o bloco continua sendo frequentado em sua maioria por jovens e em 2013 alcançou uma venda de mais de três mil abadás.

Na entrevista realizada, perguntei se existe alguma tensão entre a vinculação simbólica do bloco com as Igrejas cristãs locais. Segundo o fundador entrevistado, existe sim, um diálogo, através do qual as religiões cristãs enfatizam para os fundadores a representatividade profana do símbolo utilizado e sua repercussão no âmbito social. A partir deste diálogo, nos últimos anos, o bloco vem procurando mudar as imagens consideradas “carregadas”, explorando mais o fogo, etc. Ao ser perguntado se existem intencionalidades na mudança dos símbolos já utilizados pelo bloco, que iniciou sua existência com um símbolo considerado sagrado “Os Carneirinhos” e desembocaram no símbolo profano “Os Pemas”, o entrevistado respondeu que essas associações são errôneas devido ao fato de o bloco associar a imagem profana utilizada a “menino travesso”.

3.5 Resultados quantitativos das respostas encontradas

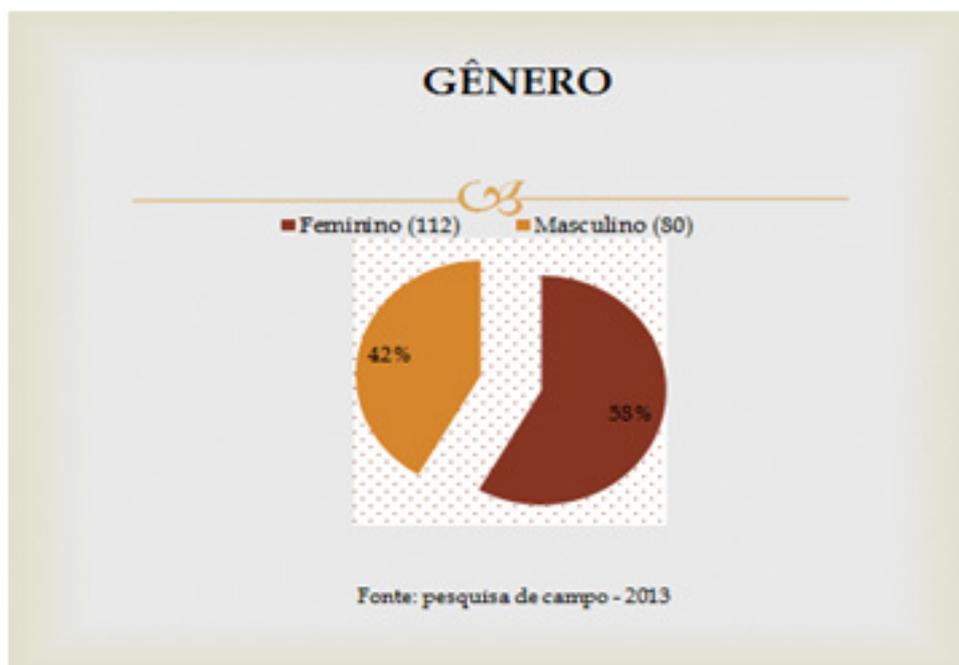


Gráfico 1: Quanto ao gênero

Fonte: Elaborada pela autora com base nos dados do questionário



Gráfico 2: Quanto ao número de familiares participantes
Fonte: Elaborada pela autora com base nos dados do questionário



Gráfico 3: Quanto às crenças religiosas
Fonte: Elaborada pela autora com base nos dados do questionário

Idade	Nº de integrantes entrevistados
11 a 13 anos	(12) doze
14 a 21 anos	(161) cento e sessenta e um
22 a 28 anos	(19) dezenove

Tabela 1: Quanto à idade - 2013
 Fonte: Elaborada pela autora com base nos dados do questionário

Descrição	Número de respostas
Demônio/Satã/ Capeta (estilizado)/Lúcifer/Besta/Imagem do Anticristo	84 (oitenta e quatro)
Ignora o significado: "não representa nada"	36 (trinta e seis)
Bagunça/ Brincadeira de carnaval/diversão	28 (vinte e oito)
Imagem/Desenho/Mascote/Caricatura camavalesca/Personagens	26 (vinte e seis)
Anjo do mal/ Coisa ruim/ O Profano/ Ironia ao mal	17 (dezesete)
Inferno/Fogo/Energia/Galera quente	10 (dez)
Ofensa à religião	08 (oito)
Marketing para atrair público	07 (sete)
Travessuras/Menino levado	04 (quatro)
Sexo/Pegação/Perdição/ Tentação	04 (quatro)
Coisa sem liberdade	02 (duas)
Não sabe o que representa	02 (duas)
Homenagem/ Adoração a Lúcifer	01 (uma)

Tabela 2: Quanto às associações referentes ao símbolo utilizado pelo bloco
 Fonte: Elaborada pela autora com base nos dados do questionário

Descrição	Número de respostas
Amigos (grupos de pertença)	90 (noventa)
Popularidade do bloco	72 (setenta e dois)
Divertido. animado	32 (trinta e dois)
Melhores músicas (coletânea)	27 (vinte e sete)
Estrutura oferecida: segurança, som, etc.	24 (vinte e quatro)
Por ter integrantes da família	09 (nove)
Não ter outra escolha melhor	03 (três)
Sem motivo especial	02 (duas)
Adoração à imagem utilizada	01 (uma)

Tabela 3: Quanto aos motivos que os levaram e/ou os levam a participar do bloco
 Fonte: Elaborada pela autora com base nos dados dos questionários

3.6. Resultados qualitativos

<i>Alguns jovens relataram que já participaram do bloco, mas não participam mais porque:</i>
Atualmente é praticante de alguma religião cristã;
Associa o símbolo a algo ruim: “depois que participei muitas coisas deram errado na minha vida”;
Em Igrejas locais foi alertado que eles não deveriam participar do bloco por causa do símbolo utilizado;
É difícil usar devido algumas proibições: “deixava o abadá na casa de amigos para meus pais não verem”;
Depois se arrependeu devido ao fato de ter: “imagens do satã na camisa e no trio elétrico”;
Usou, mas depois do carnaval sentiu medo e foi motivado a rasgar e a queimar o abadá;
Ficou “sem o abadá” que ao ser descoberto pela mãe foi jogado fora ainda nos dias de carnaval;
Os amigos mudaram de bloco por causa do símbolo; etc.;
<i>Outros continuam participando e ressaltam que:</i>
Não concordam com o uso da imagem no âmbito familiar, como por exemplo, “quando usaram o bebê capetinha chupando bico”;
Concordam com o uso familiar porque os aproxima na festa carnavalesca;
Acha que o estímulo para as famílias participarem do bloco não adiantou porque ele é frequentado em sua maior parte por jovens;
Acha desnecessário e muito estilizado o uso do símbolo escolhido;
Acha que os símbolos usados geram certo constrangimento, são desagradáveis principalmente para os mais velhos e religiosos;
Acha que existem muitos preconceitos em relação ao bloco por causa do símbolo usado;
Acha que “os donos não crêem no Diabo, pois neste ano tocou a música na casa do Senhor não existe satanás”.

Quadro 1: Quanto aos receios e às considerações encontrados na amostra analisada

Fonte: Elaborada pela autora com base nos dados dos questionários

3.7 Análises dos dados encontrados

Tendo como objeto de pesquisa analisar as ideias que permeiam o pensamento de jovens que frequentam ou frequentaram o bloco de carnaval “Os Pembras”, cujo símbolo escolhido exibe imagem considerada profana; enfatizando-a em objetos alegóricos estilizados em facetas: ora sensuais, ora no desenvolvimento humano/familiar, etc., essa pesquisa procurou averiguar se ocorre no pensamento de seus integrantes a prevalência do que vários autores, ao analisarem o comportamento do homem religioso, influenciado pelos valores da era modernista, vêm sinalizando, a de que vivemos: “Um momento de decadência da crença, [...] em que o simbolismo religioso e seus rituais perderam muito do seu potencial, não apenas normativo, mas sugestivo.” (MARDONES, 2006, p.51). Fato que evidencia a morte ou “anemia” do simbólico nesta transição que ressalta o profano, até mesmo de forma inconsciente.

Sendo assim, ao detectarmos uma anemia quanto ao significado simbólico utilizado, não podemos, aqui, deixar de considerar que nesta fase do desenvolvimento humano pesquisado, pré-adolescência e adolescência, os conflitos internos refletem uma busca de identidade que gera angústias, portanto, como fuga destes borbulhões ainda incompreendidos, eles tendem a encontrar refúgio nas ofertas do mundo externo, onde os

grupos de pertença social passam a ter para eles maior representatividade, como estatisticamente constatado. Isso faz com que a maioria frequente o bloco como um consumidor passivo, devido à sofisticação estrutural oferecida, que abrange o que eles buscam: uma maior visibilidade social. Portanto, essa adesão por uma “estética audiovisual” acaba ofuscando perguntas fundamentais como, por exemplo: qual o mito que se está vivendo diante desta escolha? Questão que Jung (2011) considera essencial para que o homem compreenda seu próprio sentido existencial.

Por isso, o mais importante não é, apenas, retratar quantitativamente a utilização do signo/símbolo para com o vivido destes jovens, cuja maioria define o símbolo utilizado pelo bloco “Os Pemas” como uma simbologia profana, fato encontrado até nas contradições das respostas dos que responderam que para eles “nada representa”, mas sim, a de buscar compreender - como objetivo principal - se atrás da já esperada negação da representatividade simbólica, ainda coexistem antigos temores, como encontrados desde os tempos primitivos. E se eles persistem no dinamismo psíquico quais são suas novas roupagens? Uma vez que: “Para observarmos as coisas na sua justa perspectiva precisamos, porém, entender tanto o passado do homem quanto o seu presente. Daí a importância essencial de compreendermos mitos e símbolos.” (JUNG, 1977, p.58). Já que, esquemas afetivos e mentais são possibilidades de entendimento e averiguações do que historicamente e simbolicamente já nos foi dado, mas continua fluindo nas ressignificações existenciais que tentam desmistificar partes de uma dinâmica psíquica que de uma forma ou de outra ressurgirá. Até mesmo por que: “[...] a força expressiva do símbolo existe antes do homem usá-la; ela não é construída por ele arbitrariamente; ela está presente, em suas formas originais, em todas as religiões, e pertence aos arquétipos de toda a busca humana do divino.” (SUDBRACK, 2001, p.105).

Portanto, o que para muitos é considerado como uso alegórico sem importância, acaba por demonstrar que, por mais que uma racionalidade ou obnubilação tente se sobrepor ao que pertence a força existente no mundo dos símbolos universais, ele com suas representatividades inconscientes acaba apresentando a necessidade de uma nova passagem ao plano da consciência, onde por afetar as estruturas mentais e afetivas, reivindica seu lugar no dinamismo da psique.

Por isso, mesmo que as projeções do Mal sejam banalizadas, devido ao fato de suas origens serem consideradas no mundo moderno como traços de uma imaginação infantilizada e/ou até mesmo no mundo dos que se identificam como cristãos, mas no vivido ignoram alguns dos ensinamentos da sua Igreja de pertença, essa realidade inacessível ao racional emerge, ressuscitando na consciência de muitos dos integrantes as dimensões do pecado pessoal que continua gerando sentimentos de culpa e medos. Talvez porque o homem atual ainda encontra-se em transição por causa da sua irrefletida tendência aos extremos, ou seja: “Sob a força do modernismo, a modernidade veio a tornar-se nada mais do que inovação sem fim: mudanças intermináveis de estilo, ciclos intermináveis de modas.” (KUMAR, 2006, p.138).

Mas modismos são ditaduras provenientes de um sistema que massifica a criticidade, pois ao induzir o sujeito a uma repetição consumista e passiva, onde o que prevalece é o agora, “o prazer por prazer” que encontra retroalimentação nas ofertas de um mundo externo às vezes esquizofrênico. Este mesmo sujeito pode ser surpreendido quando necessitar de encontrar em si mesmo o sentido de sua existência. Já que, apesar da saída ao outro efetivar nosso ser existencial, é fato que se ela cair na simples reprodução de valores intermediados por uma mídia que descarta o exercício do autoconhecimento, força capaz de levar o ser a uma maior criticidade das coisas em si, um empobrecimento sobre a sua própria essência pode chegar a uma pseudocalcificação dos símbolos Intermediários. Como adverte poeticamente W. B. Yeats, citado por Alberto Manguel (2003) para sua amada:

Olhe para o seu próprio coração e não no cristal amargo que os demônios, com sua sutil astúcia nos colocam diante do caminho. Porque todas as coisas tornam aridez no opaco espelho dos diabos. O espelho do estorvo feito em tempos remotos, enquanto Deus dormia.⁹ (YEATS, 2002, p.212).

Invocação que nos remete as evidências também alertadas por Martin Buber (1974) “Aquele que só conhece o mundo como algo que se utiliza vai conhecer Deus do mesmo modo”. (p.124). Pois um Deus adormecido na interioridade não pode ser reconhecido na profundidade do ser, porque *O Transcendente* não viola a liberdade de escolha de sua criação.

4. Considerações finais

Dessa forma, é diante do inesgotável dinamismo do fenômeno religioso, que continuamos necessitando de novas hermenêuticas para que o mistério do Sagrado e do Profano não seja banido para o lugar do reprimido, como se fossem forças estanques ou primitivas, pois, uma vez lá, o retorno pode ser explosivo porque gera caos. Então, imerso nele, o equilíbrio só retornará após um novo reconhecimento das esferas afetivas, cognitivas e arquetípicas deste humano que ressurgiu como mais uma espécie na história do cosmo, onde em seu si-mesmo as reverberações do Mal natural e/ou moral encontram atuações até que seu reflexo seja ofuscado pelo esplendor do Bem maior.

Referências

- ALBERTO, Manguel. *Leer imágenes: una historia privada del arte*. 2.ed. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- ANDREOTTI C. Gonzalo; JIMÉNEZ P. Aurelio. Seres Intermedios: Ángeles, Demonios y Genios en el Mundo Mediterráneo. Texto: Alcantud, José G.. *Seres Intermedios: Decadencia y Retroces en la Modernidad*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2000.

⁹ [...] mire en su propio corazón y no en el cristal amargo que los demônios, com sus sutiles mañas, nos colocan enfrente, a nuestro paso. Porque todas las cosas se vuleven aridez en el opaco espejo de los diablos. Es el espejo del fastidio externo hecho en tiempos remotos, mientras Dios dormía.

- BOURRAT, M. Michéle; SOUPA, Anne. *Deve-se acreditar no diabo?* São Paulo: Paulinas, 1998.
- BOUBER, Martin. *Eu e Tu*. 5.ed. São Paulo: Centauro Editora, 1974.
- ELIADE, Mírcea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FREUD, Sigmund. *O ego e o id - Uma neurose demoníaca do século XVII e outros trabalhos*. v.19. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GESCHÉ, Adolphe. *O Mal*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- JUNG, C. G.; VON FRANZ, M. L. [et al]. *O homem e seus símbolos*. 21 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.
- JUNG, C. G. *A vida simbólica*. Obras completas de C. G. Jung em português v. 18/1, 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. 2.ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, J.B. *Vocabulário de psicanálise*. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MARDONES, José Maria. *A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- NOGUEIRA, C. Roberto. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Editora ática, 1986.
- OS PEMBAS. História do bloco. Disponível em <<http://www.ospembas.com.br>>. Acesso em 10 de Abril. 2013.
- RATZINGER, Joseph. *Fé, Verdade, Tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2007.
- SANFORD, John A. *Mal o lado sombrio da realidade*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 1988.
- SUDBRACK, Josef. *Experiência religiosa e psique humana: onde a religião e a psicologia se encontram* “Santidade” e “Doença”, “Deus” e “Satanás”. São Paulo: Loyola, 2001.

VIBE RASTA: REGGAE, ESPETÁCULO E RELIGIÃO

*Thiago de Menezes Machado**

Resumo: *O objetivo deste trabalho, como parte de uma etnografia em construção, é analisar as relações entre cultura juvenil e religião, lançando um olhar antropológico sobre elementos rituais em show de reggae realizado na cidade de Alto Paraíso de Goiás. Conduzido simultaneamente como espetáculo e expressão de espiritualidade, o evento incorpora orações, gestos rituais, estruturas rítmicas características dos rituais Nyabinghi jamaicanos e músicas com temática religiosa que exaltam a Jah e promovem uma conduta de vida segundo os princípios do movimento rastafari. Dentre os gestos rituais que tiveram lugar, destacam-se os que representam o envio de boas vibrações entre as pessoas. Inserido no interior do movimento neoesotérico, o evento empregou também canções de inspiração daimista e indígena em um momento caracterizado como “uma homenagem roots reggae a toda a família da nova era” ao fim do evento, dando visibilidade às contaminações entre rastafarianismo e neoesoterismo. A proibição de comércio de bebidas alcoólicas, com base em princípios de moralidade e sobriedade, também evidencia o caráter sagrado do tempo e do espaço do evento. Este trabalho se fundamenta na observação etnográfica e nas contribuições de pesquisadores que ajudam a compreender o “sincretismo anárquico” contemporâneo (Amaral), os “circuitos e trajetos” que compõem o universo neoesotérico (Magnani) e as características culturais do movimento rastafari (Chevannes). Verifica-se, ao observar o evento, que espetáculo e religião, juntos, oferecem a ocasião para a construção das identidades religiosas desses jovens e para o fortalecimento de laços comunitários capazes de agregar rastas e neoesotéricos.*

Palavras Chave: *Juventude. Espetáculo. Festa.*

Introdução

O presente texto é fruto de uma pesquisa etnográfica ainda em curso. Ele tenta lançar um olhar etnográfico sobre elementos da religiosidade rastafari presentes na vida social de Alto Paraíso de Goiás, cidade localizada na Chapada dos Veadeiros e que é um pólo de atração para culturas alternativas e místicas.

A fé rastafari relaciona-se intimamente com a música, expressando-se através dela e construindo-se ao redor dos locais em que ela é produzida e reproduzida. Portanto,

* Mestrando em Ciência da Religião no Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora sob orientação de Dr. Marcelo Ayres Camurça. Bolsista CAPES. thiago.machado16@hotmail.com.

faz-se necessário analisar a importância da música para a formação da identidade religiosa dos aderentes a essa forma de expressão espiritual.

Por ter muita importância para a formação da identidade religiosa rastafari, o momento da performance musical evidencia elementos dessa identidade, apresentando traços ritualizados. Mariza Peirano (2003, p. 40), seguindo Stanley Tambiah, define o ritual como um sistema cultural de comunicação simbólica, que expressa-se por palavras e atos ordenados, estereotipados e performáticos. Essa definição norteará a abordagem que se fará, ao longo do texto, de elementos rituais no contexto das apresentações de *reggae* de Alto Paraíso.

Este trabalho orienta-se pela metodologia etnográfica, conforme teorizada por Roberto Cardoso de Oliveira (1998, p. 19-24). O olhar e o ouvir, treinados pela informação teórica antropológica, constituem a ferramenta metodológica que fundamenta a pesquisa.

O trabalho divide-se em três partes. A primeira discute o papel do *reggae* como elementos formador da identidade religiosa rastafari. A segunda parte aborda os elementos rituais das apresentações de *reggae* e a sacralidade do tempo e do espaço em que os shows acontecem. Por fim, a terceira parte apresenta as interações entre rastafaris e neoesotéricos que acontecem nesses espaços, dando origem a aproximações e tensões entre identidades religiosas fronteiriças.

1. *Reggae* e Construção da Identidade Rasta

A música *reggae*, de origem jamaicana, popularizou-se nos Estados Unidos, Europa e América Latina a partir dos anos 70, especialmente através de Bob Marley, seu representante mais conhecido (DAYNES, 2004, p. 121). Embora não seja, em si, uma forma de música religiosa e nem todo *reggae* tenha inclinação rastafari, os músicos jamaicanos serviram-se do *reggae* como forma de expressar sua fé e seus valores, divulgando suas crenças junto com sua música (ROMMEN, 2006, p. 240).

Ao se observar a construção das identidades rastafari brasileiras, percebe-se que o *reggae* constitui elemento vital para a formação da espiritualidade dos jovens que aderem a esse sistema de crenças e valores. Olívia Maria Gomes da Cunha (1993) chama a atenção para o “‘poder de comunicação’ tanto social quanto subjetivo da música” e seu papel nas experiências para um grupo de jovens rastas, já assinalando a relação entre *reggae* e construção da identidade religiosa desse grupo.

Relatos a respeito de como o *reggae* contribuiu para o desenvolvimento de um interesse pela Bíblia e por questões de espiritualidade são sempre evocados quando os rastas contam suas trajetórias religiosas e sua entrada na cultura rastafári¹.

¹ Todas as entrevistas citadas neste texto foram realizadas durante o período de março a setembro de 2013 em Alto Paraíso de Goiás. Para preservar a privacidade e a qualidade das informações, são empregados nomes fictícios para os entrevistados.

A visão que eu tenho hoje de religião está muito relacionada com a música, com o fator *reggae*, com a música *reggae*, que me fez abrir a cabeça para muita coisa do que eu acredito como filosofia. O *reggae* me ajudou muito a ter essa visão mais espiritual das coisas (trecho extraído de entrevista concedida por Henrique ao pesquisador). O que aumentou minha fé durante a minha caminhada foram, além de ter tido a Bíblia evangélica – eu era católica quando criança, depois não fui nada, tive simpatia pelo mundo místico, mas nunca ‘bruxizei’ nada –, os louvores ligados no *reggae*, que é uma coisa que é pra cima. O rasta tem essa percepção de louvor no sentido dessa batida do *reggae*. Até a forma de dançar eleva a pessoa (trecho extraído de entrevista concedida por Vanessa ao pesquisador).

O caráter espiritual desse estilo musical, expresso no emprego de temas religiosos em suas letras (DAYNES, 2004, p. 127) e na ampla utilização de símbolos religiosos ², faz-se presente nas apresentações de bandas de *reggae* em eventos na cidade de Alto Paraíso de Goiás. Sendo conduzidos, ao mesmo tempo, como entretenimento e expressão de espiritualidade, os shows oferecem espaço para uma forma de ação missionária, reforçando e promovendo a fé e os valores da cultura rastafari.

É um momento em que a gente se doa, em que a gente também recebe muito, em que há uma troca de energia. É um momento em que você é um instrumento, em que você só está sendo um veículo de um sentimento, de uma mensagem para ser transformada em outros sentimentos. É uma missão também. Como a gente faz uma música espiritual, sempre louvando, sempre com um teor espiritual, isso também tem esse peso de entrar naquele êxtase, naquela exaltação, exaltando os irmãos, exaltando a Jah (trecho extraído de entrevista concedida por Renata ao pesquisador).

A troca de energias, de vibrações positivas, entre os participantes desse universo cultural é externada e ritualizada durante os show de *reggae* de Alto Paraíso. Nesse momento, os laços comunitários são expressos e reafirmados através de ações simbólicas, como o envio de “boas *vibes*” pelo balançar das mãos. Além disso, os eventos incorporam elementos que evidenciam seu caráter espiritual e comunicam sua mensagem religiosa: o emprego de uma linguagem altamente estereotipada, a pregação dos valores e crenças rastas por parte dos artistas durante a performance artística e a utilização de estruturas rítmicas características dos rituais *Nyabinghi* jamaicanos.

2. A Sacralidade do Espaço e do Tempo

A linguagem empregada pelos artistas em sua interação com o público é bastante estereotipada. A comunicação do artista com o público recorre a uma forma modificada de inglês, chamada de *dread talk* ou *Iyaric*, característica dos grupos rastas de fala inglesa (MANGET-JOHNSON, 2008, p. 4-5). O *dread talk* consiste na criação de um dialeto próprio da cultura rastafari, no qual palavras e expressões da língua inglesa são modifica-

² Timothy Rommen discute a presença de conceitos e símbolos rastas no *reggae*, com especial consideração para a reapropriação evangélica desses símbolos (ROMMEN, 2006, p. 240).

das pela crença rasta de que a linguagem é viva e poderosa (CHEVANNES, 1990, p. 140-141). Grande ênfase é emprestada ao uso do pronome *I*. Modificações semelhantes ocorrem também com o português, traduzindo expressões do *Dread Talk*, como o emprego de “eu e eu” em lugar da primeira pessoa do plural (nós) ou para referir-se à presença de Jah dentro de cada indivíduo.

O emprego frequente de expressões como “eu e eu”, “*yes, I*” e do responsório no qual o artista grita “Jah” e o público responde de forma bastante estereotipada “rastafari” trazem a motivação religiosa do evento para o primeiro plano. Ao estabelecer uma linguagem distante daquela utilizada no cotidiano, uma linguagem ritualizada, os artistas marcam o caráter extraordinário do momento. É momento de transmitir a mensagem de amor e paz de Jah, assim como de proclamar a queda do sistema cultural, político e econômico ocidental, identificado com a Babilônia bíblica.

Durante as músicas, por vezes os vocalistas pedem que a banda toque “*rhythm and style*”, que consiste em fazer um ritmo mais marcado e suave, permitindo que o vocalista faça comentários sobre os valores e mensagens religiosas presentes nas músicas. É então que a linguagem estereotipada, ritualizada, entra em cena:

Yes, I! Que caia toda Babilônia, que caia todo pensamento mal, que caia toda maldade, toda iniquidade, que vigore a paz e o amor de Jah Rastafari. *Yeah!*

(...)

Yes, I! Nada vai nos derrubar, nada vai nos abalar, porque o nosso alicerce é Jah, Rei dos Reis, Senhor dos Senhores, o leão conquistador da tribo de Judá, *yes!* (falas de músico da banda Força da Fé durante apresentação no IV Arrariar Roots, realizado em Alto Paraíso de Goiás, junho de 2013).

Através desses comentários, os artistas fazem suas afirmações de fé e convidam o público para colocar sua confiança em Jah e fazer com ele uma aliança sagrada. Também afirmam sua oposição ao sistema “babilônico” e à ética perversa que, na ótica rasta, comandam o estilo de vida da cultura dominante ocidental, de forma especial em seus centros de poder econômico e político (CHEVANNES, 1990, p. 134).

Embora tenha todo esse caráter espiritual, o *reggae* não é, em si, música religiosa. Dentro da cultura rasta, o papel de música religiosa e ritual é exercido por outro ritmo, o *nyabinghi* (BARNETT, 2002, 57-58)³. Utilizado em ritual de mesmo nome, o *nyabinghi* tem como uma de suas principais características o toque dos tambores, que reproduzem as batidas do coração. O toque dos tambores rituais é uma imitação dos tambores de Jah pulsando no coração de cada ser humano:

³ Sarah Daynes refere-se ao Nyabinghi como “*drums of defiance*” por seu papel de resistência simbólica contra a cultura ocidental, propondo ao *reggae* a designação “*music of defiance*” (DAYNES, 2004, 124).

Pra nós música é isso. É espiritual. Vem do coração de todo mundo. O coração de todo mundo pulsa com a música. Todo mundo sente a música. Não é privilégio dos artistas, todo mundo pode sentir a música de Jah (fala de músico da banda Terra Prometida durante apresentação no IV Arrariar Roots, realizado em Alto Paraíso de Goiás, junho de 2013).

Durante os shows, as batidas do coração características dos rituais *nyabinghi* são empregadas, geralmente na abertura ou no fechamento do show, embora isso não seja regra. As batidas geram rápida resposta por parte daqueles que participam dos rituais rasta e já estão acostumados a acompanhá-las. O caráter percussivo dos toques pede a participação de todo o público com palmas ou batidas no próprio corpo. Por sua função litúrgica dentro do universo ritual rasta, as batidas dos tambores *nyabinghi* emprestam ao evento seu caráter sagrado.

A sacralidade do tempo e do espaço é marcada, também, pelo ascetismo que a cultura rasta herda da cultura judaico-cristã, manifesta nas restrições impostas ao comércio da cantina nesses espaços. Nesses eventos, não se comercializam bebidas alcoólicas ou comidas com carne. Seguindo as restrições da alimentação *Ital* (BARNETT, 2002, p. 57), apenas comercializam-se sucos naturais e comida vegetariana. Ao fim de um dos eventos, seu organizador comentou que no evento não se vende álcool, porque o propósito é de louvar a Jah e oferecer uma proposta de diversão familiar, prezando pela sobriedade, diferente da que se encontra em bares.

O movimento rastafari de Alto Paraíso de Goiás insere-se dentro do circuito neoesotérico brasileiro (MAGNANI, 1999), estando em constante contato com a cultura caracterizada como “nova era”. A partilha de um mesmo ambiente cultural e estético favorece o surgimento de afinidades eletivas entre esses dois universos, permitindo que haja entre eles trocas e contaminações mútuas (SANCHIS, 1997, p. 38).

3. Aproximações e Tensões de Identidade

O interesse comum pela cultura alternativa, herdeira do movimento *hippie* dos anos 60, muito sensível aos apelos ambientalistas e de resgate de linhagens culturais tradicionais, sobretudo indígenas e de culturas não-ocidentais, oferece a ocasião para que essas duas identidades busquem aproximações sem, contudo, ignorar também as distâncias entre ambas.

Aqui, faz-se presente o jogo dialético entre porosidades e identidade, apontado por Sanchis (1997, p. 41-42), que coloca em tensão uma busca por fidelidade à própria identidade e a tendência porosa que caracteriza a cultura brasileira. Tendo em mente que o universo neoesotérico chama a atenção dos pesquisadores por seu “sincretismo anárquico” (AMARAL, 1994, p. 31), surpreende o fato de que “paradoxalmente, até na Nova Era” (SANCHIS, 1997, p. 42) esteja presente essa dialética da identidade.

Durante os shows de *reggae* observados, houve momentos de troca simbólica entre as duas famílias: rasta e nova era. Nesses momentos, em forma de homenagem da “família

rasta” à “família nova era”, todos são convidados a dar as mãos e a cantar músicas que fazem parte de um repertório musical neoesotérico⁴, acompanhadas pela percussão *nyabinghi*, terminando com a entoação de mantra e de um responsório neoesotérico: “Que todos os seres sejam felizes, que todos os seres vivam em paz”.

Embora reconhecendo-se como duas “famílias” distintas, há uma relação de diálogo entre elas. As identidades são construídas de forma cooperativa, não de forma competitiva. Os sujeitos estão abertos às porosidades e contaminações, ainda que identifiquem-se mais com uma ou outra dessas opções identitárias.

Essa cooperação espiritual entre as duas famílias, expressa através da performance artística ritualizada, permite a criação e o fortalecimento de laços comunitários entre as duas formas de expressão espiritual. O espetáculo artístico e a espiritualidade, juntos, criam e fortalecem os laços comunitários capazes de agregar rastafaris e neoesotéricos.

Essa abertura à construção espiritual afinada com o *ethos* neoesotérico, ainda que não absorva a identidade rastafari completamente no universo nova era, a diferencia das construções rastafari tradicionais e dos elementos mais afinados com uma abordagem rastafari cristã.

De fato, há certa tensão entre os sujeitos mais afins com o cristianismo e aqueles mais afins com o esoterismo dentro do movimento rastafari em Alto Paraíso. Durante a entoação de um mantra, houve rastas mais afinados com o cristianismo que limitavam-se a entoar o nome de Jah ao invés de acompanhar o mantra.

Essa consciência das diferenças entre tendências mais evangélicas e mais esotéricas, acompanhada de uma evitação de rotular a si mesmos e aos outros, transparece nas entrevistas. Essas duas tendências produzem discursos diferentes quanto à abertura para contaminações, exemplificadas nas duas falas seguintes, sendo a primeira de tendência mais evangélica e a segunda mais esotérica:

⁴ Como exemplo, reproduzo a letra de uma das músicas cantadas no encerramento de um show no Espaço Eco Nóis em 10 de maio de 2013:

“Força da paz
Cresça sempre mais e mais
Que reine a paz
E acabem-se as fronteiras
Nós somos um

Amor, Amor
Amor, amor, amor
Essa mensagem é do amor
Ame ao próximo
Como a ti mesmo
Isso é o amor!”

Eu boto fé que alguns irmãos misturaram o misticismo. Muitas ordens, muitas outras forças rastas vieram trazendo um pouco de misticismo, que eu não consigo trazer, porque tem algumas outras idolatrias também. Mas isso é de cada um (trecho extraído de entrevista concedida por Vanessa ao pesquisador).

Esse é o caminho. Nova era somos todos nós que estamos aí sobrevivendo nesse tempo (trecho extraído de entrevista concedida por Renata ao pesquisador).

Os próprios sujeitos que formam o grupo rasta não ignoram essa diferença de atitude com relação ao esoterismo. No entanto, embora reconhecendo que há tendências “mais evangélicas” e tendências “mais esotéricas”, preferem viver a espiritualidade a seu modo, sem fazer disso ocasião para a criação de rótulos. De fato, mesmo aqueles de tendência mais evangélica participam dos momentos de aproximação entre a cultura rastafari e a cultura nova era, ainda que, talvez por conta de seu contato com uma cultura evangélica que constitui-se em “exceção ao estilo ‘sincrético’” da religiosidade brasileira (CAMURÇA, 2009, 175), neguem-se a entoar o mantra e substituindo-o pelo nome de Jah.

Conclusão

A constituição da identidade rastafari brasileira desenvolve-se em íntima conexão com a música. A música é tanto elemento de entrada para essa espiritualidade e de despertar para os temas relativos à vida espiritual, quanto reforço dessa identidade através de uma ritualização da performance e do comportamento durante os shows de *reggae*, que tornam-se espaço revestido de sacralidade e espiritualidade.

A partilha de elementos comuns, de afinidades eletivas, com o mundo neoesotérico, que se evidencia pela participação de ambos em um mundo estético alternativo, bem como pela adoção do vegetarianismo, torna os shows de *reggae* espaço privilegiado para a formação de laços entre esses dois grupos.

No entanto, revela também os pontos de ruptura, em especial para aqueles aderentes do rastafarianismo que aproximam-se mais de uma versão simpática ao cristianismo evangélico. Disso resulta um relacionamento dialético, permeado por contaminações mútuas e por tensões de identidade. O “sincretismo anárquico”, no fim das contas, não está imune aos “paradoxos da convivência” (CAMURÇA, 2009, p. 174).

Referências

AMARAL, Leila. Nova Era em Ação. In: AMARAL, Leila; KÜENZLEN, Gottfried; DANNEELS, Godfried. *Nova Era: Um desafio para os cristãos*. São Paulo: Paulinas, 1994. p. 25-49.

ANGLÈS, Eric; HENSLEY, Chris; MARTIN, Denis-Constant. *Les Tambours de Jah et les Sirènes de Babylone: Rastafarisme et reggae dans la société jamaïcaine*. Paris: Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1994. 63 p.

BARNETT, Michael. Rastafari Dialectism: The Epistemological Individualism and Conectivism of Rastafari. *Caribbean Quarterly*, vol. 48, n. 4, p. 54-61.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre Sincretismos e “Guerras Santas”: Dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. *Revista USP*, São Paulo, n. 81, p. 173-185, 2009.

_____. Espaços de Hibridização, Dessubstancialização da Identidade Religiosa e Idéias Fora do Lugar. *Ciencias Sociales y Religion*, Porto Alegre, v. 5, n. 5, p. 37-65, 2003.

CHEVANNES, Barry. Rastafari: Towards a New Approach. *New West Indian Guide*, vol. 64, n. 3/4, p. 127-148, 1990.

CUNHA, Maria Olívia Gomes da. Fazendo a “Coisa Certa”: rastas, reggae e pentecostais em Salvador. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_23/rbcs23_09.htm>. Acesso em: 28 set 2013.

DAYNES, Sarah. Frontières, Sens, Attribution Symbolique: Le cas du reggae. *Cahiers de Musiques Traditionnelles*, Genève, vol. 17, p. 119-141, 2004.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Mystica Urbe*: Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole. São Paulo: Studio Nobel, 1999. 143 p.

MANGET-JOHNSON, Carol Anne. Dread Talk: The Rastafarian’s Linguistic Response to Societal Oppression. Dissertação. Georgia State University. 2008.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília; São Paulo: Paralelo Quinze; Editora UNESP, 1998. 220 p.

PEIRANO, Mariza. *Rituais Ontem e Hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

ROMMEN, Timothy. Protestant Vibrations?: Reggae, rastafari ans conscious evangelicals. *Popular Music*, vol. 25, n. 2, p. 235-263, 2006.

SANCHIS, Pierre. As Religiões dos Brasileiros. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1997.

JUVENTUDE TRADICIONALISTA CATÓLICA EM REDES ELETRÔNICAS: NOTAS E REFLEXÕES ANTROPOLÓGICAS

*Emerson José Sena da Silveira**

Resumo: *No atual contexto de interações entre os vários sistemas religiosos e não-religiosos, as fronteiras possuem contornos incertos, surgem híbridas formas, vistas com estranheza, por atores intelectuais e/ou religiosos. As novas mídias e avanços tecnológicos de comunicação trouxeram mudanças sociais e culturais em todos os campos da vida social, inclusive para a religião católica. O ciberespaço e as novas questões que congrega a convergência digital tornou-se, de forma crescente e complexa, campo em que as religiões e fenômenos religiosos atuam cada vez mais intensamente. Nessa perspectiva, este artigo pretende investigar como se dão as práticas religiosas católicas na internet, as devoções virtuais aos santos entre outras, pesquisando chats, blogs e outros espaços. Quais são as práticas, como elas são feitas, até que ponto elas congregam as velhas tradições, quem as faz e quais as respostas do magistério católico a este movimento são algumas das perguntas centrais, que, a partir de participação observante e pesquisa exploratória pretendemos analisar.*

Palavras-Chave: *Juventude. Tradição. Redes eletrônicas.*

Introdução

Na atualidade, as práticas religiosas do catolicismo brasileiro constituem-se foco de interesse de muitos pesquisadores. A diversidade temática no interior desse campo e as múltiplas abordagens contribuíram para a ampliação crescente de trabalhos empíricos e teóricos que buscam compreender tal fenômeno.

As novas mídias e os avanços tecnológicos na comunicação trouxeram mudanças sociais e culturais em todos os campos da vida social, inclusive à religião católica. O ciberespaço e a convergência digital tornaram-se, de forma crescente e complexa, um novo campo de expansão e atuação das religiões e fenômenos religiosos.

A partir dessa perspectiva, pesquisar-se-ão as presenças religiosas católicas na internet. Contudo, a simples quantificação dos sítios e portais relacionados ao catolicismo é tarefa inacabável. Primeiro pela quantidade de buscadores ou dispositivos que elencam o

* Doutor em Ciência da Religião, Docente no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) – Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: emerson.pesquisa@gmail.com

endereço eletrônico de páginas. Segundo porque no próprio espaço virtual há buscadores ligados apenas a sítios religiosos como o buscador 'Busca.católica'. Terceiro, porque os endereços eletrônicos possuem um elevado grau de volubilidade: multiplicam-se antes mesmo que possam ser contados, ou desaparecem antes que se possam registrá-los. Quarto, a múltipla inserção das páginas eletrônicas em diversos buscadores simultaneamente. Assim, páginas eletrônicas de culto aos Santos, uma das mais tradicionais práticas católicas, podem estar inseridas tanto em buscadores católicos, quanto esotéricos e outros.

Por isso, escolheram-se apenas algumas páginas e sites representativos para ilustrar tendências e debater a presença da juventude religiosa católica nas redes.

1. Práticas católicas: a longa duração e a internet

Com suas complexas relações e facetas, a situação de pluralismo institucional e secularização tornou-se uma plataforma não apenas heurística, mas também política e normativa. Portanto, é possível falar de modernidade religiosa em que a religião, definida como um empreendimento de transmissão e perpetuação da memória de um acontecimento fundador, muda profundamente sua função, seu papel e suas orientações (HERVIEU-LÈGER, 2008). A linha crente ou linhagem religiosa, que liga o acontecimento fundador do passado à vivência de sua memória no presente, sofre rupturas. Fratura-se a distância que liga o passado mítico, percebido como real pelos crentes, ao presente momento, visto como continuidade que caminha para um futuro, almejado como realização plena do passado (HERVIEU-LÈGER, 2008).

Para este trabalho, além da compreensão das religiosidades virtuais e o uso de novos instrumentos na atualidade, interessa também a percepção da juventude tradicionalista católica como herdeira da tradição. Portanto, vale ressaltar a memória religiosa como um fio condutor que, ao ligar sujeitos individuais ou grupos sociais, renova suas lembranças num movimento contínuo (HALBWACHS, 1990). A memória é viva e vivida de forma permanente no tempo, sendo as representações-vivências do passado, no caso do campo das práticas religiosas católicas, tantas quanto o número de grupos existentes, renovando-se no espaço das vidas.

O primeiro aspecto que se deve levar em conta ao iniciar os estudos sobre o catolicismo na colônia, tanto o oficial quanto o popular, é sua herança medieval (AZZI, 1976).

Destacam-se alguns frutos tardios do espírito medieval na colônia portuguesa, entre eles as formas populares de tradição cristã e a devoção à Virgem Maria (WECKMANN, 1993). Esses frutos serão vividos em maior ou menor grau pela juventude tradicionalista católica nas redes sociais.

Um dos documentos mais importantes publicados no período colonial pela hierarquia da Igreja Católica, 'Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia', detecta de forma profunda a permanência desta memória religiosa no Brasil (MONTEIRO DA VIDE,

[1707], 2007). Ritos penitenciais medievais que se ligavam mais ao paganismo que a fé cristã são facilmente descritos e encontrados nas ‘Constituições Primeiras’ (VAUCHEZ, 1995). A convicção de que o esforço feito pelo homem por Deus e pelos santos de sua devoção obrigava a potência divina a agir em seu favor, levaram os fiéis a uma diversidade de práticas que, na visão dos bispos reformados, era motivos de regulamentação, controle ou punição.

Esse lado punitivo, repressor também esta presente entre os jovens que pululam nas redes sociais. No entanto, se os antigos objetos eram as devoções e festas populares, os novos objetos estão relacionados a questões morais, como o casamento gay.

Por outro lado, é notável como as práticas medievais no além-mar, os antigos hábitos de pensar e de agir, permaneceram como elementos estáveis e a memória cultural de uma infinidade de gerações (HALBWACHS, 1990; BRAUDEL, 1992).

Contudo, não se trata de uma simples transposição de práticas devocionais, nem mesmo de um modelo de retorno, mas da presença de estruturas culturais de longa duração que dão novo sentido a elementos antigos, ou ainda, os inscrevem em um novo contexto espacial e temporal, marcado pelo hiperdesenvolvimento das novas redes sociais.

A transmissão das instituições, valores e crenças de um grupo ou sociedade para as gerações posteriores é fundamental para sua continuidade no tempo, mas sofreu profundas transformações, com significativas rupturas (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Continuidade não significa imutabilidade, pois “em todas as sociedades, a continuidade é garantida sempre na e pela mudança” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 57). A forma como a memória, os valores e as crenças religiosas institucionais são transmitidos sofreram rupturas. Não há transmissão sem crise, mas na modernidade, com o advento do pluralismo religioso e das esferas de valores e institucionais, com a secularização, a formação do Estado e dos mercados modernos, a herança religiosa sofrerá sucessivos abalos.

Com a radicalização das transformações culturais e sociais na modernidade ocidental, entre elas o vigoroso crescimento de mídias cibernéticas e da comunicação mediada por computador, aquelas instituições nas quais se dava a continuidade da memória e dos valores entre as gerações perderam importância para uma sociabilidade da experiência partilhada, da comunicação direta e do engajamento pontual (HERVIEU-LÉGER, 2008). Nesse sentido, as lacunas observadas entre o “universo cultural das diferentes gerações não correspondem mais apenas aos ajustamentos que a inovação e a adaptação aos novos dados da vida social exigem”, verdadeiras rupturas culturais atingem a relação com o mundo, especialmente a capacidade de comunicação dos indivíduos (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 58).

O culto aos Santos e a Virgem Maria, tradicionais práticas católicas, antes vividas nos contextos de sociabilização das famílias e da sociedade, são vividas em novos contextos culturais, em particular o complexo mundo da comunicação mediada por computador ou internet.

Apesar da credibilidade e da autenticidade serem sujeitas a polêmicas no meio digital, o eixo em torno do qual circulam os discursos, pessoas, informações, formas de construir narrativas e imagens, são hibridizados, porém se constituem como forma de perpetuação de uma memória religiosa que se reinventa no tempo.

Por um lado, as heranças simbólicas do catolicismo tradicional entre elas o culto aos Santos e à Virgem Maria, desvinculam-se de laços territoriais e dos signos a ele associados, sendo retraduzidas em novos contextos e estruturas de comunicação. Ocorre, por outro lado, uma reterritorialização em novos signos, numa comunidade virtual, mas agora em outro sentido de espaço e tempo, rápido, interativo, ágil e instável.

E é nesse espaço que a juventude tradicionalista reinventa crenças e práticas católicas, apagando algumas marcas, inventando outras.

2. Os espaços virtuais, a presença do catolicismo e a juventude tradicionalista

A internet, espaço multidimensional desde seu surgimento em 1969, é povoada por uma enorme multiplicidade social e cultural, desde transações financeiras ao cibersexo, de capelas virtuais a práticas mágicas, contabilizando milhões de sítios e um faturamento da ordem de bilhões de dólares (TEIXEIRA, 2000).

No entanto, há quem prefira o termo comunicação-mediada-por-computador (CMC) para substituir categorias originadas como a própria noção de “internet”, tida como apenas a base material (super-rede) de computadores interligados que media a comunicação humana (JUNGBLUT, 2004).

O ciberespaço, espaço de interações na internet, se constitui num sistema de infinita progressão, sendo, por isso, o sistema do caos. Tido como a encarnação máxima da transparência técnica, acolhe por seu crescimento incontido, todas as opacidades do sentido. Por isso, inúmeras vezes o ciberespaço desenha a imagem de um labirinto móvel, em expansão, universal sem plano possível (LEVY, 1999; 1996). Em relação aos conteúdos, ele os aceita todos, pois coloca em “contato um ponto qualquer com qualquer outro, seja qual for à carga semântica das entidades relacionadas” (LEVY, 1999, p. 111).

Das interações mantidas no ciberespaço, desprende-se a cibercultura, que se caracteriza pela simultaneidade da acolhida e da exclusão, das fronteiras e da sua ultrapassagem, da utopia da liberdade e do terror da perda de privacidade.

Paradoxalmente, as tecnologias interativas fazem emergir formas de comunicação próximas a rituais tribais e religiosos e às suas lógicas de participação e pensamentos mágicos. Isso porque, o “ciberespaço permite [...] a convivência simultânea das mais diversas comunidades, construindo novas formas de comunicação, interação e simbologia” (LEVY, 1999, p. 240).

Outro aspecto relativo aos espaços virtuais liga-se as categorias técnicas da *web*, essenciais para entendermos por onde o culto aos Santos e à Virgem Maria se dispersa e se

transforma, muitas vezes sem o controle institucional da Igreja. As diferenciações levam a redundâncias, justaposições e desdobramentos.

Nesse sentido, o ciberespaço passa a ser o *locus* em que a instituição religiosa oferece informações e práticas a um usuário que em geral se desconhece quem é, exceto em alguns casos nos quais os usuários de comunidades virtuais deixam testemunhos e registram seus perfis e endereços eletrônicos. Porém, sempre é possível simular a identidade, as preferências, as ideias e os nomes. Nunca se está seguro da real identidade do internauta.

A internet se tornou uma poderosa semântica, constituindo uma interatividade livre, de difícil controle e que estabelece distintas direções do processo de comunicação (um-para-todos, todos-para-todos, todos-para-um, um-para-um) com formas mais próximas ou mais distantes em relação às mídias tradicionais. A memória religiosa e as práticas tradicionais sofrem um processo de virtualização o qual institui uma “unidade de tempo sem lugar (graças às interações em tempo real por redes eletrônicas, às transmissões ao vivo) [...] e uma continuidade de ação apesar de uma duração descontínua” (LEVY, 1996, p. 21).

As práticas dos usuários podem ser desdobradas, continuadas, retomadas ou misturadas com outras imagens, ideias e valores independentes do tempo, da origem e da raiz cultural, pois a “sincronização substitui a unidade de lugar, e a interconexão, a unidade de tempo” (LEVY, 1996, p. 21). Isso a despeito da tentativa das instituições de produzirem “normatizações” de trajeto, oferecendo imagens, textos e memórias autorizados.

Nesse sentido, ocorreria a dispersão da memória, submetida a pontos de fuga, recombinações e ressemantizações, mas ao mesmo tempo em que se expande ela é apropriada de múltiplas formas pelos usuários.

Quem são esses usuários? Em geral, o desenvolvimento dos novos meios de comunicação está associado às classes médias urbanas e a juventude. A partir dos anos 2000, com a invenção de programas eletrônicos de relacionamento, as redes sociais tornaram-se elemento fundamental de propaganda, visibilização e mobilização de pessoas, ideias, eventos e práticas socioculturais.

Por outro lado, a convergência entre celulares, internet e redes sociais, colocou ao alcance das massas populares, os mundos virtuais do relacionamento eletrônico. Trata-se de milhões de pessoas, muitas delas jovens e que se relacionam também por meio eletrônico, e postam ideias e imagens, comentam fotos, curtem páginas, envolvem-se em polêmicas, propagandeiam crenças,

Em geral, a entrada da religião no ciberespaço se dá a partir dos anos 1990, quando a internet de fato passa ao domínio público devido às inovações tecnológicas e ao investimento comercial. A participação religiosa das instituições, grupos e indivíduos, que já era realizada no âmbito das mídias tradicionais (rádio, tevê, jornal), aumentou exponencialmente nesses mundos eletrônicos. Por diversos motivos as instituições religiosas aderem às redes eletrôni-

cas: a) como espaço de anúncio, rede dentro da rede (fortalecimento de relações e comunidades existentes), proselitismo, oferta de produtos e serviços religiosos, entre outros.

Inicialmente, foram os grupos evangélicos, mais flexíveis organizacionalmente, que investiram mais fortemente nos meios eletrônicos. Em seguida, as outras religiões, como espíritas kardecistas, esotéricos e afro-brasileiros. Progressivamente, também os católicos, a partir da atuação dos carismáticos, entraram fortemente nesse novo mundo, divulgando ideias, valores, crenças e práticas. Junto com eles, tanto os movimentos progressistas, quando conservadores, lançaram-se na internet, em muitas páginas eletrônicas próprias e nas redes sociais, como Facebook e Twitter.

Junto com os católicos, vieram as crenças, práticas, dogmas e polêmicas. Dentre os recursos simbólicos mais importantes do catolicismo está o culto aos Santos e à Virgem Maria promovidos por grupos e movimentos populares católicos e, da mesma forma pela hierarquia da Igreja Católica. Entre os catolicismos e a Igreja Católica, instaurou-se um jogo de (re)apropriações e disputas: tanto um jogo de domínio político-religioso, quando um jogo resistência e ressignificação político-religiosa e, dentro das novas mídias, um jogo de crença sem vinculação institucional.

Por isso, analisar a atuação da dimensão religiosa católica no mundo virtual é uma tarefa complexa pela própria volubilidade, inconstância, velocidade e multiplicidade das informações que atravessam a rede, constantemente refeitas. Embora as fronteiras sejam móveis e porosas, pretende-se abordar como, do ponto de vista institucional, a juventude tradicionalista se coloca e atua. Primeiro porque esses grupos de jovens militantes e simpatizantes pretendem revigorar práticas e crenças tidas como legítimas e deixadas de lado pela instituição e pelos católicos em geral. Segundo porque sinalizam as continuidades da longa duração de um determinado tipo de etos cultural católico.

A instituição católica tem publicado documentos que procuram não só refletir, mas criar uma “poder pastoral” dentro dessa realidade eletrônica. Isso é o que pretende o documento ‘Igreja e Internet’¹, publicado em 2002 pelo Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais, presidido então pelo bispo americano John Foley.

A expansão católica na internet é marcada pela entrada dos movimentos da Igreja Católica (Renovação Carismática Católica, TFP-Tradição, Família e Pátria, Fé e Luz, Arazos do Evangelho e outros); das pastorais (Pastoral da Terra, da Criança, Carcerária e outras); dos leigos e dos padres; e das representações institucionais (CNBB-Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, arquidioceses, dioceses, institutos de formação e outros).

Há toda uma movimentação em torno da ideia de propagar uma rede católica dentro das redes sociais, fazendo dela uma espécie de presença evangelizadora ou

¹ Conferir o documento no seguinte sítio: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_po.html.

catequese eletrônica. Corroborando com essa ideia podemos citar as reuniões pastorais sobre a internet realizados pela CNBB², além da iniciativa de grupos leigos católicos,

Dessa forma, num exame mais amplo das páginas em que o catolicismo aparece como produtor é possível identificar três tipos principais:

- a) Páginas institucionais de arquidioceses, dioceses, paróquias, casas de formação, editoras, associações e movimentos que mantêm um sítio, ou blogue, de cunho oficial e formal;
- b) Páginas de comunidades e bandas, construídas com os mais diversos estilos e possuindo uma enorme diversidade de recursos interativos entre o usuário e o computador;
- c) Páginas pessoais de adeptos ou de personalidades católicas, em especial de padres.

A porosidade de dimensões constitui uma estratégia que vai da *mimese* a interpenetração entre técnicas de comunicação e *marketing*, além da estética moderna e pós-moderna, adotada por muitos grupos católicos, entre eles, os tradicionalistas.

Os grupos e movimentos conservadores católicos são muitos, com histórias mais ou menos longas. Em geral, eles são identificados mais enfaticamente como defensores da tradição a partir das defecções e conflitos gerados pela Concílio Vaticano II que reconfigurou toda a maneira como a Igreja católica celebra sua liturgia, organiza seu episcopado e se O mais destacado movimento é a Fraternidade São Pio X³, matriz inspiradora de muitos grupos conservadores brasileiros, dentre eles os Arautos do Evangelho (ZANOTTO, 2011).

² As normas e reflexões sobre a internet encontram-se agrupadas dentro da pastoral da comunicação, iniciativa da CNBB para organizar a ação pastoral católica nos meios de comunicação. Este blogue católico, <<http://afamiliacatolica.blogspot.com/2008/07/pastoral-da-comunicacao-internet-e-tv.html>>, faz uma breve referência ao encontro nacional de pastoral da comunicação em 2008. Nessas referências, destacam-se as metas de implantação da pastoral da comunicação em todas as paróquias brasileiras. Segundo relato do blogue: “O presidente da Comissão Episcopal Pastoral para a Cultura, Educação e Comunicação Social, dom Orani João Tempesta, recordou que, na assembleia de 1997, os bispos do Brasil assumiram o compromisso de criar, até o ano 2000, equipes de Pascom [pastoral da comunicação] em todas as paróquias. ‘Estamos atrasados nesse compromisso’, disse dom Orani”. Em 2011 essa página eletrônica católica ganhou o “Troféu Blog Cristão”.

³ Fonte: <http://www.fsspx-brasil.com.br/page%2001.htm>. O sítio atual é: <http://www.fsspx-brasil.com.br/exe2/>. Nessa nova versão, os dados mudam substancialmente: “Possui seis seminários, dois pré-seminários (Gabão e Filipinas) e um pequeno seminário (Austrália). É constituída por 161 priorados espalhados por 63 países e servidos por 529 sacerdotes. No Brasil, exercendo seu apostolado através de 5 sacerdotes, sem contar os padres e comunidades amigas, a Fraternidade dirige dois Priorados (São Paulo/SP e Santa Maria/RS), diversos centros de Missa e presta auxílio às muitas comunidades amigas tradicionais que o solicitam. Os sacerdotes da Fraternidade celebram exclusivamente a Missa Tradicional, dita de São Pio V, em latim [...] Este Portal na Internet é mantido pelos sacerdotes do Priorado Padre Anchieta, localizado em São Paulo/SP [...] na Vila Mariana.”.

Essa fraternidade é uma organização católica ultraconservadora que nega o Concílio Vaticano II, fundada em 1970 por Dom Marcel Lefebvre e aprovada por outros bispos conservadores como o Bispo de Lausana-Friburgo (Suíça), Dom Charriere. Em 2001, segundo a propaganda deles, contava com 463 sacerdotes, 85 Irmãos, 157 Irmãs, 75 Oblatas, 160 Seminaristas, presente em 30 países com 13 Distritos e 6 Casas Autônomas, 6 Seminários, 159 priorados, 725 igrejas, 83 escolas (desde o Ensino Básico até o Segundo Grau) e 2 universidades, 10 casas de exercícios espirituais ⁴.

Muitos desses grupos de ultradireita não são reconhecidos como pertencentes a Igreja Católica pelo Vaticano. Mas, durante o papado de Bento XVI, esses movimentos ganharam ainda mais força e foram abertas brechas para que pudessem ser reincorporados novamente. Um dos símbolos dessa reaproximação é a autorização para que padres católicos pudessem celebrar a missa em rito tridentino, reformado pelo Concílio Vaticano II. A partir daí, esses movimentos ampliaram sua voz e visibilidade nas novas redes sociais como Facebook e Twitter. Nesse sentido, o termo tradição é um ponto fundamental para esses grupos e tem o sentido de algo imutável, verdadeiro que foi esquecido pelo catolicismo romano.

Como são muitos, e muitos deles liderados e seguidos por jovens, serão citados alguns como exemplos e paradigmas dessa nova juventude tradicionalista. Assim uma página denominada *Fratres in Unum*, pretende, por meio de fotos, animações e outros instrumentos, segundo suas palavras, “potencializar a luta contra o relativismo expressivo que constitui a panacéia ‘filosófica’ dos teólogos modernistas”.⁵

Durante a pesquisa na página do *Fratres in Unum*, similar a forma de um blogue, havia postagens diárias e semanais em que texto e imagem se alternam na tentativa de “catequizar” o leitor. Na postagem do dia dezanove de agosto de 2011, chamou atenção esta notícia com a foto de uma igreja ‘o serviço litúrgico ou missa tridentina no templo do bairro Barreira do Triunfo na cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais’⁶.

Um dado técnico observado na maioria absoluta das páginas católicas, embora não exclusivo das mesmas, é a existência de atalhos de compartilhamento com redes sociais (*Facebook, Orkut, Twitter*), de impressão ou envio por correio eletrônico para outras pessoas ou grupos, além de atalhos para a introdução de comentários das notícias postadas.

Observe-se que, dividido em colunas, a página *Fratres in Unum* apresentava uma lista com centenas de blogues e sítios católicos ligados, em sua maioria a associações,

⁴ Os Arautos do Evangelho foram criados como Associação Privada de Fiéis na Diocese de Campo Limpo, São Paulo, em 1999, a partir de dissidências com a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), antigo movimento católico de direita. Durante os anos 2000, internacionalizou-se, foi legitimada pelo Vaticano, fundou institutos teológicos, colégios, sociedades de vida apostólica, demonstrando apego a uma compreensão conservadora do catolicismo, traço marcante dos pontificados de João Paulo II e de Bento XVI.

⁵ Conferir: <http://fratresinunum.com/>. O trecho do texto se encontra em: <<http://www.fratres.rg3.net>>.

⁶ Conferir: <http://fratresinunum.com/2011/08/19/summorum-pontificum-no-brasil-missa-tradicional-em-juiz-de-fora-mg-2/>

leigos ou sacerdotes brasileiros, norte-americanos, franceses e espanhóis que reivindicam a tradição católica. Por fim, os portais mais equipados, possuem um atalho para as chamadas enquetes eletrônicas.

No caso desse sítio específico, a enquete em voga era sobre o apoio, parcial ou total, ou a rejeição ao Terceiro Plano Nacional de Direitos Humanos, do Governo Federal, considerado como ofensivo aos valores cristão-católicos. Com óbvia previsibilidade, a maioria dos quatro mil votos, três mil e quinhentos, rejeitava o Plano.

Há muitos outros sítios ultraconservadores, alguns ligados a Igreja Católica na cidade de Campos (Rio de Janeiro) e outros ligados a associações ultraconservadoras como a *Associação Monfort*,⁷ mantida por um antigo membro da TFP (antiga associação católica de ultradireita Tradição, Família e Propriedade) ou a Frente Universitária Lepanto⁸ de estudantes universitários católicos, em cuja página de auto apresentação, pode-se ler: “Afirmamos e proclamamos a certeza de que a Pós-modernidade não será a era do caos e da anarquia, mas, pelo contrário, será o tempo da restauração da Civilização Cristã, sem a qual o mundo soçobrará”.⁹ Segundo seu organizador, o movimento foi criado em 1998 em Brasília e o sítio eletrônico em 2002, estando presente em dez estados brasileiros com um cadastro de doze mil interessados e participantes¹⁰.

O fundador se chama Frederico Viotti, apresentando-se como bacharel em Direito e em Ciência Política pela Universidade de Brasília, responsável pela Frente Universitária Lepanto e pelo boletim “Post-Modernidade”, denominando-se pesquisador na área da História da Igreja e de apologética católica.

Muitos dos cadastrados são jovens entre 15 e 25 anos e procuram se expressar de forma disciplinada e rígida, absorvendo um vocabulário que pode ser chamado, por um lado, de tradicionalista em termos de moral e teologia, mas que, por outro lado, lança mão de recursos eletrônicos e imagens modernas, ágeis e bem-humoradas.

Considerações finais

Os sítios oficiais apresentam a evangelização como vontade de Deus, perene no tempo, mas ao mesmo tempo usam linguagens modernas e subjetivadas, com misturas de estilo, humor e ironias.

⁷ Conferir: <http://www.montfort.org.br/>. O copyright na página compreende os anos de 1999-2011. Fundado pelo professor Orlando Fedeli, apresenta-se como uma associação cultural de católicos que, embora sem ligação oficial com a hierarquia (mas com o apoio de padres e leigos), se vê em uma luta em defesa da Igreja Católica e de seus ensinamentos tradicionais.

⁸ Conferir: <http://www.lepanto.com.br/dados/index.html>. A página é mantida por estudantes universitários católicos conservadores.

⁹ Conferir: <http://www.lepanto.com.br/dados/Finalidades.htm>.

¹⁰ Conferir: <http://www.lepanto.com.br/dados/EntrevistaLep.html>.

Por outro lado, as linguagens da tradição e da memória católica se misturam às do *marketing*, do bem-estar e da felicidade. Os cultos aos Santos e à Virgem Maria tornam o clima familiar, propiciando envolvimento emotivo e, ao mesmo tempo, nota-se a permanência dos sinais católicos como balizadores da navegação dos internautas: rosário, terços, novenas, imagens, velas, ladainhas e outros.

Em relação a reconstituição das práticas do catolicismo, tanto de cunho oficial quanto de cunho popular, nota-se que estas permanecem no tempo e, ao serem reinventadas continuamente em sítios, *chats*, redes virtuais e outros elementos do mundo cibernético, buscam estabelecer continuidade com um passado histórico imaginado como legítimo. Nota-se, portanto, a permanência da memória tradicional que liga os fiéis às fontes primeiras do Cristianismo, mas ao mesmo tempo, a permanência de uma cultura católica clerical e tridentina, tanto no aspecto pastoral, quanto teológico. Nesse sentido, a juventude tradicionalista apegar-se a essa memória como segurança ontológica. Diante das muitas opções religiosas em disputa, as redes eletrônicas passam a oferecer, aos jovens católicos ansiosos por permanecerem fiéis à antiga tradição católica, bens simbólicos raros: a certeza da verdade e a nobreza de pertencimento a antigas e poderosas linhagens.

Referências

- AZZI, Riolando. Elementos para a história do catolicismo popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**. N. 36, Fascículo 141, Petrópolis, Editora Vozes, p. 95-130, março 1976.
- BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. In: _____. **Escritos sobre a História**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, p. 41-78, 1992.
- CATOLICISMO POPULAR. **Revista Eclesiástica Brasileira**. N. 36, Fascículo 141, março 1976. Petrópolis, Editora Vozes, 1976.
- MONTEIRO DA VIDE, Sebastião. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia: feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Dom Sebastião Monteiro da Vide**. Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial, (1707) 2007.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.
- JUNGBLUT, Airton L. Os evangélicos brasileiros e a colonização da internet. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, n. 4, p. 149-166, 2002.
- _____. A heterogenia do mundo on-line: algumas reflexões sobre virtualização, comunicação mediada por computador e ciberespaço. *Horizontes Antropológicos (Antropologi@Web)*, UFRGS, Porto Alegre, ano 10, n. 21, p. 97-121, Jan.-Jun. 2004.
- LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo Ed. 34, 1999.
- _____. **O que é o virtual?** São Paulo: Ed. 34, 1996.
- TEIXEIRA, Patrícia. Igreja católica chega ao “paraíso virtual”. **O Estado de S. Paulo**, 22/06/2000.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental**: séculos VIII a XIII. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

WECKMANN, Luis. **La herencia medeival** Del Brasil. México: Fondo de Cultura Econômica, 1993.

ZANOTTO, Gisele. Os Aautos do Evangelho no espectro católico contemporâneo. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio 2011. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/index.html>. Data de acesso: 12 de agosto de 2013.

EXPLORAÇÃO PRELIMINAR DO CAMPO RELIGIOSO: A RELIGIOSIDADE DO ESTUDANTE UNIVERSITÁRIO

Lopes, Marcelo Vieira*

Lopes, Vânia S. V. B. V.**

Resumo: *Este artigo introduz uma discussão preliminar referente campo religioso em ambiente universitário na cidade de Montes Claros-MG. Buscou-se, através do significado amplo do termo “religiosidade”, verificar atitudes e percepções comportamentais dos universitários matriculados em duas instituições particulares da cidade. Do ponto de vista metodológico, recorre-se a fontes primárias de informações, materializadas através da realização de pesquisa do tipo descritiva e, predominantemente, exploratória. O instrumento de coleta de dados foi o questionário semiestruturado. A relevância da pesquisa pode ser destacada pelo fato de se realizar em Montes Claros-MG, pela primeira vez, uma exploração preliminar do campo religioso. Os achados da pesquisa apontaram, dentre outros fatores, percebeu-se que a espiritualidade é um item importante e significativo para os jovens e que está ligado às suas emoções. Os mesmos acreditam que as religiões são capazes de ajudar o homem a ser mais humano e ainda os ajudam a responder as questões de cunho existencialista.*

Palavras-chave: *Campo Religioso. Religiosidade. Acadêmicos Universitários.*

1. Introdução

O presente trabalho tem por objetivo fazer uma discussão preliminar referente campo religioso em ambiente universitário na cidade de Montes Claros-MG. A base conceitual desse trabalho ancora-se na abordagem de Ribeiro (2009), em sua discussão sobre religiosidade jovem.

Entende-se que, a transformação no comportamento das pessoas influencia a experiência religiosa e conseqüentemente a fé dos jovens. No mundo atual, o comportamento e a experiência da juventude contemporânea é fortemente influenciada pelas rei-

* Mestre em Administração de Empresas pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Doutoranda em Ciências da Religião pela PUC-SP, professora da Universidade Estadual de Montes Claros e Faculdades Integradas Pitágoras de Montes Claros.

** Mestre em Administração de Empresas pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Doutorando em Ciências da Religião pela PUC-SP e Professor da Universidade Estadual de Montes Claros.

vindicações de liberdade por um lado e por outro pelas mediações religiosas. E é aí nesse ambiente que se cria as representações do Transcendente, desapego e/ou apego as tradições herdadas, a relativização da adesão religiosa, as representações do Transcendente por meio de reflexão própria e sua busca na natureza, na música, na experiência subjetiva da livre escolha dentre outras. Mediante tais pressupostos, entende-se que, a religião é percebida, fundamentalmente, sob o aspecto institucional de relações e autoridades humanas.

No amplo e contraditório desenhar do início do século XXI, marcado pela modernidade, pós ou hipermodernidade para alguns, tem-se um acentuado campo de divergência, sobretudo no aspecto religioso. Insere-se nessa perspectiva a religiosidade do jovem universitário. É importante perceber, que a relação do universitário com a religião e sua religiosidade é marcada por um ambiente predominado pela autonomia e liberdade e exacerbado individualismo que influencia questões comportamentais evidenciando comportamentos baseados em posições existenciais de ateísmo marcada por atitudes de precedência diante de Deus e também da religião.

Segundo Hervieu-Léger (2001) uma pedagogia apoiada na religiosidade tem de assimilar a dinâmica contemporânea da individualização e da subjetivação, surgida no bojo da desregulação das instituições tradicionais produtoras de sentido. O fato de as sociedades modernas se terem apartado da religião, e as esferas da existência terem conquistado autonomia, não significa que os educandos “tenham liquidado sua necessidade de dar-se sistemas de significações que lhes permitam transmitir, bem ou mal, a sucessão descontínua de suas experiências num percurso dotado de um sentido.”

Sendo assim, entende-se que a juventude vem assimilando os valores e desvalores, os apelos éticos tanto na perspectiva da conveniência como da responsabilidade, a atração e encanto das utopias e as seduções enganadoras da propaganda. Nesse cenário, percebe-se que, o termo “religiosidade” deve ser entendido com um significado amplo, permeado por atitudes de fé como pela percepção humanista em busca do sentido da vida.

Ribeiro (2009) destaca a seguinte concepção do termo no qual religiosidade é uma capacidade humana, histórica e culturalmente determinada, de elaborar sentidos para a totalidade da existência.

Já para Durkheim (1989) a religião é definida como sendo um sistema unificado de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isso é, a coisas colocadas à parte e proibidas – crenças e práticas que unem em uma comunidade moral única todos os que a adotam. Compreende-se a necessidade de uma ética pluralista para favorecer a compreensão dos diferentes símbolos religiosos na vida e na convivência das pessoas e grupos, evitando a intolerância religiosa e compreendendo que pela simbologia se expressa à idéia diferenciada do transcendente nas experiências dos diversos público e culturas.

2. Religiosidade contemporânea e o campo religioso do universitário: algumas considerações

A considerar os pressupostos acima citados, essa pesquisa adota a perspectiva de Ribeiro (2009), compreendendo-se que a distinção entre religião e religiosidade não é de tamanho, mas de natureza e assim tem-se uma conceituação dinâmica de religiosidade, percebida como um patamar original e originante de emoções, significados, valores, crenças e religiões formais, onde a compreensão e consideração de uma religiosidade humana, indiferentemente de ser crente, secular ou atea, oferecem uma compreensão abrangente da experiência religiosa.

Outro termo importante no contexto dessa pesquisa é “espiritualidade”. Para Márcio Fabri citado por Ribeiro (2009) é o cultivo da dinâmica – ou a própria dinâmica – que impulsiona o ser humano consciente em seus conhecimentos e escolhas vitais. A espiritualidade é uma condição humana inescapável que está presente quando o ser humano age como tal, mesmo que não se explicita em termos religiosos. Entende-se que, as descrições conceituais parecem remeter a religiosidade e a espiritualidade a uma base comum de experiência e, portanto, poderiam equivaler-se.

Nesse sentido, “religiosidade” conota as religiões e “espiritualidade” pode referir-se a uma compreensão dualista ou induzir à idéia de um contato desencarnado com o divino. Já o termo sagrado trata-se de uma noção não-unívoca e das mais polêmicas no estudo das religiões e muitas vezes quase o torna sinônimo de Deus ou de religião.

Durkheim (1989: 239-246) afirma que a natureza sagrada se constitui de sentimentos de respeito que os totens despertam na consciência do clã e do fiel. Assim, o único objeto de culto não são plantas, animais, seres humanos ou imagens, mas “uma espécie de força anônima e impessoal que se encontra em cada um desses seres sem, no entanto, se confundir com nenhum deles”. Essa força, energia difusa é material e também moral e, em certo sentido sobrenatural: e está acima de todos os deuses particulares, e não é um ser pessoal.

Segundo Croatto (2001), sendo o próprio ser humano o lugar da manifestação do sagrado, este é essencialmente uma relação entre o sujeito e o mistério ou o transcendente. O sagrado se torna visível em um âmbito (a natureza, a história, as pessoas) ou em objetos, gestos, palavras. Compreende-se que o sagrado está relacionado à religiosidade, estabelece elos com o mistério, a procura de sentido, a invocação do transcendente e, também, no contexto dessa pesquisa, está marcada pela secularização e em sujeitos específicos.

De acordo o paradigma histórico, é importante perceber a vivência da religiosidade dos jovens no contexto da modernidade e da globalização. A experiência religiosa deve ser entendida com base nas mutações nas sociedades atuais. Segundo Ribeiro (2009), está em curso um experimento inédito, cujos ingredientes são a “morte de Deus” e o poder diminuído das religiões, somados à ênfase no sagrado e na religiosidade, entendida como fonte de unificação e de força, com a experiência religiosa se descolando do âmbito institucional e cada vez mais as situações resultam de complexas relações.

Nos aspectos religiosos relativos à modernidade insere-se a secularização – processo pelo qual o domínio da razão se estende a todos os âmbitos da vida, social e individual. Uma referência das sociedades secularizadas é a afirmação do sujeito-indivíduo, que se torna autônomo à medida que constrói racionalmente o mundo e elabora significados para essa construção. Portanto, na modernidade o indivíduo está aberto a novas experiências, a novos modos de vida e de pensamento, e ambiciona fazer-se a si mesmo, e assim a religião deixa de ser a referência última e se torna um fator identitário, entre outros, utilizado de acordo com as circunstâncias e os interesses do indivíduo.

Já na pós-modernidade o entendimento, segundo Terry Eagleton citado por Ribeiro (2009), é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a idéia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação que vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de cultura ou interpretações desunificadas gerando um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas. Assim, alguns vêem na pós-modernidade a radicalização de conquistas da modernidade; outros entendem que já se instaurou a ruptura, e a modernidade está morta; outros argumentam que a modernidade nem mesmo amadureceu.

Considerando essa disjunção ou continuidade, ou ruptura, é mais adequado entender que modernidade e pós-modernidade interagem, mesmo que conflitivamente. Nessa perspectiva, tem-se que a globalização é um desdobramento da modernidade e do capitalismo, afetando diversamente as sociedades e se materializando na homogeneização das metrópoles, na revolução das comunicações e da eletrônica, na multinacionalização das corporações, na reorganização geopolítica em blocos comerciais e na hibridização de culturas populares locais com cultura de massa universal.

Ribeiro (2009) destaca que a globalização acabou por acelerar a derrocada da modernidade e representou uma nova “atmosfera espiritual” na qual os referenciais anteriores logo foram substituídos por novos referenciais. A razão disso é que toda a desterritorialização segue-se imediata reterritorialização onde não há fim do território, ambiente esse definido por Alvin Toffer como Terceira Onda.

Assim, diante de uma sociedade consumista e movida pela concorrência, muitas igrejas ressacralizam matérias e procedimentos antes exclusivamente religiosos que passaram a ser secularizados pelo consumo, independente de ser de coisas profanas ou sagradas. Portanto, o ambiente marcado pela secularização e pela desregulamentação das instituições religiosas, vê-se que cada vez mais a iniciativa cabe ao indivíduo, sobretudo ao jovem.

A centralidade no indivíduo resulta da síntese entre duas atitudes fundamentais: a individualização (cada um elabora com autonomia seu sistema de crença) e a subjetivação (valorização da experiência pessoal).

Por outro lado, entende-se que, existem milhares de jovens universitários que procuram viver uma religiosidade verdadeira, e em suas expressões religiosas eles bus-

cam a oportunidade de fazer sempre o bem as pessoas carentes. Esses jovens universitários são consumistas, mas não perdem esperança de um mundo melhor. Assim é imprescindível aos diversos públicos a constante no oferecimento aos jovens universitários de uma vida com valores e relacionamentos sociais que resistam aos desafios negativos do cotidiano universitário.

O aspecto negativo é que tem-se a tendência pós-moderna de cada um elaborar seu sistema de crenças *à la carte* e fazer suas experimentações com autonomia, definido como bricolagem. Portanto, pode-se dizer que experiência religiosa dos universitários brasileiros bricola entre duas camadas: a primeira é a cultura secularizada, escolar e universitária; e a outra de tradição arcaica, caracterizada pela herança social e familiar. De um modo geral, é esse o ambiente e contexto que permeia a pesquisa realizada.

Afirma Ribeiro:

Em nossa modernidade avançada, a juventude não está mais circunscrita a uma compreensão dicionária, biológica, ou etária, mas é percebida como cruzamento de múltiplas determinações: culturais, econômicas e biográficas. Ser liminar que oscila entre excesso e incerteza, não por acaso o jovem é afrontado por uma série de paradoxos: tem mais acesso à educação e menos ao emprego; mais informação e menos poder; está mais imerso no presente, sendo mais exigido pelo futuro. (RIBEIRO, 2009, 9.110-11).

Nesse sentido, o autor acima citado relata que imerso num mundo secular, a religiosidade acaba sendo para o jovem uma fonte de energia representativa. “A religiosidade é totalmente adequada ao ser-jovem, visto instilar confiança numa etapa em que o sujeito se distancia de poderosos ambientes elaborados de sentidos, como a família e a religião” (RIBEIRO, 2009, p.110).

3. Resultados da Pesquisa

Os resultados da pesquisa realizada serão apresentados e analisados a seguir em duas partes. Na primeira, encontram-se a caracterização dos respondentes. Na segunda parte, estão a apresentação, análise e detalhamento dos achados da pesquisa.

A pesquisa realizou-se em Montes Claros – MG, e as unidades de análise compreenderam as instituições de ensino, a saber: a Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES e Faculdades Integradas Pitágoras e a unidade de observação os acadêmicos dessas instituições. A aplicação dos questionários contemplou 200 universitários, sendo 120 questionários aplicados nas Faculdades Integradas Pitágoras e 80 questionários na Universidade Estadual de Montes Claros - UNIMONTES. A amostra foi não probabilística e por conveniência.

Procurando conhecer a experiência religiosa dos universitários realizou-se entrevistas em profundidade, com base em um questionário semiestruturado. A primeira parte do questionário contemplou questões quantitativas (nominais) para caracterização dos

respondentes em seus aspectos demográficos e classificações socioeconômicas critério ABIPEME. Compreendeu-se também enunciados com característica do tipo de pesquisa descritiva e com opção de resposta utilizando as escalas (intervalares) tipo *Likert*, com graduação (discordância total... concordância total) de 5 pontos (de 1 a 5). Já na segunda parte do questionário, contemplou-se a avaliação com a exploração qualitativa (pesquisa exploratória – questões abertas) para mensurar a percepção e atitude dos respondentes.

3.1 Caracterização dos entrevistados

Os entrevistados caracterizam-se por serem 53,3% são do sexo feminino, 46,7% do sexo masculino, faixa etária compreendida entre 19 a 29 anos, onde 86,7% são solteiros e 13,3% são casados ou vivem juntos. Considerando o critério ABIPEME, 13,3% dos universitários pertencem à classe A (alta) e B (média alta), 6,6% na classe C (média) e que 80% correspondem às classes D (média baixa) e E (baixa). Dos entrevistados, 26,6% são do curso de pedagogia, 20% correspondem, respectivamente, aos cursos de direito e publicidade/propaganda e 6,7% dos cursos de geografia, biologia e psicologia.

Quanto á atividade remunerada, 93,3% a exercem e apenas 6,7% não exercem. Pode-se então considerar que os universitários pesquisados estão se profissionalizando, pois a maior experiência dos respondentes envolve atividade remunerada.

A renda familiar entre 1 e 2 salários mínimos corresponde a 26,6%, entre 2 e 5 salários mínimos tem-se 46,6% dos entrevistados, ou seja, a maioria relativa e, entre 5 e 10 salários mínimos estão 13,3% e também 13,3% com renda familiar entre 10 e 30 salários mínimos. É importante destacar os 26,6% dos entrevistados com renda familiar entre 1 e 2 salários mínimos.

Procurou-se saber também como os universitários se definem politicamente. Os achados indicam que 40%, a maioria relativa, não sabe, 26,7% definiram-se politicamente como de centro, 13,3% de centro-esquerda e 6,7% como de direita, centro-direita e esquerda respectivamente.

Verificou-se que 73,3% dos universitários frequentou a maior parte do tempo, uma escola pública e que 20% escola particular laica e que apenas 6,7% frequentou escola particular religiosa. Entende-se que existe uma relação do baixo nível cultural da família dos entrevistados com a baixa renda familiar e a predominância da formação dos universitários na escola pública.

Quanto à religião dos pais dos entrevistados 6,2% pertencem à religião adventista do 7º dia, 6,7% são, respectivamente, das religiões deista e evangélica, dos entrevistados, 6,7% não sabiam a qual religião pertenciam e 6,7 não responderam, 67% pertencem à religião católica. Os pais na maioria absoluta pertencem à religião católica. Quanto à religiosidade das mães 6,7% não tem religião, 13,3% pertencem à adventista do 7º dia, 20% evangélicas e 60% católicas.

Dentre os universitários pesquisados, 6,7% são respectivamente adventista do 7º dia, gnóstica, agnóstica, espírita, cristão, espiritualista/umbandista, 20% evangélicos e 40% são católicos.

Procurou-se verificar com os universitários quais eram as questões mais importantes para eles. A família (onze posicionamentos como o primeiro em importância) é considerada como sendo a principal unidade de referência dos entrevistados; em segundo lugar em preferência ordenada, vem a religião (com sete posicionamentos) e, em terceiro, o trabalho (com 5 posicionamentos). Ressalta-se que nessa questão foi solicitado aos respondentes escolherem três opções em preferência ordenada entre política, religião, família, trabalho, amigos, universidade e outras a serem definidas pelo próprio entrevistado.

3.2. Análise da variação constatada em termos consolidados.

A seguir tem-se a análise em termos consolidado (todos os respondentes) dos enunciados que constituem a segunda parte do questionário. Os entrevistados se posicionaram através de uma escala com cinco opções de resposta, considerando discordo totalmente, discordo parcialmente, indiferente, concordo parcialmente, concordo totalmente.

Quando perguntado sobre a disposição de engajar numa causa social, humanitária ou política, verificou-se que a maioria dos acadêmicos entrevistados (53,3) estão dispostos a se engajarem numa causa social, humanitária ou política. Em relação a crer na vida após a morte, parte significativa dos entrevistados 46,6% acreditam na vida após a morte 20% não crêem, 13% são indiferentes, 13% concordam parcialmente e 6,7% discordam parcialmente.

Sobre saber o que é bem ou mal, um número expressivo (40%) concordaram que há diretrizes perfeitamente precisas para se saber o que é bem ou mal. Já outros 40% concordaram parcialmente. Somente 13,3% discordaram totalmente e 6,7% discordam parcialmente.

A afirmação de “que a vida tem sentido” tem estrita relação com a classe social e a trajetória escolar dos nossos universitários; ela não se aplica de maneira uniforme a toda geração nem decorre de uma genérica condição juvenil. (RIBEIRO: 2009, p.172). Confirmando a fala acima verificamos então como essa questão aparece na nossa pesquisa, pois a grande maioria dos entrevistados tem renda familiar de até cinco salários mínimos e estudaram em escolas públicas. Quanto à vida ter sentido, 93,3% concordaram totalmente e 6,7% concordaram parcialmente. É interessante notar que apesar dos entrevistados fazerem parte dos segmentos menos favorecidos, a vida tem sentido para eles.

Quando questionados se cabiam a eles definirem os rumos das suas vidas, 86,6% concordam totalmente, 13,3% discordaram parcialmente e 6,6% discordaram totalmente. Segundo Hobsbawm, um dos fatores mais dramáticos na civilização ocidental é a dis-

solução dos elos sociais entre as gerações. Nessa perspectiva, este resultado vem nós dizer que os universitários crêem firmemente que só a eles cabe definirem os rumos das suas vidas (RIBEIRO: 2009 p.210).

O fato da grande maioria acreditar que os rumos das suas vidas estão em suas mãos melhora a perspectiva de futuro. Ao referirem à frequência do quanto se sentiam felizes, 40% concordaram parcialmente 46,6% concordam totalmente e 6,6 discordam parcialmente.

O conceito do sagrado está intimamente ligado a religião para a grande maioria dos entrevistados, não tem a conotação ampla como a de CROATTO (2001), sendo o próprio ser humano o lugar da manifestação do sagrado, este é essencialmente uma relação entre o sujeito e o mistério ou o transcendente. O sagrado se torna visível em um âmbito (a natureza, a história, as pessoas) ou em objetos, gestos, palavras. Entende-se que o sagrado tem relação com a religiosidade, estabelece elos com o mistério, a procura de sentido, a invocação do transcendente. Diante desse conceito ao serem questionados sobre o quanto seu cotidiano está impregnado de gestos e objetos com significado sagrado 26,6% concordam totalmente, 33,3% concordam parcialmente, 20% são indiferentes, 6,6% discorda parcialmente, 13,3% discordam totalmente

Mais da metade (53%) dos jovens entrevistados acreditam que uma crença ou ritual são verdadeiros se produzem efeito positivo nas suas vidas. Ainda, 26,6% dizem concordam parcialmente e somente 26,6% discordaram totalmente. De acordo com (RIBEIRO 2009, P.252) os rituais aumentam muito no dia a dia de nossos jovens, articulam seus objetos poderosos e levam a momentos lhes são muitos significativos.

Outra questão levantada avaliou se ter fé é mais importante que ter crenças e religiões. A fé como atitude vivida no âmbito do subjetivo, sustenta a nossa vida. Ela é capaz de perceber e construir sentido para a existência humana. Se estamos vivendo uma crise existencial, não sabemos por completo. O relativismo tem sido significativo na contemporaneidade. Segundo alguns autores, a fé “supõe a existência de um transcendente, enquanto a religião, não”. “A própria Palavra de Deus nos revela em muitas de suas passagens a seguinte expressão:” a tua fé te salvou”. Isso é muito interessante e reconfortante, sabendo da nossa existência passageira e mais ainda vendo que os jovens, ou seja, 80% dos entrevistados concordaram que a fé é mais importante do que as crenças e religiões, e apenas 20% são indiferente, discordaram parcialmente e totalmente, em iguais proporções.

A percepção de Deus como ser superior é muito marcante entre nossos entrevistados já que 86,67% concordaram totalmente e apenas 13,33 concordam parcialmente.

A emoção é a forma que nos permite entrar em contato com Deus. Nessa perspectiva, nossos universitários estão bastante diluídos em suas opiniões, uma vez que apenas 40% concordam totalmente com a afirmação; entre os 60%, 20% discordaram totalmente, 13,33 discordam parcialmente e apenas 6,7% são indiferentes.

Sobre a prática de rituais pelos universitários, 33,33% discordaram totalmente que praticam rituais, 26,67% concordaram totalmente e os restantes mostram-se indiferentes, discordando totalmente e parcialmente.

Os universitários foram questionados também se gostaria de conhecer outras religiões. Os dados revelam que 40% dos jovens são indiferentes a esta questão, 20% gostariam de conhecer outras religiões, e que 40% concordarem parcialmente.

Foi perguntado aos jovens também se concordam com as orientações de minha igreja em questões sexuais. Uma questão que divide as opiniões. Se conhecem as orientações que são colocadas pela igreja a que pertencem não esta aqui em voga. Percebemos pelas respostas que esta questão não tem uma predominância em suas respostas, porque apenas 40% concordaram totalmente, 26,67% concordam parcialmente, 20% são indiferentes e os restantes discordaram. totalmente ou parcialmente.

Os achados da pesquisa apontam que 46,66% dos entrevistados concordaram totalmente que as pessoas devam ter só uma religião e seguir suas orientações, 26,67% concordaram parcialmente, 6,67% são indiferentes; 6,67% discordam parcialmente e 13,33% discordaram totalmente.

Os resultados obtidos apontam que 53,34% discordam totalmente da afirmativa de acredito em alguma forma de reencarnação ou vidas passadas; entretanto, 13,33% são indiferentes e 20% concordam totalmente.

A visão de que Deus pode estar na natureza recebeu alto grau de concordância, 73,33% dos respondentes enquanto 6,67% discordaram totalmente dessa afirmativa. Os que concordaram parcialmente totalizam 13,33% e os que discordaram parcialmente 6,67%.

O fato de “haver” recompensa após a morte é considerada um fato por 40% dos entrevistados que concordaram totalmente com essa alternativa; 26,67% concordaram parcialmente; 13,33% são indiferentes e 20% discordaram totalmente.

A meditação é um momento de introspecção. 66,66% dos entrevistados concordaram totalmente com a frase “gosto de meditar sozinho”; 20% concordaram parcialmente e 6,7% discordaram parcialmente.

A maior parte dos respondentes, 53,33%, concorda totalmente que a fé é um fator motivador ao engajamento na busca pela transformação da sociedade; concordaram parcialmente obteve um percentual considerável de 26,67% e apenas 6,7% discordaram totalmente.

80% dos entrevistados discordaram totalmente que a maldade e a pobreza sejam vistas como fatores que os levam a duvidar da existência de Deus contra 6,7 que concordaram totalmente com o fato.

Quando questionados sobre o fato de que Deus pode lhe dar tudo, os resultados da pesquisa apontam que 46,67% concordaram totalmente com a afirmativa, concordam

parcialmente e discordaram parcialmente obteve percentual igual, 13,33. Ressalta-se que 20% dos respondentes discordaram totalmente desse fato.

Sendo o ensino religioso visto como área de conhecimento, será ele mais um importante espaço de reflexão e formação, onde o educando fomentará interações de diversas áreas de conhecimento, possibilitando assim uma formação integral, ecológica, holística, sistêmica e não mais uma formação fragmentada, dividida em áreas, vinda da escola tecnicista e do cartesianismo da ciência. O Ensino Religioso colabora com a formação integral da pessoa humana. É o Ensino Religioso uma das áreas de conhecimento sobre o fenômeno religioso, o qual estuda as diversas tradições e culturas religiosas. Pode ainda o Ensino Religioso ser um espaço de reflexão dos valores humanos, entretanto tais temas não são apenas de responsabilidade dessa disciplina e sim de todas as outras também. A inter e transdisciplinaridade podem e devem ocorrer na escola, mas com todas as disciplinas e não apenas com o Ensino Religioso.

Questionados sobre o fato de o ensino religioso contribuir para a formação humana, parte expressiva (73,32%) dos respondentes concorda totalmente com essa afirmativa contra 6,67% que discordaram totalmente.

Quando perguntamos sobre o que é religião, vemos os entrevistados se dividirem em dois grupos, porém nenhum deles nega a existência dela, mas uma significativa maioria, representada por 73,3% referem a ela como sendo relativa a um ser superior: desses 20% o chamaram assim, ou relacionaram o termo às ações e crenças numa cultura, e 53% disseram entender a religião na perspectiva da existência de um Deus, Jesus Cristo, ou algo que liga. Interessante ver que o segundo grupo, representado por 20% relacionaram religião ao sentido individualista, ou seja, no sentido encontrar, de bem estar, de paz, apenas 6,6%, ou seja, um entrevistado disse entender religião como ilusão e controle de massas.

Quando questionado sobre o que é para o universitário religiosidade, o termo religiosidade parece bem próximo do vocabulário e da vida dos universitários, no que tange os enfoques substantivo; o qual se refere ao fenômeno religiosos a partir das práticas convencionais, e o enfoque dinâmico, pois “procura captar transformações, decifrar sentido, perceber significados por trás dos objetos formalmente religiosos, compreender a gênese dos valores”, RIBEIRO (2009,23).

Sobre o questionamento do que é sagrado, é importante retomar as discussões a respeito do tema, para tecermos comentários e entendimentos do que os universitários disseram ser o sagrado, pois o mesmo considera o termo como “o mais polêmico no estudo das religiões” RIBEIRO (2009: p.26). E no decurso de análise faz uma abordagem de Usarski, onde o autor assinala o uso “aleatório do tema, o que quase o torna sinônimo de Deus ou de religião”, e assim, Ribeiro recorre à Durkheim, para buscar o significado de sagrado, numa tentativa de purificação de significação, ou seja, “sentimentos de respeito que os totens despertam no clã ou fiel.” Para os universitários aqui analisados, 86% deles disseram entender o sagrado como algo divino, relativo a Deus, 6,7% não ver nada como

sagrado, e na mesma proporção (%) reconhece o sagrado como algo ligado à sua natureza. Mediante essa análise vemos nossos acadêmicos bastante conservadores, quanto à natureza do que seja o sagrado.

Na questão onde se perguntou o que é fé, houve uma unanimidade em apontar a confiança, descrita por Simmel, o sentimento o qual é capaz de nos impulsionar ao futuro. Onde o mesmo, assinala a natureza sociológica da fé, a qual nos faz transcender em nossos limites. Nessa questão 86,6 % dos acadêmicos disseram entender que fé é acreditar, apenas 13,3% designaram a fé, como sendo vida e aceitação.

4. Conclusão

O conhecimento elaborado nos permite uma visão mais realista e segura sobre o mundo que nos rodeia e ao mesmo tempo contextualiza nossas vidas. Assim sendo, contribuímos com nossa humanidade ao passo que acreditamos, que ela se fez mediante a construção do próprio conhecimento. Nesse cenário, a pesquisa é o caminho que se faz necessário percorrer, descortinando ante nossos olhos um horizonte, antes duvidoso e incerto. E fazer pesquisa sobre CRE, é não só adentrar na alma dos sujeitos elencados, no universo determinado, ou seja, é buscar a luz dessa ciência e entender o nosso princípio e fim.

Pesquisar jovens, constitui a possibilidade de entendermos os paradigmas os quais a nossa sociedade está validando, considerando que a juventude expressa às bases filosóficas das ideias de formação do homem na sociedade. Eles encerram em si, os pressupostos da educação exercida e ao mesmo tempo contextualizam, em seu jeito, as vibrações do hoje e do agora, bem como as incertezas advindas do futuro, as quais oscilam em seus sonhos.

Os resultados apresentados por nossos entrevistados apontaram ainda que a busca por sentido da vida baseia-se antes na experimentação e na busca, sendo bastante expressiva e revelada na existência de um ser transcendente. Percebem Deus nessa transcendência, como uma forma de energia e uma aproximação maior a ele, através da emoção, e ao mesmo tempo questionam sobre a verdade de uma dada religião. Percebemos ainda que para eles seja mais importante a fé e conhecer outras religiões, do que se ater em apenas uma religião, praticar rituais ou se submeter a ela, pois gostam de ter liberdade, principalmente no que se refere às questões sexuais.

A grande maioria acredita que os rumos das suas vidas estão em suas mãos e que a vida tem sentido. Muitos dizem que se sentem felizes com frequência e concordam que a música conduz a uma dimensão superior, isso para pouco menos da metade dos entrevistados. A maioria deles experimentou uma dimensão maior quando começaram a amar alguém e se disseram dispostos a engajarem numa causa social, humanitária ou política.

A sociabilidade é algo que está veemente entre os mesmos e isto é perceptível uma vez que gostam da socialização através da participação em grupos religiosos, estudantil e cultural. Os entrevistados têm forte convicção de que a religião não deva ser usa-

da como instrumento político. Acreditam na premissa de que a fé um fator motivador ao engajamento na busca pela transformação da sociedade. Para eles, Deus pode conceder tudo a quem tem fé.

Quanto às questões abertas, as mesmas nos deixaram firmes em acreditar que a espiritualidade é um item muitíssimo importante e significativo para os jovens e está ligado às suas emoções, traço marcante da nossa juventude secularizada e globalizada. Sendo assim, os mesmos acreditam que as religiões são capazes de ajudar o homem a ser mais humano e ainda os ajudam a responder as questões de cunho existencialista.

Referências

- AAKER, David A; KUMAR, V; DAY, George S. *Pesquisa de marketing*. 2ª ed. São Paulo: Atlas, 2004.
- CAMPICHE, Roland J. *Cultures jeunes et religions en Europe* Paris: Cerf, 1997.
- CHAMPION, Françoise, HERVIEU-LÉGER, Daniele. *De L'émotion en religion*. Paris: Le Centurion, 1990.
- CHAMPION, Françoise. Religieux flottant, écletisme et syncrétisme. In J. DELUMEAU, *Le fait religieux*, 741-772.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 1989.
- GOODE, William J.; HATT, Paul, K.. *Métodos em pesquisa social*. 7ª ed. São Paulo: Nacional, 1979.
- GREELEY, Andrew. *Sociology of Religion*. New York: Harper Collins, 1995.
- HERVIEU-LÉGER, D. La religion en miettes ou la question des sectes. Paris: Calmann-Lévy, 2001.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. *Novos Estudos Cebrap*, n.75, jul. 2006.
- RIBEIRO, Jorge Cláudio. *Religiosidade Jovem: pesquisa entre universitários*. São Paulo: Loyola: Olhos d'Água, 2009.
- SIMMEL, Georg. *Essay on Religion*. Yale: Yale University Press, 1998.
- YIN, Robert K. *Estudo de caso: planejamento e métodos*. 3ª ed. Porto Alegre: Bookman, 2005.

POR UMA JUVENTUDE SANTA: TENSÕES DA COSMOLOGIA PENTECOSTAL FRENTE ÀS VIVÊNCIAS POPULARES DE LAZER NO BRASIL

Waldney de Souza Rodrigues Costa*

Resumo: *Esta comunicação visa sublinhar algumas características da cosmologia pentecostal, problematizando o posicionamento dos pentecostais frente às formas mais comuns de lazer no Brasil. Analisando estatutos e regimentos internos da Igreja Evangélica Preparatória, Congregação Cristã do Brasil e Igreja Pentecostal Deus é Amor, pretende-se compreender como algumas vertentes do movimento pentecostal repudiaram vivências populares de lazer, criando uma visão negativa sobre estas atividades e gerando tabus comportamentais para sua juventude. Após esta análise, será feita uma pesquisa em fascículos da revista Expressão Jovem produzida pela Igreja Pentecostal Deus é Amor, em que podem ser encontradas homilias de pessoas responsáveis por doutrinar os membros jovens e adolescentes desta igreja e depoimentos da própria juventude sobre as formas de lazer. Analisando estes discursos, busca-se compreender como as doutrinas que confrontam a cultura popular brasileira são ensinadas aos jovens e a forma como são assimiladas por eles. Ao que parece, quando este imaginário pentecostal sobre o lazer brasileiro é assimilado pelos jovens, eles passam a se ver como “santos” em oposição a seus pares que não confessam as mesmas crenças, favorecendo a identificação do lazer como interdito.*

Palavras-chave: *Jovens. Pentecostalismo. Lazer. Cultura popular.*

Introdução

Neste texto problematiza-se o posicionamento dos pentecostais frente às formas mais comuns de lazer no Brasil, sublinhando algumas características da visão de mundo pentecostal. Antes de tratar dos problemas que o percorrem, tais como cosmologia e imaginário, é preciso fazer algumas observações sobre como o lazer será pensado neste texto, visto que é um termo utilizado de muitas formas diferentes. A base da discussão será a definição de lazer como “uma dimensão da cultura caracterizada pela vivência lúdica de manifestações culturais no tempo/espaço social”¹ (GOMES; ELIZALDE, 2012, p. 30).

* Mestrando 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

¹ A definição de lazer criada por Dumazedier (1973, p.34) é a mais empregada na literatura acadêmica brasileira. Contudo, mesmo sem desmerecer as contribuições deste sociólogo francês para a discussão sobre o assunto, relendo as críticas apontadas por Faleiros (1980), Marcellino (1987) e Gomes (2008), é possível perceber que tal definição não é a mais adequada para a discussão que se fará neste texto.

Esta definição empregada tecnicamente por si só não dá cabo a dificuldade de precisão quanto ao uso do termo. Não sendo aqui o melhor espaço para discutir as possíveis definições de lazer², a sugestão é que neste texto se leia lazer como diversão. A opção pelo uso do termo lazer é uma forma de evocar com ele os avanços de uma área de conhecimento relativamente recente, conhecida no Brasil como Estudos do Lazer. É também um meio de demonstrar que além da diversão, o objeto desse estudo também pode abranger descanso e desenvolvimento desinteressado, como propôs Dumazedier (1973), ao se referir às possíveis funções do lazer.

Então porque a sugestão de ler lazer como diversão? Por que além de ser a diversão um dos termos mais evocados no senso comum (MARCELLINO, 2006, p.13), o que pode facilitar a leitura, é também, dentre as funções supracitadas, a que mais torna latentes as tensões que aqui serão descritas. Sintetizando, em termos genéricos, mas que não dão conta de todas as possibilidades de interpretação da análise que será apresentada, o que se fará a seguir é uma discussão sobre o posicionamento de pentecostais diante das formas mais comuns dos brasileiros se divertirem.

O assunto será tratado tendo por base pesquisa bibliográfica, mas também será utilizada pesquisa documental em estatutos e regimentos internos de algumas igrejas pentecostais, visando exemplificar as tensões da cosmologia pentecostal frente ao lazer. Em um segundo momento, será feita análise de alguns fascículos da revista *Expressão Jovem*, produzida pela Igreja Pentecostal Deus é Amor, para compreender como as doutrinas que confrontam a cultura popular brasileira são ensinadas aos jovens e a forma como são assimiladas por eles. Esta proposta é a que segue.

1. As tensões criadas pela cosmologia pentecostal

Muitas transformações acontecem no campo religioso brasileiro desde o período colonial, mas através dos levantamentos censitários é que estas mudanças se tornaram mais plausíveis, ainda que eles sejam passíveis de análises críticas. Freston, a despeito dos censos religiosos não se apresentarem totalmente confiáveis por uma série de questões que não cabe aqui discutir, considera que estas “estimativas são dados sociológicos mais do que estatísticos” (FREESTON, 1993, p. 27). Por este prisma, diante do fato de que, em números censitários, o IBGE anunciou com o censo de 2010 um crescimento de mais de 60% dos protestantes em relação ao de 2000, o mais importante é notar como os levantamentos recentes indicam um forte crescimento da identificação protestante no campo.

Nesse crescimento do número de pessoas que se identificam com o protestantismo, a ala pentecostal foi a que mais se destacou. Bitencourt Filho (1998) estimou que os pentecostais fossem cerca de 70% dos protestantes, agora denominados evangélicos, como se convencionou popularmente chamá-los. Hoje, sendo “um fenômeno popular e nacio-

² Há uma discussão sobre cinco diferentes visões a respeito do lazer em outro trabalho (COSTA, 2013).

nal em rápida expansão” (FRESTON, 1993, p. 31), esta cifra pode ser ainda maior. Clara Mafra (2009), a partir de um estudo de caso, destaca como aspectos que favoreceram a conversão e adesão ao pentecostalismo, o seu caráter proselitista, sua capacidade sincrética e também o desgaste cultural identificado em algumas regiões do Brasil.

A explicação que tem sido mais utilizada para entender a expansão pentecostal no Brasil é a fornecida por Freston (1993) ao separar o pentecostalismo em ondas. Seguindo esta interpretação, a primeira onda pentecostal se refere aos primórdios do pentecostalismo no início do século XX, caracterizado por igrejas que surgiram através de investidas do protestantismo missionário e de cismas com algumas vertentes protestantes anteriores. Trata-se de igrejas como a *Assembleia de Deus* que enfatizava em seu carisma a figura do Espírito Santo e o dom da glossolalia (falar em línguas), além de manter um padrão de austeridade para com a cultura brasileira.

Acompanhando a tese de Freston, o pentecostalismo de segunda onda, também chamado deuteropentecostalismo (MARIANO, 1999), surgiu do emergir de outras vertentes no campo religioso brasileiro que adotaram alguns posicionamentos diferentes em relação à postura pentecostal que as precedeu. Trata-se de igrejas como a *Deus é Amor e a do Evangelho Quadrangular* (antes conhecida como *Cruzada Nacional de Evangelização*) cujo dom espiritual carismático enfatizado já não era a glossolalia e sim o dom de cura, por isso também são chamadas de movimentos de cura divina. Emergindo aproximadamente quarenta anos após a primeira onda, esta foi uma fase de muitas cisões entre as igrejas pentecostais.

É importante ressaltar que o corte entre estas duas primeiras ondas é feito pelo critério histórico institucional, “mas não pela existência de diferenças teológicas significativas entre ambas” (MARIANO, 1999, p. 32). A segunda onda mantém o núcleo teológico da anterior, apesar de variar a ênfase doutrinária e as estratégias de evangelismo, sendo que os líderes destas igrejas do segundo momento eram reconhecidos pelo uso do rádio e pela postura mais irreverente em suas pregações, o que atraía as camadas populares.

Como a postura teológica das primeiras ondas do pentecostalismo no Brasil não variou significativamente é possível pensar em uma cosmologia pentecostal comum. Smiderle, tentando compreender a forma dos pentecostais se comportarem em âmbito político a partir da especificidade de sua visão de mundo, constatou que:

o ator evangélico pentecostalizado brasileiro tende a afirmar sua identidade em praticamente todos os contextos: é porque a visão pentecostal lhe proporciona a percepção de um mundo novamente sistêmico, onde não têm lugar as fragmentações de papéis, palcos e contextos próprias da modernidade — pelo menos não na mesma medida preconizada pelos ditames modernos. (SMIDERLE, 2011, p.90).

Esta constatação se revela útil para pensar não só o comportamento dos evangélicos em vários contextos, mas também o que imaginam deles. Sanchis, ao descrever o que chamou de “repto pentecostal à cultura católico-brasileira”, destaca que o pentecostalismo

traz consigo uma nova dimensão ética moral que induz uma transformação cultural “na relação com a família, a vida profissional e o trabalho, o corpo, o sexo, o uso do tempo e o preenchimento das horas de lazer, o álcool, a aparência física etc.” (SANCHIS, 1996, p. 57).

Esta ênfase na identidade religiosa que provoca uma ruptura com a cultura popular brasileira é uma dimensão extremamente forte na cosmologia pentecostal. Sanchis explica a experiência pentecostal como “marcada por uma alegria profunda de fonte e raiz interior” (*ibid.* p.61), qual sempre é evocada para contrabalancear um aspecto anti-hedonista e até mesmo antilúdico que adquirem. Desta forma, a cosmologia pentecostal dá origem a um imaginário³ sobre algumas práticas de lazer comuns no Brasil, vislumbrando-as como uma espécie de mal. Algumas igrejas pentecostais, caracterizadas pela lógica própria das igrejas das duas primeiras ondas, repudiaram vivências populares⁴ de lazer, criando uma visão negativa sobre estas, através de proibições que geram tabus comportamentais. São igrejas como a Congregação Cristã do Brasil (CCB), a Igreja Evangélica Preparatória (IEP) e a Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA)⁵, que aqui serão apresentadas como exemplo.

Estas igrejas podem representar bem o campo religioso pentecostal. A CCB é uma igreja historicamente locada na primeira onda, a IPDA na segunda e a IEP uma igreja pentecostal relativamente jovem em relação às outras, surgida em 1989 no interior de Minas Gerais, mas que mantém em seus ensinamentos o mesmo padrão ascético característico das primeiras ondas pentecostais. Em algumas igrejas, tais proibições são ensinadas verbalmente ou através de uma espécie de acordo tácito, o que desfavorece uma apreensão das tensões. Mas as denominações escolhidas adotam um tipo específico de documento doutrinário que facilita a exposição. Aqui está sendo chamado de regimento interno (RI), embora algumas igrejas utilizem a nomenclatura de regulamento interno ou tópicos e ensinamentos.

Existem motivos para que se crie esse tipo de documento. No regimento interno da IEP, o pastor Marco Antônio Mendes, fundador da igreja, demonstra preocupação em aplicar a disciplina independente de quanto é o dízimo que a pessoa a ser disciplinada entrega à igreja. Para explicar a necessidade do documento, ele afirma que “Deus nos deu o **REGIMENTO INTERNO**, para que possamos nos disciplinar, independente da origem social, todos são iguais perante o R. I., sem distinção de pessoas.” [grifo original] (IGREJA EVANGÉLICA PREPARATÓRIA, 2005, P.5). Será tratado mais adiante do que se trata uma disciplina. Por hora, o importante é perceber que, para aplicá-la, surge na igreja a necessidade da criação de um documento que a justifique e normatize sua aplicação. Nele são descritos preceitos que refletem a cosmologia daqueles que o criaram. Por isso, a análise deste tipo de documento torna possível a explanação geral das tensões que aqui se pretende expor.

³ Imaginário é entendido aqui como um conjunto de representações do que se pensa ser alguma coisa.

⁴ A categoria *popular* entendida como aquilo que é mais vivenciado pela população em geral.

⁵ A partir deste ponto, as igrejas serão identificadas pelas respectivas siglas.

2. Lazer levado a sério em documentos de Igrejas

Privilegia-se nesta exposição a IPDA por ser a que possui a documentação mais sistematizada. A pessoa que se decide filiar a esta igreja, receberá, após um rito de batismo por imersão em água, a sua credencial de membro, que é uma espécie de identidade com a qual se comprova fazer parte do rol de membros da instituição. Este documento se torna de suma importância para ela. Nele, haverá anotações sobre quantos jejuns⁶ o fiel realizou no ano, sua frequência em cultos de doutrina⁷ e alguma advertência, caso receba. Sendo assim, é relevante o fato de que na própria credencial, esteja o regulamento interno da igreja, no qual existem normas comportamentais que devem ser seguidas rigorosamente pelos membros. Algumas dessas normas estabelecem uma forte tensão com atividades de lazer.

No regulamento interno (R. I.) da IPDA há a descrição de algumas condutas como pecados. Elas são consideradas práticas que distanciam o homem de Deus e causam um *mau testemunho*⁸, por isso são passíveis de disciplina, sendo que, em todos os casos, para obreiros, que são aqueles que exercem alguma função na igreja, este período é aplicado pelo dobro do tempo aplicado aos membros comuns. Disciplina é a advertência aplicada a membros e obreiros. Consiste em:

[...] um período de acompanhamento em cultos de doutrina, orações quatro vezes por semana, vigílias⁹ uma vez por semana e campanha sete dias seguidos a cada mês. Durante a disciplina, o membro ficará temporariamente sem participar da santa ceia.¹⁰ (IGREJA PENTECOSTAL DEUS É AMOR, 2012, p. 34).

Sendo a disciplina um ato coercitivo da instituição sobre os seus membros, cada proibição é seguida de passagens bíblicas que são inscritas com o intuito de justificá-lo. Dentre as práticas consideradas pecado, tem-se a “participação em bailes, festas, danceterias, boates, carnaval, cinema, circo e coisas semelhantes”. (IGREJA PENTECOSTAL DEUS É AMOR, 2012, p. 36). Para estas práticas o período de disciplina é de dez meses para os obreiros, sendo que “para aqueles que forem, mas não participarem e ficarem apenas assistindo, a disciplina será a metade do tempo”. (*ibid.*). Uma das passagens bíblicas que é utilizada de

⁶ Esta é uma prática comum na igreja. A pessoa geralmente passa o período da manhã sem comer nada, podendo apenas escovar os dentes. Acredita-se que com isso o fiel estará não só santificando o seu corpo, como também o oferecendo em sacrifício a Deus em prol de alguma bênção.

⁷ São reuniões especiais em que se apresentam as normas e proibições da Igreja.

⁸ “Mau testemunho” é a expressão utilizada para categorizar uma conduta que pode envergonhar o nome da igreja e conseqüentemente o nome de Deus. É comum os membros dessas igrejas afirmarem que neopentecostais “dão mau testemunho” pela conduta menos ascética com que se portam.

⁹ Consistem em reuniões em que os fiéis passam a madrugada inteira em longos períodos de oração.

¹⁰ É uma reunião especial em que há um momento em que são distribuídos pão e vinho para os fiéis. No caso da IPDA acontece todo primeiro domingo do mês. Participar deste momento é um sinal de comunhão com Deus. Não participar é não ter acesso a esses elementos neste momento do culto. Representa um sinal de fraqueza, e para alguns, equivale à excomunhão católica.

respaldo para esta proibição é “Não ameis o mundo nem o que no mundo há. Se alguém ama o mundo, o amor do Pai não está nele.” (BIBLIA, I Jo 2:15). Nota-se que o texto sagrado é interpretado de forma a identificar estas práticas de lazer como opostas a Deus.

Proibições semelhantes podem ser encontradas em outra seção do regulamento, a de santificação. Para a conquista da salvação, considera-se necessária a santificação do corpo, da mente e do espírito. Interpreta-se que algumas restrições são necessárias para que “o membro possa preservar a sua integridade cristã e se prevenir de todos os tipos de situações que venham causar danos e também para se desviar de toda a aparência do mal¹¹.” (IGREJA PENTECOSTAL DEUS É AMOR, 2012, p. 39). Tais restrições também são passíveis de disciplina. Para os casos que serão apresentados, o período disciplinar é fixado em cento e vinte dias para os obreiros e a sessenta para os membros. A descrição é igualmente acompanhada de versículos do texto bíblico interpretados de forma a atestar a visão veiculada. Destaca-se algumas que vão de encontro ao lazer.

Há três restrições muito rígidas. Uma é quanto à praia e piscina pública, pois “não é permitido frequentar estes locais, mesmo vestindo trajes normais, pois há nudismo e seminudismo nestes lugares.” (*ibid.* p.41). Outra proibição é quanto a jogos, em que “não se permite participar de jogos de qualquer espécie, tais como: futebol, baralho, dominó, loterias, jogo do bicho, rifas e quaisquer tipos de jogos de azar.” (*ibid.* p.41). A outra restrição é bem característica destas igrejas. É quanto ao uso de televisores e videocassetes.

Pessoas que possuem estes aparelhos em suas casas não poderão ser membros ou obreiros, exceto quanto os mesmos pertencerem ao cônjuge não crente ou aos filhos maiores de 14 anos. Também não é permitido instalar dispositivos em computadores para sintonizar canais ou programas de TV. [e também]. Pessoas que assistirem a programas de TV ou filmes mundanos de videocassete, em DVD e em arquivos eletrônicos tais como MPG ou AVI. (*Ibid.* p. 41).

Há uma observação quanto a este último ponto de que “é permitido ter filmadora ou projetor, desde que não se assista em videocassete. Somente é permitido filmar e reproduzir imagens não pecaminosas e que não contrariem a sã doutrina.” (*ibid.* p. 41). É possível deduzir desta observação que, um membro da igreja pode filmar, mas não pode reproduzir o conteúdo de sua filmagem em TV, mas apenas no computador. É um interessante exemplo de como é o suporte ou aparelho (TV) por si só que é malvisto, e não o conteúdo transmitido.

Uma restrição mais branda é quanto ao uso de rádio, internet, CDs, MP3 e etc. Era de se esperar este abrandamento, pois, como já foi dito de início, um dos traços característicos do deuteropentecostalismo é o uso do rádio para a evangelização. Mas quanto a este “não é permitido ouvir programas mundanos.” (*ibid.* p. 41). Esta declaração demonstra um repúdio diferente daquele empregado à TV. Visto que a IPDA também possui sites

¹¹ “Aparência do mal” é uma expressão utilizada para caracterizar uma conduta que, apesar de não ser necessariamente um “pecado”, possa ser interpretado como tal.

de divulgação e cantores que gravam CDS e MP3, neste caso, não é o suporte (rádio, CD, MP3) que é considerado um mal, mas um tipo de conteúdo que ele pode vir a veicular.

Gomes e Pinto, através de uma pesquisa com especialistas na temática do lazer, apresentam como principais identidades do lazer que permeiam o imaginário social brasileiro, o futebol, o carnaval, as danças, músicas, as festas populares, o samba, os esportes, TV, internet, a praia, os jogos e brincadeiras, o turismo, o cinema, a capoeira, os espetáculos, entre outros. Muitos destes elementos equivalem às mesmas práticas proibidas pela igreja. Então, se pode deduzir que parece haver no imaginário pentecostal uma representação negativa de boa parte das vivências populares de lazer no Brasil. Mas como se dá esta negatização?

Na documentação da IEP existem muitas proibições similares às que já foram relatadas, tornando irrelevante sua exposição, mas na segunda edição do regimento interno desta igreja, há uma fala de seu fundador que é digna de nota, pois pode demonstrar como a negatização parece operar em dois sentidos. Ele diz:

Hoje podemos ver a decadência das denominações [...] todos têm o rádio dentro de sua própria casa. Logo depois veio a televisão, foi muito polêmica, as denominações também liberaram e ainda fazem parte de quotas no meio da sociedade com este aparelho imoral. (verdadeira escola de satanás). (sic) (IGREJA EVANGÉLICA PREPARATÓRIA, 1998, p. 14).

Esta fala aponta novamente para a representação de um aparelho que possibilita uma vivência de lazer como algo ruim em si mesmo, mas surge um novo elemento. A televisão é tida como um espaço de atuação de satanás. Isso parece fazer interface com uma espécie de teologia da batalha espiritual. O aparelho é negativado por que é entendido por si só como algo ruim e também por que é visto como espaço propício aos demônios.

Há outro elemento digno de atenção que pode ser percebido nos documentos da CCB. Esta igreja está na mesma situação das duas denominações já citadas, mas sua normatização é realizada em um formato diferente. A diretoria realiza anualmente uma assembleia em que é formulado um documento com os preceitos a serem ensinados aos membros. Documento que funciona da mesma forma que um regimento interno. Desta forma, há um estatuto preestabelecido, mas a documentação doutrinária aumenta a cada ano, surgindo novas questões. A reunião deste ano (2013) ocorreu em São Paulo no mês de março. Segue os dois primeiros tópicos formulados na reunião:

1. LEITURAS PERNICIOSAS

É sabido que nos dias atuais existem livros de caráter perverso os quais despertam em seus leitores a prática imoral. Há no mundo uma forte tendência para a leitura desses livros cuja prática estende-se não somente à mocidade como também aos demais adultos. Exortamos a cara irmandade a que se abstenham dessas leituras que são perniciosas as quais corrompem os bons costumes alcançados pela sã doutrina da Palavra de Deus.

2. ANIVERSÁRIOS E FESTAS – MÚSICAS PROFANAS E FANTASIAS.

No mundo é moda atual haver festas onde as pessoas se fantasiam e, ao som de músicas profanas e até imorais, com o consumo de bebidas alcoólicas, adentram-se até à madru-

gada. Exortamos à nossa mocidade, com também à toda irmandade, a não frequentarem essas festas, que não são convenientes ao povo de Deus. (TÓPICOS, 2013, s/p) ¹².

As proibições seguem o padrão das que já foram expostas, mas a forma como os tópicos foram escritos evidencia que aqueles que os criaram têm consciência que as práticas proibidas são mais características da juventude, por isso se preocupam em destacar que não estão se referindo somente à mocidade. Não se pode negar que as proibições realmente atingem primeiramente os jovens e é aí que surge o problema mais relevante a ser tratado aqui: como estas tensões são transmitidas e assimiladas pelos jovens destas igrejas? Para tratá-lo, serão analisados a seguir, fascículos da revista *Expressão Jovem* da IPDA, em que podem ser encontradas homilias de pessoas responsáveis por doutrinar os membros jovens e adolescentes desta igreja, além de depoimentos da própria juventude sobre as formas de lazer.

Antes disso, é importante problematizar o alcance dessas obrigações, pois existem diferentes formas de se posicionar diante delas. Em geral, se aplicam a membros e obreiros, o que torna possível que alguém se torne um assíduo frequentador dos cultos da igreja, sem se obrigar às proibições, aceitando o fato de não se tornar um membro ou obreiro da igreja. Mas também não se pode esquecer da possibilidade de que, na convivência com crentes pertencentes a igrejas com este perfil, um evangélico, ainda que membro de uma igreja de costumes menos rígidos, venha a adotar padrões comportamentais semelhantes, a fim de resguardar a sua identidade como o que acredita ser um autêntico cristão.

3. A expressão jovem das tensões frente ao lazer

De tudo o que já foi dito pode-se concluir que nos documentos destas igrejas existem restrições às principais vivências de lazer que permeiam o imaginário social brasileiro. Tais restrições se diferenciam ora ao suporte, ora ao conteúdo, mas em geral, criam uma dicotomia bem/mal a respeito das vivências. E pode-se dizer também que há uma atenção especial à juventude. Na revista *Expressão Jovem* há vários reflexos deste quadro que acaba de ser descrito. Em um de seus números, há um artigo sobre Nova Era com a seguinte sentença: “Existem alguns grandes campos de atuação diabólica que os inimigos de Deus investem mais. Três que todos os crentes devem ter especial atenção são: Música [...]; Literatura [...]; Entretenimento Infantil [...]” (EXPRESSÃO JOVEM, 2008, p. 15).

Esta fala demonstra que a homilia utilizada para com os jovens faz com que a interface com a batalha espiritual se torne mais latente do que nos documentos da igreja. Se no regimento falava-se em evitar algumas práticas por serem consideradas pecaminoso-

¹² Os tópicos e ensinamentos geralmente são imediatamente comunicados no site oficial da igreja, mas como este site está fora do ar, eles foram colhidos no blog de um membro da igreja. Em comparação com outros blogs como este, não foi verificada divergência alguma na redação do documento.

sas, agora se tem a interpretação de que existem alguns inimigos de Deus que procuram atuar sobre a vida do crente e esta atuação se dá exatamente em vivências de lazer.

Além da homilia, torna-se relevante atentar para os testemunhos¹³ contidos nos fascículos da revista. No testemunho de um jovem há a seguinte fala:

por ser roqueiro, eu não perdia um show, desde que tivesse dinheiro para a entrada. E para mim era o máximo. Porém, ao findar o evento, sempre ficava aquele gosto de “quero mais” e a volta para casa era aquela coisa vazia. Como se a alegria estivesse ficado lá no show. (EXPRESSÃO JOVEM, 2007, p. 17)

Tal fala, juntamente com outras na mesma perspectiva, inclusive o título dado ao testemunho (O show... O vazio...), demonstra a identificação de algumas práticas como vazias de sentido. Como se fossem falsas alegrias. Se por um lado, como bem observou Sanchis (2006, p. 61), o pentecostal toma a sua experiência religiosa como fonte de uma alegria profunda, por outro, algumas vivências de lazer são interpretadas como dotadas de uma alegria inautêntica, que não se compara à alegria da salvação¹⁴.

Em outro fascículo da revista, um jovem testemunha o seguinte:

Em pouco tempo, caí em um caso de possessão que durou doze dias, nos quais fiquei em transe e nesse transe via para onde o meu estilo de vida, todos os roqueiros e seus seguidores iriam: para o inferno. (EXPRESSÃO JOVEM, 2008, p. 24).

Neste caso, surge outra representação do que sejam as vivências de lazer. Interpreta-se que as pessoas que frequentam espaços de lazer como shows de rock estão debaixo de uma condenação espiritual. Fadados à perdição, cairão no inferno. A esta altura, já foi possível perceber que os testemunhos tornam bem latentes a cosmologia pentecostal e, por conseguinte, o imaginário sobre lazer. No seguinte há ainda mais elementos relevantes:

O diabo continuava a trabalhar e a trançar suas teias [...] comecei a conhecer o São Paulo Futebol Clube [...] Em 1995, fiz minha 1ª ficha em uma torcida organizada e fui sendo enlaçado cada dia mais. [...] Por um tempo esqueci o meu time e comecei a seguir a moda daquele momento: os bailes tecnos. [...] Com um tempo e o Diabo trabalhando, voltei aos campos de futebol e, agora, a situação era ainda mais catastrófica: talvez estava sendo conduzido por mais legiões de demônios oriundos daqueles bailes. (EXPRESSÃO JOVEM, 2010, p. 6)

Chama a atenção agora a construção da imagem de que existem demônios habitando espaços típicos de lazer. Com estas representações pode-se perceber que a tensão criada nada tem a ver com a dicotomia sagrado/profano, nos moldes durkheimianos (*cf* DURKHEIM, 2000), mas sim com outra, de uma interpretação e resultados diferentes: a

¹³ Testemunho é o depoimento do crente sobre o seu processo de conversão ou sobre algo que acredita que Deus tenha realizado em sua vida.

¹⁴ Esta é uma expressão típica dos pentecostais para se referir ao um tipo específico de alegria em oposição à alegria obtida por quaisquer outros meios não espirituais.

distinção entre bem e mal. Se as proibições visam resguardar os fiéis de um mal decorrente de algumas práticas, uma vez que devem se portar como puros servos de Deus, através delas, cria-se um imaginário sobre o que não se pode fazer, de forma a sacralizar tal vivência negativamente.

Gebara descreveu algumas restrições aparentemente semelhantes ao pesquisar a Coleção de leis da Província de São Paulo, apontando a proibição de atividades de lazer, “quando nelas participassem escravos” (GEBARA, 1997, p.74). Mas diferente das proibições descritas por este historiador, a fonte da restrição ao lazer pelas igrejas, como foi exemplificado no caso da IPDA, não está no indivíduo que a pratica, mas na própria prática em si. O crente não deve se afastar destas formas de lazer somente porque ele não possa ou não deva participar, para se apresentar como diferente “do mundo”, mas também porque elas mesmas são tidas como fonte do mal. No imaginário pentecostal, elas representam sinal de pecado e perdição, por isso devem ser evitadas. Participar delas significa *abrir brecha*¹⁵ para que coisas ruins aconteçam. É ter uma falsa alegria que pode levar à perdição e ainda coabitar com demônios. Neste sentido, ser santo para o jovem destas igrejas não é só estar separado do mundo, mas também escolher um lado em uma batalha espiritual. Logo, ao buscarem converter à sua fé os jovens envolvidos nestas vivências de lazer, esta “juventude santa” se vê atacando o território inimigo (estes espaços de lazer) a fim de retirar pessoas de lá e trazer para seu território (a igreja).

Conclusão

Sobre o que foi dito até aqui, é importante relevar o fato de que nem todas as igrejas evangélicas pentecostais se portam da mesma maneira diante das formas de lazer. É o caso das igrejas da terceira onda do pentecostalismo é a que veio a ser chamada de neopentecostal, cuja denominação que mais expoente é a *Igreja Universal do Reino de Deus*. Ao descrever o neopentecostalismo como um novo modo de ser pentecostal, Mariano (1998) descreve várias características pentecostais seguidas da expressão “isso mudou” para enfatizar que existem rupturas significativas deste fenômeno para com o pentecostalismo precedente. Dentre estas mudanças está uma abertura maior a vivências de lazer coibidas pelas igrejas das duas primeiras ondas.

Neste caso, a pergunta que fica no ar é sobre o que acontece com o imaginário. É possível alegar que mesmo com algumas práticas sendo liberadas, o imaginário não desaparece, é apenas reinterpretado. O que pode ser constatado no advento do fenômeno gospel que, como relatou Cunha (2004), é dotado de muitas ambiguidades e hibridismos. Todavia, este é um assunto a ser mais bem explorado em outra pesquisa, devido ao caráter sintético deste trabalho. O que se pode dizer é que dicotomias como evangélico/mundano e gospel/secular possivelmente derivem desta dicotomia bem/mal que foi exposta. E neste sentido,

¹⁵ É uma expressão comum no meio pentecostal que significa dar permissão de forma não intencional.

secular não é o mesmo que profano, no sentido de não sagrado. Uma vez que na cosmologia pentecostal, a realidade é um todo integrado, totalmente sacralizado, secular ou mundano é aquilo que está sacralizado negativamente. Um espaço de atuação do mal.

Existe ainda outra limitação na análise aqui apresentada. O exame foi realizado com base em pesquisa bibliográfica e documental e como tal não abriu a possibilidade de explorar em profundidade como estas relações se configuram empiricamente. Logo, se torna latente a necessidade de pesquisa de campo que ajude a compreender como algumas das questões aqui apresentadas se resolvem na prática, apresentando as estratégias dos evangélicos entre as tensões da cosmologia pentecostal, o imaginário sobre o lazer e os avanços da modernidade.

Por hora, o que se pode concluir é que, ao que parece, o posicionamento de algumas denominações evangélicas diante das formas mais comuns dos brasileiros se divertirem dá origem a um imaginário sobre lazer que é assimilado de forma a tomar algumas destas vivências como vazias de sentido, caminhos para a perdição e campos de atuação demoníaca. Com esta exposição não se quer afirmar que membros destas igrejas não tenham lazer. É óbvio que os membros destas igrejas possuem espaços de lazer e sociabilidade que frequentam. A título de exemplo têm-se os congressos de jovens que geralmente são motivo de excursões e outros meios de lazer semelhantes. (EXPRESSÃO JOVEM, 2009, p. 22). Mas com este artigo se quis chamar a atenção para o fato de que existem tensões criadas pela cosmologia pentecostal em relação a tipos de lazer que são muito comuns no Brasil e que o imaginário criado sobre o que seja lazer norteia a forma como as pessoas escolhem suas vivências desse tipo.

Este dado é extremamente relevante para os estudos do lazer, pois é comum entre os estudiosos do tema a compreensão do lazer em uma dialética muito intensa com o trabalho. Apesar disso, tem-se um autêntico caso em que a religião é um fator muito mais importante na variação das formas de vivência do tempo/espaço cultural de lazer do que o trabalho profissional. Falsa alegria, caminho para o inferno e casa de satanás são representações que compõem o imaginário pentecostal sobre lazer. Ao que parece, quando este imaginário é assimilado pelos jovens destas igrejas, eles passam a se ver como “santos” em oposição a seus pares que não confessam as mesmas crenças, favorecendo a identificação do lazer como interdito. As proibições então são feitas e aceitas como que em prol de uma juventude santa, em que santo não só significa estar separado, mas também representa um lado escolhido em uma batalha espiritual.

Referências

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução: João Ferreira de Almeida. 2 ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. (Versão Revista e Atualizada)

BITENCOURT FILHO, José. Os caçadores da identidade perdida: o protestantismo histórico às voltas com os pentecostalismos. In: SANTOS, Márcio F. **Sob o Fogo do Espírito**. São Paulo: SOTER / Paulinas, 1998. p. 211-228.

COSTA, Waldney. **O Lazer nos Planos de Governo dos Candidatos à Prefeitura de Juiz De Fora nas Eleições 2012**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Humanas), Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.

CUNHA, Magali do Nascimento. **Vinho Novo em Odres Velhos: Um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil**. Tese de doutorado em Ciências da comunicação. São Paulo, ECA - USP, 2004.

DUMAZEDIER, Jofre. **Lazer e Cultura Popular**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. **Sociologia Empírica do Lazer**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema totêmico na Austrália**. Trad.: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EXPRESSÃO JOVEM: suplemento. São Paulo, n. 1, 2007. Disponível em < <http://www.ipda.com.br/nova/expressaojovem/ej2007.pdf> >. Acesso em 30 abr. 2013.

EXPRESSÃO JOVEM: suplemento. São Paulo, n. 2, 2008. Disponível em < <http://www.ipda.com.br/nova/expressaojovem/ej2008.pdf> >. Acesso em 30 abr. 2013.

EXPRESSÃO JOVEM: suplemento. São Paulo, n. 3, 2009. Disponível em < <http://www.ipda.com.br/nova/expressaojovem/ej2009.pdf> >. Acesso em 30 abr. 2013.

EXPRESSÃO JOVEM: suplemento. São Paulo, n. 4, 2010. Disponível em < <http://www.ipda.com.br/nova/expressaojovem/ej2010.pdf> >. Acesso em 30 abr. 2013.

FALEIROS, Maria Izabel. **Repensando o Lazer**. São Paulo: Perspectiva, 1980.

FRESTON, Paul. **Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao impeachment**. Tese de doutorado em sociologia. Campinas, IFCH, Unicamp, 1993.

GEBARA, Ademir. Considerações para uma história do lazer no Brasil. In: BRUNS, Heloisa Turini (org.). **Introdução aos Estudos do Lazer**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997. p. 61-77.

GOMES, Christianne Luce; ELIZALDE, Rodrigo. **Horizontes Latino-americanos do Lazer**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

_____; PINTO, Leila. O lazer no Brasil: analisando práticas culturais cotidianas, acadêmicas e políticas. In: ELIZALDE, Rodrigo; GOMES, Christianne Luce; OSORIO, Esperanza; PINTO, Leila (orgs.). **Lazer na América Latina**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. p. 67-122.

IGREJA EVANGÉLICA PREPARATÓRIA. **Regimento Interno**. 2 Ed. Juiz de Fora, 1998.

IGREJA EVANGÉLICA PREPARATÓRIA. **Regimento Interno**. 3 Ed. Juiz de Fora, 2005.

IGREJA PENTECOSTAL DEUS É AMOR. **Regulamento Interno**. São Paulo, 2012.

MAFRA, Clara. Distância Territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal. In: MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo (orgs.). **Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009. p. 69-89.

MARCELLINO, Nelson de Carvalho. **Estudos do Lazer: Uma introdução**. Campinas: Autores Associados, 2006.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. Neopentecostalismo: um novo modo de ser pentecostal. In: SANTOS, Márcio F. **Sob o Fogo do Espírito**. São Paulo: SOTER / Paulinas, 1998. p. 19-37.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI, Alberto [et al.]. **Nem Anjos, Nem Demônios**: Interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 34-63

SMIDERLE, Carlos. Entre Babel e o Pentecostes: cosmologia evangélica no Brasil contemporâneo. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, p. 78-104, 2011.

TÓPICOS Ensinaamentos CCB 2013. Disponível em <<http://comumccb.blogspot.com.br/2013/05/topicos-ensinamentos-ccb-2013.html>>. Acesso em 30 abr. 2013.

FT 9: LINGUAGEM, RELIGIÃO E SOCIEDADE: PERSPECTIVAS BAKHTINIANAS

Coordenadores: Prof. Dr. Paulo Fernando Dalla-Déa – UFSCar, SP;
Prof. Dr. Ângelo Cardita – UFSCar, SP/Université Laval, Québec, Canadá

Ementa: Para além das questões ligadas à linguagem e à análise linguística – já com algum impacto na teologia e exegese bíblicas –, as perspectivas e os conceitos bakhtinianos abrem caminhos para o entendimento crítico das questões e problemas ligados à pertinência sempre atual do religioso e do divino na sociedade, pois o que Bakhtin propõe é que nos ponhamos à escuta, na disposição para a ação e o diálogo, das vozes dos outros que, em todas as suas manifestações, constituem as várias identidades, desenvolvendo, ao mesmo tempo, olhares oblíquos capazes de observar os fenômenos populares que escapam às identidades institucionais e políticas oficiais. Como tal, o principal objetivo deste Fórum Temático é promover o debate e a reflexão sobre a dimensão religiosa do pensamento e obra de Bakhtin, com a finalidade de desenvolver uma teoria sobre a situação religiosa hodierna, muito concretamente na atual sociedade brasileira, em diálogo com as ciências da linguagem e outras correntes filosóficas, com preocupações em comum com o filósofo russo. Assim, o GT integrará comunicações que correspondam à seguinte ordem temática: 1) Dimensões religiosas do pensamento e obra de Bakhtin: a. sua importância para a compreensão da religião, hoje; b. pontos de contato e temas comuns a outros autores e correntes filosóficas; 2) Discussões epistemológicas e metodológicas inspiradas em Bakhtin: a. sobre as teorias da religião; b. sobre os fenômenos religiosos na sociedade brasileira; c. sobre linguagem e religião (a “dimensão linguística da religião” e a “dimensão religiosa da linguagem”); 3) Análises de textos bíblicos e/ou religiosos a partir dos *insights* bakhtinianos.

BAKHTIN E A RELIGIÃO. O EXEMPLO DA EUCHARISTIA

Ângelo Cardita*

Resumo: O presente estudo concentra-se no problema das dimensões religiosa e teológica da metodologia linguística de Bakhtin, estudando o exemplo da eucaristia e oferecendo uma primeira análise dialógica da Oração Eucarística.

Palavras chave: Bakhtin, Religião, Dialogismo, Eucaristia, Oração Eucarística

Introdução

O objectivo deste estudo deve compreender-se na sequência dos movimentos de apropriação e, nesse contexto, de re-interpretação e atualização das perspectivas atribuídas a Mikhaïl Bakhtin e ao “círculo” por ele frequentado, para o estudo da *linguagem*. Trata-se, então, de propor uma aproximação à religião como *fenómeno linguístico* (e não apenas uma abordagem da questão da linguagem religiosa), mais exatamente, como fenómeno “dialógico”. É neste sentido que me concentrarei no exemplo da Eucaristia, através de uma análise dialógica da Oração Eucarística. No entanto, a possibilidade de uma extensão da metodologia de inspiração bakhtiniana ao campo religioso não está desligada da eventual presença de um interesse religioso no próprio pensamento de Bakhtin¹. Se, por um lado, esta questão se tem mostrado fecunda, pelo outro, ela levanta várias interrogações sobre o valor de Bakhtin para as ciências humanas. É preciso, portanto, estabelecer o estado da questão religiosa e teológica no pensamento e metodologia bakhtinianos, antes de propor um esboço de análise dialógica da Oração Eucarística.

1. Bakhtin desmascarado?

Os estudos bakhtinianos foram recentemente alvo de uma crítica demolidora, com a publicação do livro de Jean-Paul Bronckart e Cristian Bota, com o provocativo título: “Bakhtin desmascarado” (BRONCKART – BOTA, 2011). A intenção é clara: desmascarar o delírio coletivo que se teria apropriado de um grande número de académicos no âmbito da linguística e das ciências humanas ao se apresentarem como bakhtinianos, no estudo e desenvolvimento das intuições do pretenso sábio russo que, na verdade, se teria apro-

* Doutor em Teologia, Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses – Université Laval (Québec, Canadá). E-mail: angelo.cardita.1@ulaval.ca

¹ Sobre a questão teológica e religiosa, em Bakhtin: MIHAILOVIC, 1997, COATES, 1998, FELCH –. CONTINO, 2001, BAGSHAW, 2013.

priado das obras de Volochinov e Medvedev (os verdadeiros estudiosos e únicos autores dos escritos que seriam depois atribuídos senão a Bakhtin, pelo menos ao “seu” círculo), aproveitando o seu desaparecimento prematuro. Para Bronkart e Bota, um tal círculo nunca terá existido de fato e mesmo que os escritos que se podem atribuir a Bakhtin revelem uma certa aproximação à intenção geral de contestar o estado da cultura e da ciência do início do séc. XX, não chegam a fazer qualquer proposta coerente e sólida.

No contexto deste estudo, não me interessa diretamente o problema da autoria, mas somente os motivos que levam Bronkart e Bota a sublinhar a diferença entre os autênticos contributos científicos de Volochinov e Medvedev e as reflexões “mistificantes” de Bakhtin. O problema é que os primeiros escritos de Bakhtin possuíam *uma ontologia claramente religiosa* que Bakhtin nunca teria abandonado, apesar de se ter tornado mais discreto nos escritos tardios. Eis o verdadeiro problema que incomoda os denunciadores suíços e que se transforma em critério de reconhecimento e atribuição de autoria dos textos discutidos. A presença de um pensamento de tipo religioso denuncia Bakhtin como autor de textos menores e de pouca importância, reabilitando Volochinov e Medvedev como autênticos e próprios autores, independentes de qualquer círculo de partilha e discussão cultural, metodológica e científica. A seguinte citação de Bronkart e Bota a propósito dos primeiros escritos de Bakhtin é clara a este respeito:

Se estas reflexões colocam em evidência os temas duma certa teologia cristã, não é o seu estatuto teológico que nos importa aqui. Por agora, limitar-nos-emos a recordar e a sublinhar que, através de tais reflexões, Bakhtin pretende desenvolver uma *proposta que seria ao mesmo tempo filosófica e científica* e que esta pretensão altera radicalmente o estatuto das ideias que aí são mobilizadas. Não somente as ideias religiosas de Bakhtin são postas ao serviço de um projeto supostamente científico, como as ideias que ele toma (muito “livremente”) da filosofia da sua época são por sua vez modificadas por esta referência místico-religiosa. Se esta estranha mescla de metafísica, de raciocínios falaciosos e de linguagem filosófico-religiosa (nem propriamente teológica, nem propriamente filosófica) é difícil de situar, ela é no entanto muito próxima dos discursos ideologizantes de tipo sectário (BRONCKART – BOTA, 2011, 364).

Para Bronkart e Bota, a teologia não se pode misturar nem com a filosofia, nem com a ciência, na medida em que reflete e depende de uma “ideologia sectária”. Os autores suíços maravilham-se com o fato de que, em Bakhtin, ideias religiosas se possam colocar ao serviço de um projeto científico e fazem deste aspeto a marca de um pensamento sem qualquer pertinência ou valor epistemológico. No entanto, os discípulos e estudiosos de Bakhtin já sabiam disso, não vendo aí qualquer razão para denunciar ou abandonar o “mestre”, mas uma característica do horizonte axiológico do seu pensamento.

2. Outro horizonte axiológico

Estudando as dimensões filosóficas do pensamento de Bakhtin, Maryse Dennes sublinha como Bakhtin deixa de considerar o conhecimento à maneira de Kant, a partir

do sujeito, para abordá-lo a partir da obra, que é também objeto “estético” derivado da ação do sujeito. O interessante para o nosso propósito é que, segundo a autora, considerando o sujeito como “volição”, Bakhtin o teria libertado do seu carácter de “substância” e de abertura à transcendência divina, para o situar no terreno social.

Bakhtin, seguindo nisto o neo-kantismo da escola de Marbourg, retém e privilegia o domínio da estética. Ele liberta-o da sua dependência em relação às condições prévias do conhecimento do mundo. Do mesmo modo, ele separa o domínio da prática da sua relação a uma transcendência divina e situa-o totalmente no âmbito social, este último tornando-se então detentor da sua própria finalidade (DENNES, 1997, 88).

Bakhtin pensa, então, o sujeito e a sua ação sob um horizonte de vida ligado à capacidade humana de se inserir na cultura através da obra ou da “ação responsável”. Mas às influências da filosofia ocidental, Bakhtin teria acrescentado um elemento ligado à tradição cultural russa: as suas raízes cristãs.

Assim, o enraizamento da cultura russa no cristianismo bizantino e na tradição patrística é encarado como a origem de um horizonte axiológico que se teria desenvolvido, não paralelamente à história cultural da Rússia, - como no caso do Ocidente -, mas no seu interior. A Rússia seria assim por ela mesma detentora de uma forma de ser que o Ocidente teria mantido à distância do seu progredir. As suas características seriam as da espiritualidade hesyca: uma aproximação ao ser humano baseada não já sobre normas permitindo antes de mais o conhecimento do mundo, - tal como a substância com a prioridade dada tanto à causa final como à causa eficiente -, mas uma aproximação ao ser humano fundada sobre uma experiência da sua condição de criatura divina, destinada à divinização pela recepção das energias divinas e pela participação na encarnação (DENNES, 1997, 101).

Maryse Dennes não só reconhece a presença de marcas teológicas no pensamento de Bakhtin, como as valoriza na qualidade de indicadores do horizonte axiológico à luz do qual devemos ler e compreender Bakhtin. A separação do domínio da prática da sua relação com a transcendência divina que o situa por completo no âmbito social não nega a origem teológica e espiritual da visão antropológica assim desenvolvida. Pelo contrário, tal é possível porque, contrariamente ao que aconteceu no ocidente, a história cultural do cristianismo e da teologia russos não conheceu a fratura epistemológica que opôs a razão à fé, antes progrediu na razão a partir da visão antropológica da fé, tal como destilada pela espiritualidade hesyca: uma visão integral e participativa do ser humano que, uma vez, reencontrada no seu contexto social e histórico só pode reafirmar a autonomia sob a forma da responsabilidade, a liberdade sob a forma do diálogo e a identidade sob a forma da alteridade.

3. O sentido dialógico da revolução bakhtiniana

A defesa apaixonada das perspectivas bakhtinianas pelo linguísta italiano Augusto Ponzio proporciona um último elemento a considerar em relação à “cripto-teologia” de Bakhtin. Para Ponzio, o coração das teses bakhtinianas reside na “dialogicidade” intrínse-

ca de todo o ato de palavra². Este aspeto parece não ter qualquer relação com o problema religioso, a menos que o fundamento do carácter dialógico do discurso se encontre numa “filosofia moral”; e tal é o caso de Bakhtin.

Os interesses originários de Bakhtin são pela filosofia moral, acima de tudo pelo problema da responsabilidade. [...] A Bakhtin interessa a responsabilidade de como responder ao outro e pelo outro, sem álibi. Interessa mostrar que não o valor do eu, mas o valor do outro é esteticamente produtivo. Bakhtin ocupa-se da palavra para evidenciar nela a presença de uma palavra outra que a torna inteiramente dialógica [...] (PONZIO, 2013, 233).

É assim que, segundo Ponzio, a contribuição fundamental da filosofia da linguagem de Bakhtin consiste na inauguração de uma “crítica da razão dialógica”. É de sublinhar como, no recurso à filosofia moral dos primeiros escritos de Bakhtin, Augusto Ponzio não só define, como fundamenta o dialogismo bakhtiniano. O dialogismo não pode ser entendido no sentido banal do diálogo (como faz Todorov), nem como o intercâmbio entre duas identidades perfeitamente idênticas (como entende Holquist), ou ainda como a coexistência de vozes independentes que tendem para a objetividade do autor (como interpreta Wellek). Contudo, na sua defesa do carácter *dialógico* de todo o ato de palavra, do aspeto *assimétrico* da relação eu-outro e do alcance da *exotopia* bakhtiniana, Ponzio não se interroga sobre a possível relação desta forma de entender e de descobrir a polifonia e a dialogicidade linguísticas com o “evento da ativa abnegação” que, para Bakhtin, é representado pelo próprio Cristo e constitui mesmo uma referência fundamental para a sua forma entender o ato responsável e responsivo. Assim, a denúncia de Bronckart e Bota não desmascaria tanto as fraudes de Bakhtin, como o “delírio” de uma interpretação puramente sociológica da linguagem quando, na verdade, a proposta de Bakhtin pareceria ser a de uma *releitura sociológica dos fundamentos religiosos e teológicos da linguagem*, tal como sugere Maryse Dennes.

4. O exemplo da Eucaristia

Augusto Ponzio ignora a referência ao evento de Cristo na *Filosofia do ato* de Bakhtin, debilitando assim a defesa da filosofia da linguagem bakhtiniana, na medida, precisamente, em que esta depende da relação com a filosofia moral que a sustenta. Esta assenta em larga medida na referência ao exemplo da ativa abnegação de Cristo, tal como Bronckart e Bota se dão conta, sem poderem reconciliar as perspectivas linguísticas de Bakhtin com os seus interesses teológicos. Se o “desmascaramento” de Bronckart e Bota se referisse somente à paternidade e autoria de alguns textos, os argumentos de Ponzio poderiam ser eficazes, mas a denúncia toca também o “mascaramento” dos aspetos religiosos e teológicos das

² «[...] a dialogicidade [...] é a dimensão constitutiva de qualquer ato de palavra, o discurso. Cada palavra se realiza em uma relação dialógica e é invadida pela palavra do outro; é sempre réplica de um diálogo explícito ou implícito e não pertence nunca a uma só consciência, a uma só voz» (PONZIO, 2013, 97).

reflexões de Bakhtin, estratégia de que também Ponzio se serve, quando o melhor teria sido seguir pelo caminho de compreensão aberto por Maryse Dennes. Desta forma, baseando-se na relação da filosofia da linguagem de Bakhtin com a filosofia moral, Ponzio poderia referir-se sem se envergonhar ao evento único e exemplar de Cristo. Ora, o interessante é que, no mesmo contexto, Bakhtin não fala apenas de Cristo, mas também da Eucaristia, símbolo da sua doação que prolonga a sua presença no mundo.

Uma empatia, o ser possuído, a perda de si, não têm nada em comum com a ação-ato *responsável* do renunciar a si mesmo ou da abnegação: na abnegação eu sou maximamente ativo e realizo completamente a singularidade do meu lugar no existir. O mundo no qual eu, do meu lugar, no qual sou insubstituível, renuncio de maneira responsável a mim mesmo não se torna um mundo no qual eu não estou, um mundo indiferente, no que diz respeito ao seu sentido, à minha existência: a abnegação é uma realização que abraça o existir-evento. Um grande símbolo de ativa abnegação, Cristo que nos deixou, sofrendo na eucaristia, na doação de seu corpo e do seu sangue, uma morte permanente, permanece vivo e ativo no mundo dos eventos, mesmo quando deixou o mundo; é próprio de sua não-existência no mundo que nós vivamos reforçados em comunhão com ele. O mundo que Cristo deixou não poderá mais ser o mesmo, como se ele nunca tivesse existido: é, fundamentalmente, um outro mundo (BAKHTIN, 2010, 63-64).

Bakhtin pretende explicar o carácter ativo da empatia no sentimento estético. A empatia não é uma passividade pura e total, mas algo que se vive ativa e conscientemente. Por isso, a empatia cria algo de novo, no encontro entre o sujeito e o objeto, influenciando no carácter essencial da existência do mundo. A empatia pura é impossível, pois decretaria o fim da existência do sujeito na sua singularidade. É então que Bakhtin se refere ao supracitado exemplo de Cristo.

A afirmação final sobre a transformação do mundo corresponde ao que Bakhtin já tinha afirmado sobre a empatia, mas serve para reafirmar o imperativo da unidade singular do evento, revelando também a incapacidade da sua determinação por meio de categorias teóricas, históricas ou estéticas. A globalidade do evento inclui o fato histórico, o seu sentido (teórico e intuitivo) e a nossa “participação respondente” no mesmo. Em princípio, a afirmação aplica-se tanto ao caso específico de Cristo como a qualquer ato de existir no mundo dos eventos. A partir daqui, o texto fala do evento do existir sem se referir a Cristo, *mas a argumentação decorre do exemplo da abnegação de Cristo*³.

A abnegação de Cristo é colocada em relação com a representação do seu sofrimento na Eucaristia, quer dizer, com a doação “simbólica” do seu corpo e do seu sangue,

³ Significará isto que tudo o que Bakhtin afirma sobre a singularidade do existir se pode aplicar também ao existir único, responsável e abnegado de Cristo? «Em Cristo encontramos a síntese, única pela profundidade, do *solipsismo ético*, do rigor infinito do homem consigo, isto é, de uma atitude irrepreensivelmente pura em face de si mesmo com a bondade *ético-estética* para com o outro: aqui, pela primeira vez, apareceu o *eu-para-mim* infinitamente profundo, não frio mas desmesuradamente bondoso com o outro, que faculta toda a verdade ao outro como tal, revela e afirma toda a plenitude da originalidade axiológica do outro» (BAKHTIN, 2006, 52).

mais que (como se poderia esperar) com a sua doação “existencial” na cruz. Esta encontra-se certamente pressuposta, mas Bakhtin pensa, mais radicalmente, na nossa relação – pessoal e responsável – com o Cristo: “é próprio de sua não-existência no mundo que nós vivamos reforçados em comunhão com ele”. É o ponto de vista do sujeito responsável, que assume uma posição em relação ao evento-existir de Cristo nos seus efeitos sobre o mundo, que interessa a Bakhtin como confirmação do carácter ativo da abnegação. Bakhtin retira, portanto, uma consequência *existencial* do fato da permanência *simbólica* da morte de Cristo na eucaristia. Bakhtin lê o símbolo eucarístico à luz do acontecimento real que ele representa tanto em relação a Cristo (a sua morte na cruz como consequência da abnegação ativa que caracterizou toda a sua vida) como em relação a cada um de nós, chamados à responsabilidade na nossa própria vida. Desta forma, Bakhtin considera a Eucaristia como a mediação simbólica que põe em comunicação o evento-existir pessoal de Cristo com o evento-existir pessoal de cada crente “em comunhão com ele”. É assim, também, que Cristo “permanece vivo e ativo no mundo dos eventos, mesmo quando deixou o mundo”: *simbolicamente*, na eucaristia; *existencialmente*, no evento-existir responsável e abnegado de cada crente (que entra em comunhão com o evento-existir de Cristo através dos símbolos eucarísticos). O evento da vida e da morte de Cristo chega assim à sua plenitude como fato e sentido no mundo ao mesmo tempo em que o transforma radicalmente: “é, fundamentalmente, um outro mundo”. O ato-responsável deixa sempre marcas que o perpetuam no mundo.

5. Palavra divina e palavra humana

Uma leitura bakhtiniana da religião é, pois, não só uma possibilidade de aplicação das perspectivas e categorias do sábio russo a um campo específico da experiência humana, como, talvez, a tarefa pendente capaz de injetar lucidez tanto ao delírio de uma pura redução sociológica da filosofia da linguagem, como ao delírio de uma fundamentação linguística sem qualquer referência ao seu contexto social. No âmbito religioso, o problema traduz-se, hoje, na rutura entre a teologia e as ciências humanas (ou ciências das religiões). Estas estudam os fatos religiosos nas suas dimensões imanentes (históricas, sociais, psicológicas, linguísticas) como uma filosofia da linguagem de pendor sociológico estuda os atos de fala humanos. Já a teologia tende a dedicar-se à fundamentação “transcendental” da fé religiosa, deixando para segundo plano os seus aspetos “categoriais”. A teologia assemelha-se assim a uma filosofia da linguagem que prescindir do contexto social real e das suas influências nos atos de fala. Se todo o fenómeno humano é também um fenómeno linguístico, então, no estudo dos fenómenos humanos, temos que passar necessariamente pela sua reflexão/refração linguística em atos de fala bem concretos. Neste sentido, a teologia e as ciências humanas repartem as suas competências no âmbito linguístico a partir da dicotomia saussuriana: a teologia assume o mundo da *parole* para falar da revelação de Deus, da encarnação do Verbo e do anúncio da salvação, enquanto as ciências humanas dominam o mundo da *langue*, dedicando-se às trocas linguísticas, às condições e marcas que acompa-

nham os vários discursos (económicos, políticos, ideológicos), assim como aos problemas de comunicação, tradução e interpretação entre eles. Nesta repartição de competências, no entanto, a teologia não é capaz de mostrar como e porque razão a palavra divina surge e se comunica sempre e só como palavra humana (ou seja, como *langue*), enquanto as ciências humanas não conseguem propôr vias de fuga para o ciclo infinito das trocas linguísticas, reconhecendo apenas que o ser humano é tanto produto como produtor da linguagem (que é assim, finalmente, conotada com a *parole*).

Para Bakhtin, não existe a oposição *langue/parole*, mas cada ato de palavra é dialógico, plural, polifónico. Portanto, uma aplicação religiosa e teológica da filosofia da linguagem bakhtiniana parece destinada a reconciliar as expressões linguísticas religiosas com as experiências linguísticas humanas, num movimento semelhante ao da passagem da criação do mundo e do ser humano pela palavra divina (Gn 1) à encarnação do Verbo (Jo 1), quer dizer, a passagem do reconhecimento do poder criador da palavra divina ao reconhecimento do poder criativo do palavra humana *sem as contrapor, nem confundir*. Não se trata apenas de compreender a dimensão performativa da palavra humana, mas, mais radicalmente, *de reconhecer o poder da palavra divina no interior e em diálogo com a palavra humana*. É por este motivo que escolho para análise a Oração Eucarística.

No séc. IV, Ambrósio de Milão explicava aos seus catecúmenos que se Deus tinha criado o mundo com o poder da sua palavra, nada havia de espantoso que a mesma palavra divina pudesse transformar o pão e o vinho no corpo e no sangue de Cristo. Agostinho de Hipona, o mais famoso dos alunos de Ambrósio, definiria o sacramento como o encontro da palavra com o elemento: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*. Com esta breve fórmula se propunha também à teologia uma compreensão linguística do evento sacramental, tendo como modelo, muito particularmente, a citação das palavras de Jesus na sua última ceia com a ordem da reiteração ritual: “fazei isto em memória de mim”. Muito expressivamente, a Igreja não sabe “fazer” o que Jesus mandou sem voltar a “dizer” as suas palavras. Na Eucaristia e nos sacramentos, estamos assim diante de um caso *particular* de performatividade linguística: particular porque *na voz humana ressoa a voz divina* e ainda porque o contexto intencional do ato de fala sacramental é *explicitamente dialógico*. Na Oração Eucarística, o diálogo entre o ministro e os fiéis depende do diálogo entre Deus e a humanidade, quer dizer, *o diálogo entre a Igreja e Deus dá-se no interior do diálogo de Deus com a humanidade*. Os atos de fala sacramentais, particularmente a Eucaristia, são, pois, atos de fala *intrinsecamente dialógicos* (na voz humana ressoa a voz divina que com ela entra em diálogo) que se fundam *na mais assimétrica das relações eu-outro*, ou seja, na relação nunca objetivável com o outro transcendente, introduzindo no mundo uma *exotopia* tão profunda quanto radical, na sua diferença, mas que se dá e só se pode dar no interior da experiência humana da linguagem. Na *reprise* sacramental das palavras de Cristo, na Oração Eucarística, não se trata apenas de um caso de “intertextualidade”, mas da revelação do carácter dialógico da palavra – de toda a palavra – e, em definitivo, da vida autenticamente humana.

6. Notas para uma análise dialógica da Oração Eucarística

Na liturgia romana atual, há várias Orações Eucarísticas que se juntaram ao tradicional Canon Romano. Exceptuando este, que não sofreu senão pequenas revisões de estilo, as Orações Eucarísticas da liturgia romana possuem os mesmos elementos literários, organizados numa estrutura própria:

- a) Diálogo inicial: *O Senhor esteja convosco – Ele está no meio de nós...*
- b) Prefácio: *...é nosso dever e salvação dar-vos graças...*
- c) Santo
- d) Epiclese I, sobre os dons: *Santificai, pois, estas oferendas...*
- e) Memorial, com as palavras de Cristo na última ceia: *...Fazei isto em memória de mim, concluindo com a aclamação da assembleia: Anunciamos, Senhor, a vossa morte...*
- f) Ofertório: *...Nós vos oferecemos, ó Pai...*
- g) Epiclese II, sobre a Assembleia: *...sejamos reunidos pelo Espírito Santo num só corpo.*
- h) Intercessões: *Lembraí-vos, ó Pai, da vossa Igreja...*
- i) Doxologia final: *Por Cristo, com Cristo, em Cristo...* com a resposta de ratificação da Assembleia: *Amem.*

Tendo em conta que as duas epicleses formam uma unidade, podemos considerar três grandes seções na Oração Eucarística:

- 1) Seção introdutória, que apresenta os motivos da ação de graças e desemboca na aclamação Santo;
- 2) Seção epiclética, que invoca o Espírito Santo para que, atuando com as palavras de Cristo, transforme os dons e toda a Assembleia no Corpo de Cristo;
- 3) Seção predicativa e doxológica final.

No quadro abaixo, apresento as relações dialógicas que se estabelecem entre o Presidente da celebração, a Assembleia litúrgica e as pessoas divinas, durante a Oração Eucarística, segundo os seus elementos literários próprios e seções fundamentais⁴.

⁴ A presente análise refere-se diretamente à Oração Eucarística II do Missal Romano, que resulta da adaptação da “proto oração eucarística” da *Tradição Apostólica* (atribuída a Hipólito de Roma) segundo o modelo ou a estrutura antioquena, completada para harmonizar-se com a tradição do Canon Romano e enriquecida com uma primeira epiclese de consagração, à semelhança do modelo alexandrino.

Partes fundamentais	Elementos literários	Relações dialógicas	Categorias bakhtinianas
Seção introdutória	<i>Diálogo inicial</i>	Presidente ? Assembleia (? Deus)	Dialogismo enotação
		Presidente ? Deus (Cristo ? Assembleia)	
	<i>Prefácio</i>	Assembleia (? Anjos e Santos) ? Deus	Polifonia, Camavaliza cronotopo
	<i>Santo</i>	Presidente ? Deus (? Espírito Santo ? Dons)	
Seção epiclético-anamnética	I	(Cristo) ? Presidente (? Dons) / Assembleia ?	Responsivid
		Cristo	
	<i>Memorial</i>	Presidente ? Deus (? Cristo ? Dons)	
	<i>Ofertório</i>	Presidente ? Deus (? Dons ? Espírito Santo ? Igreja)	
Seção predicativa-doxológica	II	Presidente ? Deus (? Igreja)	
	<i>Intercessões</i>	Presidente ? Deus (? Cristo/Espírito Santo) ?	
	<i>Doxologia</i>	Assembleia	
	<i>afinal</i>		

No *diálogo inicial*, o Presidente não toma a palavra como se ela fosse um objeto, mas ele deve suscitar a réplica da Assembleia, a qual se recusa igualmente a apoderar-se da palavra como coisa sua, devolvendo-a ao Presidente. A palavra não pertence a ninguém, mas é sempre livre e está sempre em circulação, manifestando a presença de Deus no espírito humano e convidando a voltar-nos para Deus para entrar em diálogo com ele. O diálogo com Deus emerge assim do diálogo comunitário e não se pode confundir com um solilóquio interior. É preciso sublinhar que, ao longo da Oração Eucarística, o Presidente não se situa sempre numa posição de enunciação principal. Ele é retirado desta posição pelas intervenções da Assembleia que confirmam e dão uma referência comunitária concreta aos atos de fala do Presidente. Durante o *prefácio*, o Presidente parece esquecer a presença da Assembleia, passando a dirigir-se a Deus. Não podemos, contudo, separar o prefácio do *Santo* e, portanto, é preciso reconhecer que o diálogo com Deus não exclui a voz da Assembleia e, na verdade, dos santos e dos anjos e mesmo de toda a criação: “o céu e a terra proclamam a vossa glória”. Trata-se, pois, de *uma grande polifonia “cósmica” na unanimidade das vozes*.

A seção epiclética prolonga o mesmo dinamismo, mas visa agora a presença e a ação de Cristo e do Espírito Santo. Se a presença de Cristo está ligada às palavras que fazem o sacramento, a ação do Espírito Santo, que se exprime também pelos gestos (mãos

estendidas e sinal da cruz sobre os dons), não concerne menos à transformação dos dons assim como à unidade do Corpo de Cristo, quer dizer, a comunhão eclesial. O presidente é agora deslocado da posição de enunciador pela irrupção, no coração do discurso anamnético, da voz e dos gestos do próprio Cristo “estando para ser entregue”. Uma tal irrupção é fundamental não apenas por causa do seu carácter exotópico, mas principalmente porque ela é a palavra sagrada que explica e justifica a ação ritual, na obediência à ordem “Fazei isto em memória de mim” que manifesta o poder da palavra na repetição ritual. Nesta irrupção dialógica, o carácter performativo da palavra e a dimensão eloquente dos símbolos litúrgicos interpenetram-se no seu encontro sacramental, ligando, através da oração de ação de graças (eucaristia) que dá nome ao conjunto da ação ritual, a Mesa Eucarística à Mesa das Escrituras, a comunhão sacramental à escuta do Evangelho, «num só ato de culto»⁵, *porque nelas é sempre a voz de Cristo que ressoa e a sua presença que se manifesta*⁶.

Na seção doxológica final, as *intercessões* desenvolvem a referência à comunhão introduzida pela segunda epiclese, abrindo a Assembleia à comunhão universal: a comunhão entre as igrejas locais particulares e a comunhão com os defuntos e os santos. Através das preposições (por, com, em) que assumem aqui um valor teológico e um valor gramatical, na *doxologia*, a oração de intercessão transforma-se em louvor trinitário. Não se poderia sublinhar melhor a importância dialógica do *amen* que conclui e ratifica a Oração Eucarística senão recordando como alguns Padres da Igreja estavam dispostos a recommençar a oração desde o início se esta resposta final lhes parecesse débil. Por outras palavras, sem uma resposta adequada julgava-se que a oração não tinha chegado ao seu primeiro destinatário.

Em tudo isto é necessário considerar ainda a importância da *entoação* ou da carga emotivo-volitiva dos enunciados. O convite que abre o diálogo é uma expressão do desejo e da certeza da presença do Senhor, reforçada pela exortação a elevar os corações para que a ação de graças seja digna e justa, permitindo a união da voz dos fiéis às vozes dos anjos e dos santos. Cada elemento literário da Oração Eucarística possui a sua carga afetivo-volitiva própria, de tal modo que não só o êxito do ato de fala depende da entoação dada, como a entoação com que efetivamente se enuncia o discurso é o primeiro indicador do sentido e da força do ato de fala eucarísticos tanto do Presidente como de toda a Assembleia.

⁵ Concílio Vaticano II, Constituição *Sacrosanctum Concilium*, 56.

⁶ Os textos litúrgicos estão impregnados de “intertextualidade” bíblica e, portanto, a liturgia está em constante diálogo com a Bíblia, reconduzindo-a à sua *condição oral* original e originante. Já na saudação que lança o diálogo inicial “O Senhor esteja convosco” se podem encontrar ressonâncias das saudações litúrgicas que São Paulo reproduz em algumas das suas cartas e até um eco da própria saudação do Ressuscitado “A paz esteja convosco”. Para cada enunciado da Oração Eucarística é possível encontrar toda uma rede dialógica e intertextual bíblica, no entanto, a *reprise* das palavras de Cristo na última ceia têm um lugar e uma importância particulares na medida em que estabelecem a *ponte* entre a oração litúrgica e a narração bíblica, o sacramento e o acontecimento pascal, o sacrifício da Igreja e o sacrifício de Cristo.

A presença daquilo a que Bakhtin chama *carnavalização* é igualmente relevante: no *Santo*, não são já as pessoas que formam a Assembleia que cantam ou rezam, mas os anjos e os santos, o céu e a terra. Por sua vez, no *memorial*, é o próprio Cristo que fala e age, para que, finalmente, se manifeste o Corpo de Cristo em todo o seu mistério, não só no pão e no vinho, mas na própria Assembleia⁷.

A Oração Eucarística possui ainda vários aspetos ligados ao *cronotopo*, ou seja, à coexistência e transformação do espaço e do tempo: no *Santo*, entoação, carnavalização e polifonia unem-se para formar um novo cronotopo que substitui o cronotopo do aqui e agora, pelo cronotopo do reino dos céus e da eternidade. No *memorial*, somos transpostados para o cronotopo da última ceia, o qual, mediante a aclamação une o cronotopo do mistério pascal (morte e ressurreição) ao cronotopo escatológico do regresso de Cristo: “Vinde, Senhor Jesus!”. No *memorial* entra-se, pois, no cronotopo do *mistério da fé*. Nas *intercessões*, o cronotopo da Assembleia concreta, reunida num determinado espaço durante um certo período de tempo, dá lugar ao cronotopo da Igreja universal do passado (defuntos e santos) e do presente, abrindo-a ao cronotopo escatológico da plena comunhão com Deus, antecipado já pelo louvor e pela glorificação (portanto, em relação com uma certa *entoação* dos enunciados).

Finalmente, o apelo a uma *responsividade responsável* aparece muito particularmente na *segunda epiclese*, onde se pede a unidade no Corpo de Cristo, assim como nas *intercessões*, quando se implora que a Igreja “cresça na caridade”.

A referência ao ato concreto e singular completa-se, numa análise bakhtiniana, com o cruzamento do olhar “oficial” com interpretações “não-oficiais” ou, talvez melhor, “populares”. Assim, para dar apenas dois exemplos, podemos mencionar a tendência em certas comunidades de inserir um canto de veneração (eucarística ou até mariana) na parte anamnética, em substituição ou paralelamente à aclamação cristológica prevista, ou ainda a possibilidade aberta por alguns padres de se inserirem preces espontâneas e pessoais no momento das intercessões. O olhar oficial verá aqui apenas abusos a corrigir, enquanto um olhar dialógico poderá considerar estes fenómenos como tentativas de articulação de vozes ainda silenciadas. Um canto de adoração eucarística ou mariana pode significar que a linguagem da teologia oficial ainda está muito afastada das expectativas religiosas do povo e que a solução de um tal “abuso” não passa tanto pela imposição monológica da voz oficial, por mais ortodoxa que ela seja, quanto pelo incremento do próprio dialogismo da Oração Eucarística⁸. Por sua vez, a possibilidade de juntar orações

⁷ O termo *carnavalização*, em Bakhtin, não corresponde ao carnaval, embora não esteja dele desligado, mas ao *carácter subversivo da festa e do riso*. A Eucaristia e toda a liturgia cristã são “carnavalescas” em relação à figura caduca do mundo, na medida em que antecipam os “novos céus e a nova terra”, a partir da transformação de elementos naturais e de situações humanas em símbolos da graça e da presença do Ressuscitado.

⁸ Esta é, contudo, uma operação muito delicada, como se pode verificar no Brasil. Apesar de ser o único país onde *todas* as Orações Eucarísticas do Missal Romano contam com aclamações da Assembleia que as acompanham e, portanto, estruturam *na íntegra*, nem por isso deixam certas comunidades de acrescentar cantos devocionais de adoração durante a Oração Eucarística. Para uma proposta pastoral que conflui no sentido “dialógico” aqui proposto, cf. GELINEAU, 1995.

peçoais que decorrem da própria vivência das pessoas pode reforçar o carácter dialógico da Oração Eucarística, educando para a oportunidade e necessidade da presença singular *da voz de cada um* na voz do conjunto, abrindo, ao mesmo tempo, a Oração Eucarística às necessidades e problemas reais vividos pelas pessoas.

7. Conclusão

Nesta breve análise, cujo principal objetivo consistiu em ilustrar a pertinência das perspectivas bakhtinianas ou dialógicas no âmbito religioso, concentrei-me numa versão atual da Oração Eucarística, sem me referir a problemas de tradução e de transposição cultural (ou *inculturação*). No entanto, sustento que o dialogismo é capaz de dar conta destes aspetos de uma forma pertinente e adequada. Em cada palavra e expressão da atual Oração Eucarística ressoam também palavras e significados da *berakah* judaica, que depois foram traduzidos para o grego, mais tarde para o latim e mais recentemente para as línguas vernáculas. Em cada tradução, há também uma transposição cultural: da *berakah* judaica para o *symposium* grego e depois para o *cultus publicus* romano, as mesmas palavras vão-se enriquecendo e tornando cada vez mais dialógicas. Assim, nas Orações Eucarísticas de hoje não ressoa apenas a voz transcendental de Cristo, mas também *a voz histórica da Igreja*, com as suas tensões culturais, sociais, teológicas e espirituais. No entanto, a questão da transposição cultural não se coloca apenas diacronicamente, mas também sincronicamente. Deste modo, a Oração Eucarística, “fonte e cume” do sacrifício cristão, entra hoje em diálogo com outras realidades culturais religiosas, em constante transformação num contexto plural. Da mesma forma que certas marcas históricas permaneceram em algumas palavras sagradas (*amen*, *hossana*) e em alguns gestos rituais, será que as Orações Eucarísticas do futuro acolherão marcas linguísticas do atual diálogo do cristianismo com outras religiões e culturas?

Referências

- BAGSHAW, H. B. P., *Religion in the Thought of Mikhail Bakhtin. Reason and Faith*, Aldershot: Ashgate, 2013.
- BAKHTIN, M. M., «O autor e a personagem na atividade estética». In: ID., *Estética da criação verbal*, São Paulo: Martins Fontes, 4ª ed., 2006, 3-192.
- BAKHTIN, M. M., *Para uma filosofia do ato responsável*, São Carlos: Pedro & João, 2010.
- BRONCKART, J.-P. – BOTA, C., *Bakhtine Démasqué. Histoire d'un menteur, d'une escroquerie et d'un délire collectif*, Genève: Droz, 2011.
- COATES, R., *Christianity in Bakhtin: God and the Exiled Author*, Cambridge, New York – Melbourne: Cambridge University Press, 1998.
- DENNES, M., «Bakhtine, philosophe?». In: Depretto, C. (ed.), *L'héritage de Bakhtine*, Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1997, 79-105.

FELCH, S. M. – CONTINO, P. J. (ed.), *Bakhtin and Religion. A Feeling for Faith*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001.

GELINEAU, J., «La prière eucharistique comme action de l'assemblée. Vint-cinq ans de recherches et d'expériences sur la célébration de la prière eucharistique dans la messe romaine après Vatican II». In: De Clerck, P. et al., *Vincolo di carità. La celebrazione eucaristica rinnovata dal Vaticano II*, Bose-Magnano: Qiqajon, 1995, 141-158.

MIHAILOVIC, A., *Corporeal Words: Mikhail Bakhtin's Theology of Discourse*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1997.

PONZIO, A., *No Círculo com Mikhail Bakhtin*, São Carlos: Pedro & João, 2013.

AS NARRATIVAS BÍBLICAS RECONTADAS COM O OLHAR DO HUMOR

Felipe Mussarelli*
Allan Tadeu Pugliese**

Resumo: Assim como diversos gêneros complexos, os textos bíblicos costumam precisar de intermediações para que todos possam criar sua própria compreensão. Apesar de ir contra o esperado pelos organismos da religião, atualmente existe um gênero que se utiliza dessas “histórias bíblicas” para traduzir e criar os mais diversos sentidos, recebendo as vozes da cultura cristã, mas também recebendo vozes da cultura do cotidiano para demonstrar alguns fatos bíblicos com outro olhar. Analisaremos algumas tirinhas do Blog de humor “Um sábado qualquer”, acerca da criação do universo (Gênese) e sobre o não acontecimento do apocalipse, levantando as possíveis vozes envolvidas nessa criação, o sincretismo religioso, e a relação da constituição dos personagens diferentes do esperado pelo texto bíblico. Pretendemos dessa maneira, verificar a dialogicidade dos Signos e seus novos sentidos fora do contexto de utilização prévio, demonstrando suas novas utilizações dentro desse novo gênero.

Palavras-chave: Narrativas bíblicas. Humor. Novo gênero.

Introdução

A multiplicidade infinita de gêneros permite que histórias fundantes e tão estabilizadas, como as narrativas bíblicas, sejam recontadas em outros gêneros textuais, muitas vezes, sem que haja alguma forma de controle ou censura de órgãos ou entidades religiosas acerca dos rumos que essas narrativas tomam dentro de outros gêneros. Temos ainda a relação com o outro (BAKHTIN, 2004) que é principal construtora de sentidos.

Com humor suave e tirinhas que recontam histórias bíblicas imersas em situações cotidianas, Carlos Ruas, Autor e designer gráfico do blog “Um sábado qualquer” (a partir de agora USQ), conta-nos a vida de personagens bíblicos de uma maneira diferente. Com fãs que vão desde Ateus as mais diversas religiões, o blog traz personagens como O próprio DEUS, Adão e Eva, Caim e Abel, Jesus, Luciraldo (Lúcifer), Lilith, Zeus, o Deus Maia e personagens um pouco inusitados para construir a trama como Freud e Nietzsche.

O blog foi fundado em 2008 e recebe esse nome, pois, segundo o roteiro de Carlos Ruas, Deus teria trabalhado seis dias na construção do mundo e descansado no sétimo, que seria um sábado.

* Doutorando em Ciência, Tecnologia e Sociedade pela UFSCar, Bolsista CAPES/CNPQ.

** Mestre em Ciência, Tecnologia e Sociedade pela UFSCar, Professor na UNIP Ribeirão Preto.

Atualmente, algumas tirinhas extrapolam o Gênero *webcomics* e também encontram-se disponíveis compiladas em livros. Alguns personagens tornaram-se bonecos de pelúcia, agendas, cadernos, entre outros produtos vendidos no próprio site do USQ.

As tirinhas foram escolhidas nesse trabalho da seguinte forma. De todo o *Corpus* presente no site, tomamos como principal três temas presentes na Bíblia Sagrada e recontados no blog: *Gênesis, A criação da mulher e o Apocalipse*. Foram separados dois exemplos de cada um dos temas para podermos mostrar, inclusive, a liberdade de autoria do blog em recontar o mesmo tema de maneiras bem diferentes.

1. Sobre o Gênero

1.1 O gênero do discurso e *webcomics*.

De acordo com Bakhtin e seu Círculo, os enunciados da vida dividem-se de acordo com um conjunto de características específicas sob as quais este acontece. Cada situação discursiva ocorre de maneira a adequar-se ao momento, lugar ou suporte em que está inserida.

A diversidade funcional parece tornar os traços comuns a todos os gêneros do discurso abstratos e inoperantes. Provavelmente seja esta a explicação para que o problema geral dos gêneros do discurso nunca tenha sido colocado. Estudaram-se, mais do que tudo, os gêneros literários. Mas estes, tanto na Antiguidade como na época contemporânea, sempre foram estudados pelo ângulo artístico-literário de sua especificidade, das distinções diferenciais intergenéricas (nos limites da literatura), e não enquanto tipos particulares de enunciados que se diferenciam de outros tipos de enunciados, com os quais, contudo tem em comum a natureza verbal (linguística). (BAKHTIN, 1997, p. 280).

Cada gênero possui preceitos e regras características de acordo com a esfera social em que se encontra. Sendo essas esferas do uso da linguagem não “uma noção abstrata, mas uma referência direta aos enunciados concretos que se manifestam nos discursos”. (MACHADO, 2005, p. 156).

A fala comporta-se de maneira descompromissada em uma reunião de amigos, ao passo que em uma apresentação acadêmica realiza-se sob normas e modelos instituídos. A multiplicidade de gêneros é infinita, “pois a variedade virtual da atividade humana é inesgotável” e cada esfera dessa atividade comporta um repertório de gêneros do discurso que vai diferenciando-se e ampliando-se à medida que a própria esfera se desenvolve e fica mais complexa”. (BAKHTIN, 1997, p. 279).

Marchezan (2010, p. 268-269) complementa que, entre os tipos relativamente estáveis de enunciados, salienta-se, como se sabe, a diferença – sem, no entanto, deixar de destacar também sua inter-relação – entre gêneros primários e os gêneros secundários: entre os enunciados espontâneos do cotidiano, que acontecem, principalmente, face a face, e os enunciados mais complexos, que compartilham dos valores da sociedade como

um todo, mas surgem e atuam mais diretamente em uma área particular: uma ciência, uma religião, uma escola artística, entre outros. Fazendo parte do elo da comunicação verbal, os gêneros dão forma à experiência sócio-histórica, que neles se estabiliza; institui e reforça as formas já tradicionais, mas retira da dinâmica do dia-a-dia (dos gêneros primários, portanto) o alimento de sua transformação.

[...] o gênero não pode ser concebido senão como um conceito plural: reporta-se às formações combinatórias da linguagem em suas dimensões verbal e extra-verbal. Além disso, articula formas discursivas criadoras da linguagem, de visões de mundo e de sistemas de valores configurados por pontos de vista determinados. O conceito de gênero segundo a abordagem dialógica de Bakhtin é instância de criação e acabamento do objeto estético. [...] o gênero organiza a manifestação e promove seu acabamento. Quer dizer: o gênero mobiliza relações entre aspectos internos e externos da manifestação estética (MACHADO, 2005, p.133)

Os estudos que Mikhail Bakhtin desenvolveu sobre os gêneros discursivos considerando não a classificação das espécies, mas o dialogismo dos processos comunicativo estão inseridos no campo dessa emergência. Aqui as relações interativas são processos produtivos de linguagem. (MACHADO, 2005, p. 152).

Dessa maneira, compreende-se, pois, que a importância dos estudos dos gêneros discursivos não está no processo classificatório, mas na compreensão da mudança de um gênero para outro no processo dialógico, e na sua formação. Assim sendo,

durante o processo de sua formação, esses gêneros secundários absorvem e transmutam os gêneros primários (simples) de todas as espécies, que se constituíram em circunstâncias de uma comunicação verbal espontânea. Os gêneros primários, ao se tornarem componentes dos gêneros secundários, transformam-se dentro destes e adquirem uma característica particular: perdem sua relação imediata com a realidade existente e com a realidade dos enunciados alheios - por exemplo, inseridas no romance, a réplica do diálogo cotidiano ou a carta, conservando sua forma e seu significado cotidiano apenas no plano do conteúdo do romance, só se integram à realidade existente através do romance considerado como um todo, ou seja, do romance concebido como fenômeno da vida literário-artística e não da vida cotidiana. O romance em seu todo é um enunciado, da mesma forma que a réplica do diálogo cotidiano ou a carta pessoal (são fenômenos da mesma natureza); o que diferencia o romance é ser um enunciado secundário (complexo). (BAKHTIN, 1997, p. 282).

Para entender essa mudança, Bakhtin salienta algumas propriedades do gênero que se comportam de forma diferente de outro para um. São elas: Estilo do gênero e do autor, Forma composicional e Unidade temática. Entende-se o estilo como o modo de dizer, individual de cada autor ao enunciar algo, dentro de um determinado gênero do discurso. Nas tirinhas para internet, o estilo do autor pode estar ligado ao tipo de traço que usa, mais suave ou pesado, o tipo de texto, mais coloquial ou não, ao tipo gráfico das onomatopeias que utiliza, a quantidade de textos por balões e a própria escolha de balões, os tipos de retículas utilizadas, a composição da página em geral.

Outro elemento constituinte dos gêneros do discurso é a forma composicional, que está intimamente ligada ao conceito de arquitetônica. Para Sobral (2005, p. 109), os sentidos “gerais” de arquitetônica são, no campo da arquitetura, o de ciência da arquitetura. Na música, o de projeto estrutural de peças musicais. Na filosofia, o de sistematização científica do conhecimento. Na obra da Bakhtin, todas essas ressonâncias se fazem presentes mediante o elemento que têm em comum, ou seja, o processo de formação de totalidades, ou todo harmônico, a partir de uma articulação de partes constituintes que as dota de uma unidade de sentido, em vez de limitar-se a ligá-las ou justapô-las mecanicamente.

Fiorin (2006, p. 62), exemplifica o conceito de forma composicional tendo como base o gênero carta, que, sendo “uma comunicação diferida, é preciso ancorá-la num tempo, num espaço e numa relação de interlocução, para que os dêiticos usados possam ser compreendidos”. Sendo assim, a carta deve conter data, local, nome de quem escreve e para quem escreve.

Finalmente, o terceiro e último elemento constituidor do conceito de gêneros discursivos proposto por Bakhtin, o tema, ou conteúdo temático, apresenta-se não como o assunto específico de um texto, mas como um “domínio de sentido de que se ocupa o gênero”. (FIORIN, 2006, p. 62).

Tomando o gênero História em Quadrinho como base, encontramos como características básicas, entre outras, a repetição, a serialidade, apresentadas na forma de narrativas visuais sequencialmente dispostas dentro de quadro, sendo as falas das personagens são apresentadas em balões.

Com o avanço da internet, em especial, com o surgimento da Web 2.0, novas possibilidades narrativas surgiram, possibilitando que o gênero história em quadrinhos, em contato com este novo orbe social, alargasse seu alcance para operar de forma diferenciada neste novo ambiente. Com o alargamento das histórias em quadrinhos para operar em um ambiente diferenciado, nasce o que hoje se denomina como *Webcomic*, também conhecidos Quadrinhos Online, Quadrinhos ou Tirinhas de internet.

A primeira história em quadrinhos online foi *Witches and Stitches* de Eric Millikin, uma paródia não autorizada do clássico Mago de Oz. Sua publicação deu-se no CompuServe, em 1985. Fundada em 1960, O CompuServe foi um dos serviços online pioneiros a disponibilizar conexão à Internet internacionalmente e também responsável pela popularização de troca de figuras, sendo a criadora do formato GIF.

Por ser publicados na web, cujo alcance parece não conhecer barreiras geográficas, os *webcomics*, seus leitores estão localizados “não mais em nichos geográficos, mas em nichos de interesses e escolhas” (SANTOS, 2011, p. 247).

Um elemento que parece estar bastante relacionado ao *webcomic* é o humor. Talvez pelo formato semelhante ao adotado pelas clássicas tirinhas de humor publicadas tradicionalmente em jornais. Essa associação das *webcomics* às tirinhas de humor pode estar ligada ao imediatismo no qual o navegar na web está inserido. Quadrinhos de leitura

rápida podem ser lidos entre um intervalo e outro no expediente de trabalho, por exemplo. Para Santos (2011), citando os autores Horton e Romero (2008), o leitor de *webcomic* é diferente do leitor de quadrinhos de jornal ou de revistas, pois este é um indivíduo mais ativo digitalmente, que conhece e que consome internet.

Um diferencial dos *webcomics* está em sua visualização e leitura, que poder ser feita da mesma forma que se navega pela internet, através de setas e hiperlinks, barras de rolagem e em diferentes dispositivos informacionais.

Com base nas considerações realizadas acerca dos gêneros do discurso e das histórias em quadrinhos publicadas na internet denominadas *webcomics*, partiremos para uma compreensão mais centrada na questão das narrativas bíblicas recontadas através do humor.

2. Histórias bíblicas recontadas no blog – Uma análise dialógica

Os signos ganham entendimento nas relações, quando dois ou mais indivíduos se encontram, alterando seus signos e, nesse encontro de palavras, os contextos, subentendidos e as projeções do futuro são fundamentais para esse entendimento. PONZIO (2010) nos mostra que:

O encontro de palavras está pressuposto em toda comunicação. A palavra, seja ela falada ou escrita, dirige-se ao outro interpelado ou invocado em sua alteridade e, ao mesmo tempo, não representado ou tematizado, mas localizado frente a frente fora de proporção, fora da relação sujeito-objeto. A recepção do interlocutor é o que a objetivação, a tematização e a nomeação pressupõem. (PONZIO, 2010b, p.13)

As palavras são constituídas na alteridade, de um indivíduo ao outro. A construção do signo é social, e que mesmo o ponto de vista singular é resultado de alguma relação. Logo, nossas enunciações são reconstruções de outras enunciações que já tivemos. Em alguns casos, os limites dessa palavra do outro já está tão apagado que não há como distinguir quem é o autor ou quando se deu o primeiro contato com essa palavra outra. Em outros casos, essa palavra outra tem seu autor especificado em nossa fala, mostrando seus limites. Primeiramente vamos entender o que seria essa palavra outra:

A palavra outra é considerada, pelo falante, enunciação de um *outro* sujeito, uma enunciação, na origem, totalmente independente, construída completa e situada fora do contexto dado. É desta existência independente que a palavra outra é transferida para o contexto do autor, conservando, ao mesmo tempo, seu conteúdo temático e ao menos os rudimentos de sua integridade linguística e da independência originária de sua construção. A enunciação do autor que incorpora na sua construção uma outra enunciação se vale de normas sintáticas, estilísticas e de composição para sua assimilação parcial, ou seja, para a sua adaptação à unidade sintática, de composição e estilística e da enunciação do autor, conservando ao mesmo tempo, ainda que de forma rudimentar, a independência originária (sintática, de composição, estilística) da enunciação outra, que, caso contrário, não poderia ser entendida plenamente. (BAKTHIN/VOLOSHINOV, 2011, p.70)

Bakhtin nos apresenta que “cada modo de reportá-la, segue um fim específico”, isso quer dizer que podemos observar a palavra outra a partir de seu uso em narrativas, reportagens, discursos jurídicos, entre outros vários exemplos. No presente estudo, quando olhamos uma tirinha, perceberemos diversas vozes, de diversas esferas ideológicas, se afastando ou se aproximando do conteúdo ideológico proposto pelo texto, e quando as correlacionamos, podemos observar os mais diversos embates da temporalidade na qual a tirinha proposta está inserida. Quando os limites desse discurso são marcados, quase como por linhas, podendo inclusive separar a palavra outra da palavra própria, temos o estilo linear da transmissão da palavra outra (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 2011, p. 76). Quando não conseguimos facilmente diferenciar a palavra própria da palavra outra, pois as vozes parecem mescladas na enunciação, temos o estilo pictórico de transmissão da palavra outra (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 2011, p. 78).

Nas tirinhas, observamos na maioria das vezes o *discurso indireto*, quase sempre da modalidade *livre*, sem nenhuma preocupação em separar os diversos discursos e autores presente nas mais diversas vozes explicitadas.

Buscamos de fato seguir com a perspectiva de Geraldi (2012), a qual nos mostra que, em nosso trabalho, *buscamos compreender com profundidade* as diversas vozes existentes dentro de cada texto. Para isso, precisamos ampliar os contextos de leitura para fora dos textos, buscando nas vozes encontradas, *indícios* de quais discussões ideológicas foram necessárias e serviram para, que esse texto se criasse como resposta. Posteriormente, é necessário *cotejá-las*, isso é, comparar as vozes extratextuais com as encontradas dentro do próprio texto, fazendo assim um aprofundamento das questões iniciais que foram levantadas.

O aprofundamento do empreendimento interpretativo resulta da ampliação do contexto, fazendo emergirem mais vozes do que aquelas que são evidentes na superfície discursiva. Não para enxergar nestas vozes a fonte do dizer, mas para fazer dialogarem diferentes textos, diferentes vozes. O múltiplo como necessário à compreensão do enunciado, em si único e irrepetível. A Unicidade se deixa penetrar pela multiplicidade. Cotejar textos (voltaremos a isso enquanto caminho metodológico) é a única forma de desvendar sentidos. (GERALDI, 2012, p.29-30).

APÓS AQUECIDO, DEIXAR
MILHÕES DE ANOS ATÉ ESFRIAR.



Figura 01 – Tirinha 845 – Tudo tem um começo.

Disponível em <http://www.umsabadoqualquer.com/845-tudo-tem-um-comeco/>



Figura 02 – Tirinha 128 – No princípio.

Disponível em <http://www.umsabadoqualquer.com/>

128-no-principio-tiras-que-deveriam-ter-sido-postadas-anteriormente!

Nestas duas tirinhas temos como temática o princípio da formação do mundo. Um pouco diferente da forma que foi contato no texto *Gênesis*, da bíblia, Deus não é um personagem inteiramente acabado e perfeito. Além de mostrar certa insegurança sobre o que está fazendo, temos no primeiro exemplo, uma explicação para as vozes da ciência, que reconhecem a existência de outros planetas no sistema solar e que, no caso, seriam rascunhos do personagem até conseguir fazer o planeta perfeito. Cozinhando todos eles como se fossem “bolos”, percebemos até que Deus estaria tentando seguir algum tipo de receita.

Na segunda tirinha encontra-se o discurso moderno do “trabalho” em embate com o discurso da “procrastinação”. Deus seria um “mero” funcionário de uma entidade maior (nunca nomeada pelo USQ), que, além de estar enrolando para desenvolver o planeta terra, ainda tentaria se esquivar da atividade. Seu chefe, então, daria o prazo de sete dias para ele concluir o trabalho. Assim também teríamos uma explicação para o porquê que o mundo foi feito em sete dias.

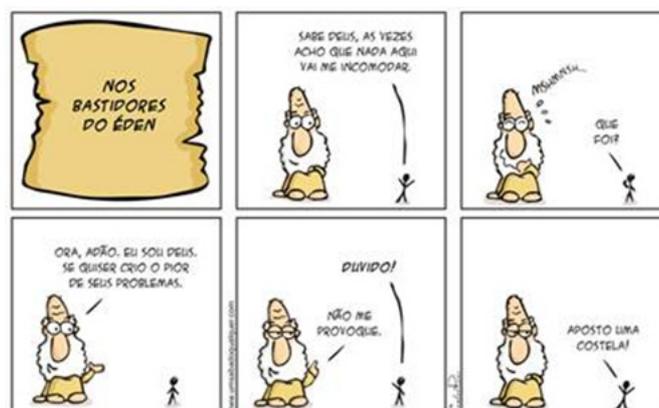


Figura 03 – Tirinha 607 – Nos bastidores do Éden.

Disponível em <http://www.umsabadoqualquer.com/607-nos-bastidores-do-eden/>



Figura 04 – Tirinha 887 – No princípio.

Disponível em <http://www.umsabadoqualquer.com/887-no-principio/>

Na segunda temática, temos a criação da mulher. Em ambas as tirinhas vemos a relação de Adão e à negociação de Deus com o personagem sobre sua costela. Em momento algum vemos a repetição do ser supremo Bíblico do antigo testamento, que impunha sua vontade para suas criações. Nas tirinhas temos um Deus bastante humanizado, que aparentemente é amigo de Adão. Na primeira temos, inclusive, a percepção eu adão apostou uma costela com Deus, achando que nada poderia incomodá-lo. Na segunda, Deus pede a costela para criar uma companhia para Adão. Ele responde reclamando do trabalho que essa nova companheira já estava dando, mesmo antes de ser criada. Em ambas vemos imperar o discurso machista contra a personagem Eva. Vale ressaltar que no site USQ, da mesma maneira que vemos o discurso machista, também vemos em outras tirinhas não citadas neste trabalho, o discurso feminista em embate, quase sempre com a mesma força que o discurso machista.



Figura 05 – Tirinha 988 – Apocalipse Maia 3.

Disponível em <http://www.umsabadoqualquer.com/988-apocalipse-maia-3/>

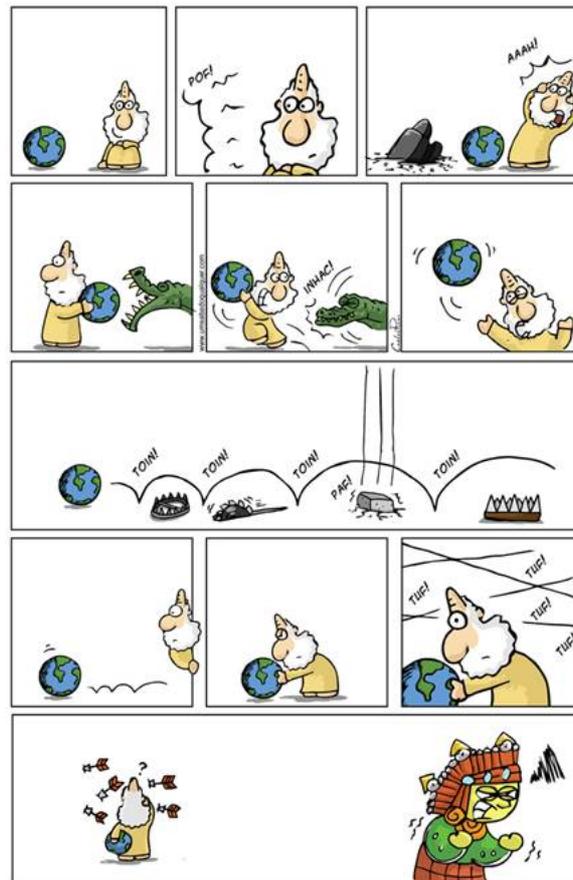


Figura 06 – Tirinha 989 – Apocalipse Maia 4.

Disponível em <http://www.umsabadoqualquer.com/989-apocalipse-maia-4/>

Temos agora como última temática o apocalipse, alimentado pelo discurso da suposta previsão do apocalipse Maia de 2012. Nas tirinhas, vemos a tentativa do Deus Maia de consolidar sua previsão. Na primeira tirinha, o planeta é salvo por Luciraldo, que acaba levando a culpa. Aqui temos uma explicação bem diferente à posição de Lúcifer sobre destruir a terra. Sua maldade seria apenas um engano. Na segunda, Deus daria conta, quase que por sorte, de salvar o planeta.

Conclusão

Nossa pesquisa iniciou-se sob a premissa de compreender como são os caminhos discursivos das narrativas bíblicas em novos gêneros. Percebemos durante nosso trabalho que, essa nova reformulação, as tirinhas criam novos signos com um número infinito de significados. Dentro de cada discurso, podemos realizar uma análise profunda, na qual podemos elencar diversas vozes em embates, que representam os embates do próprio cotidiano.

Através da compreensão lançada sobre as tirinhas relacionadas com os temas *Gênesis*, *A criação da mulher* e o *Apocalipse*, pudemos observar a rapidez com que alguns discursos da vida despontam sob a forma de humor nas narrativas de USQ, rapidez essa, também reflexo de um gênero moldado e impresso dentro de um ambiente fluído e heterogêneo.

Desta maneira, podemos lançar algumas conclusões acerca do presente estudo salientando a fluidez que a própria relação intergenérica possui, e como os sentidos não podem ser controlados nem por um indivíduo, ou mesmo alguma instituição ideológica, ficando a critério da relação Eu/Outro (Bakhtin, 2004) o complemento e a contemplação dos sentidos impostos pelo autor principal do texto.

Referências

- BAKHTIN, M. *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- _____. *Estética da criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997,
- _____. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2004.
- _____. *Palavra Própria e Palavra outra na Sintaxe da Enunciação*. São Carlos: Pedro & João editores, 2011.
- BÍBLIA. Português. Bíblia sagrada. *O apocalipse*. Ivo Storniolo e Euclides Martins.
- FIORIN, J. L. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Ática, 2006
- GERALDI, J. W. *Heterocientificidade nos estudos linguísticos*. In: GEGE, Grupo de Estudos Dos Gêneros do discurso. *Palavras e contrapalavras: Enfrentando questões das metodologia bakhtiniana*. São Carlos: Pedro & João, 2012. Cap. 2, p. 19-39.
- HORTON, S. & ROMERO, S. *Webcomics 2.0*. Boston: Course Technology, 2008.
- MACHADO, I. *Os gêneros discursivos*. In: BRAIT, Beth. *Bakhtin: conceitos-chave*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2005. p. 151-166.
- MARCHEZAN, R. C. *Gêneros do discurso: O caso dos artigos de opinião*. In: PAULA, L. de; STAFUZZA, G. *Círculo de Bakhtin: Teoria inclassificável*. Campinas: Mercado de Letras, 2010. p. 265-278.
- PONZIO, A. *Encontro de palavras*. São Carlos: Pedro & João, 2010.
- SANTOS, R. O. *Webcomics malvados: tecnologia e interação nos quadrinhos de André Dahmer*. 2010. 259 f. Dissertação (Mestrado em Tecnologia) - Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2010.
- SOBRAL, A. *Ato/atividade e evento*. In: BRAIT, Beth. *Bakhtin: Conceitos-chave*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2005. p. 11-36.
- BLOG UM SABADO QUALQUER. Disponível em: <<http://www.umsabadoqualquer.com.br>> . Acesso em 18 jul. 2013.
- BLOG UM SABADO QUALQUER WIKIPÉDIA. Disponível em: < http://pt.wikipedia.org/wiki/Um_S%C3%A1bado_Qualquer> . Acesso em 30 jul. 2013

A SUBVERSÃO HERÉTICA NO MERCADO DO DISCURSO SAGRADO EM JUAZEIRO DO NORTE ATRAVÉS DO DISCURSO EPISTOLAR DOS ROMEIROS

Maria das Graças de Oliveira Costa Ribeiro*

Resumo: Este estudo ocupa-se em analisar as cartas que os romeiros enviam para o patriarca religioso, Padre Cícero, verificando como se constitui a relação das trocas linguísticas e dialógicas entre os romeiros e o referido padre, através da emissão de cartas. Dialogismo entendido, nesta pesquisa, como uma forma transgressiva, escolhida pelos afilhados do padre Cícero no afã de ultrapassarem os limites entre céu e terra, através do envio de cartas que todos os dias, e mais intensamente em tempo de romarias, são depositadas no cofre, exposto no Museu do Padre Cícero, localizado no Horto de Juazeiro do Norte-CE. Essa “transgressão” é aqui referida enquanto “subversão herética”, conforme Bourdieu (2008), por os devotos escreventes contraporem ao discurso ortodoxo vigente na relação entre romeiros e poder eclesiástico por intermédio das missivas. E, ainda, insistem na instauração de uma relação dialógica entre os devotos e o falecido “padrinho”. Nesse sentido, não há só um mero repassar de mensagens, mas uma implicação ideológica entre esses dois sujeitos com vista a produzir sentido e sentidos, permeados pela linguagem que “vive na comunicação dialógica daqueles que a usam” (BAKHTIN, 1997, p. 183).

Palavras-chave: subversão herética, cartas, devotos do Padre Cícero.

Introdução

As distâncias reduzem-se em serem apenas distâncias, ao contarmos com a palavra escrita, envelopada e enviada para determinado destinatário. As palavras não existem por si só, nem tampouco se conformam em lançar-se unilateralmente. Elas precisam fluir de um lado para o outro, num movimento contínuo de idas e vindas, deixando marcas no curto pouso. Por tal razão é que “a ciência social precisa examinar a parte que cabe às palavras na construção das coisas sociais” (BOURDIEU, 2008, p.81).

Traçaremos, neste artigo, o eco de construtores e construídos do universo sagrado, vozes que se personalizam em vidas e vidas que se diluem em vozes. Qual seja a denominação lhes dada: devotos, romeiros, beatos, são verdadeiros bailarinos, transeuntes de uma ponte, indo da imanência existencial à transcendência divina. São escritores, posso

* Doutoranda em Ciências Sociais – UFRN. Professora IFCE. E-mail: aguiagg@hotmail.com

assim assegurar de antemão; destinam suas dores e dramas a um papel e ao seu patriarca maior, o redentor de suas aflições, o “milagreiro” padre Cícero. Trataremos dessas cartas, falaremos dessas cartas, adentrando neste novo espetáculo de fé e mais que isso, lendo os romeiros, compreenderemos as cores e dores dos que vivem na bancada da Igreja.

Primeiro é preciso que se fale do fenômeno padre Cícero, em Juazeiro do Norte, cidade interiorana do Ceará. Desde a chegada desse religioso por volta de 1872, Juazeiro passou a ser a “Meca do sertão” por atrair uma gama de romeiros, provinda de todos os estados do Brasil, na mais concreta manifestação de fé e seguimento do “padrinho”, como é considerado esse religioso naquela cidade.

1. A alteração da *doxa* no discurso escrito dos romeiros para o “padrinho”

A construção dos parâmetros teóricos de todas as instâncias desse trabalho, teve, por base, os estudos de Bourdieu (2008) em sua obra “A economia das trocas linguísticas – o que o falar quer dizer” na qual ressalta o poder da linguística e seus conceitos sobre as ciências sociais, considerando que mais que interações simbólicas, as relações sociais são exercidas pelas trocas linguísticas, onde “se atualizam as relações de força entre os locutores ou seus respectivos grupos” (BOURDIEU, p.24). O que não significa dizer que somente este autor será o todo do aporte bibliográfico, uma vez que recorreremos a outros postulados que tratam do questão religiosa de Juazeiro do Norte, destacando a atuação do Padre Cícero.

Admitindo que todo ato de fala é uma conjuntura, Bourdieu esclarece que essa *conjuntura* é constituída pelo *habitus linguístico*, que nada mais é que a fusão da competência linguística em entender os mecanismos da língua, com *as estruturas do mercado linguístico*, isto é, o espaço social onde se instaura o discurso, também lugar de censura que forma e deforma o valor simbólico do discurso. Assim, o produtor do discurso, quer escrito ou falado, deve ater-se às exigências do *mercado*, para fazer valer o seu dizer. Nessa perspectiva, para Bourdieu, o processo da enunciação e recepção de um discurso é análogo à estrutura econômica onde se tem mercado e produto, valor, produtor e consumidor. Nesse ínterim, o produto seria o discurso proferido ou escrito; o produtor e consumidor seriam os interlocutores envolvidos, por fim o mercado - espaço das trocas mercantis - passa a ser âmbito da circulação dos discursos. É esse mercado que vai determinar os preços dos produtos, ou seja, a aceitabilidade do discurso.

Ainda tratando do discurso, numa tensão de mercado, Bourdieu ressalta o *discurso herético*, o qual deve contribuir não somente para romper com a adesão ao mundo do senso comum, professando publicamente a ruptura com a ordem ordinária, mas também produzir um novo senso comum e nele introduzir as práticas e as experiências até então tácitas ou recalçadas de todo um grupo, agora investidas de legitimidade conferida pela manifestação pública e pelo reconhecimento coletivo (BOURDIEU, 2008, p.118).

Santos, no seu trabalho “A carta e as cartas de Mário de Andrade (1994), ressalta o poder transgressivo das cartas, retratando que “toda vez que uma pessoa se aproxima de

um comportamento desviante, é numa carta que ela vai exteriorizar as suas intenções”, claro que o autor não defende que todas as cartas são transgressivas, mas admite que há um manancial delas que mostra a infração de regras de seus remetentes, as suas ansiedades exacerbadas, pelo “gozo do proibido” ou pela “necessidade de comunicar sua própria transgressão” (SANTOS, 1994,p.17).

As cartas dos devotos ao padre Cícero, ora em análise, também apresentam esse teor de transgressão, primeiro pela forma de romperem com a imanência físico-espacial, segundo, por ultrapassarem a velha fórmula de rogos orais, para valer-se da escrita epistolar, uma comunicação secular, agora instrumento de manter conexão com o além. Esse “além” tem um destinatário específico, o padre Cícero, o santo intercessor que morou na terra e como tal, entende todo padecimento e até prometeu, em vida, que rogaria por todos os romeiros onde estivesse. Dessa forma, podemos entender que esse ato dos escreventes em emitir cartas ao “santo do céu” nada mais é do que um ato transgressivo, ou na concepção de Bourdieu, uma *subversão herética*¹ que seria o rompimento com o discurso dominante, alterando a maneira de conceber a realidade. As cartas dos romeiros, nessa ótica, refletem o discurso do dominado com o poder de desmobilizar a estrutura de um mercado linguístico que impõe apenas a voz do discurso autorizado.

Sabendo-se das distâncias e discrepâncias no campo de força entre fiéis e poder eclesiástico, divisões legitimadas pela aquisição do capital simbólico adquirido no discurso religioso, pela tensão existente entre a dialética do divino com o existencial; da religiosidade popular com o catolicismo oficial, essas distâncias se estreitam por vezes se rompem, quando o fiel romeiro lança mão da escrita para corresponder-se com o sagrado, tão resguardado por quem detém o referido capital, através do domínio do discurso autorizado. Assim, falando com um representante do poder eclesial, no caso, o padre Cícero, enfraquece a relação de força desse campo, ressignificando a ortodoxia. Daí, a *subversão herética* desses escribas, mostrando que a coletânea de cartas adormecidas nos armários do museu do padre Cícero em Juazeiro do Norte-CE, não se reduz a um mero amontoado de correspondências, configura-se, sobretudo, uma repulsa, ainda que inconsciente, dos ditames da Igreja Oficial que estabelece cisões, interferindo nas crenças de seus devotos e nas formas de manifestar essa religiosidade. Basta reportarmo-nos à Paz (2011) ao considerar que a *questão religiosa de Juazeiro* não foi a apenas um embate entre a rigidez eclesiástica cearense com sertanejos religiosos, mas refletiu uma visão mais globalizante de como a Igreja, universalmente, pretendia “estabelecer o que é certo e o que é errado, e o que fosse considerado desviante da verdadeira religião, deveria ser eliminado” (PAZ, 2011, p.165).

¹ Para Bourdieu (2008) Ortodoxos são aqueles que pretendem manter a doxa, no caso, a elite dominante que tem interesse em que a ordem social permaneça como está, nesse sentido, subversão herética são aqueles que procuram alterar a doxa, ou seja, alterar a maneira de se conceber a realidade da sociedade organizar-se.

As cartas produzidas pelos devotos já são práticas bem antigas que ainda permanecem. No caso do Juazeiro, há indícios históricos que revelam que o padre Cícero sempre respondia às cartas dos romeiros, havia, inclusive, um secretário para isso. Os referidos devotos escreviam por questões óbvias da época, os transportes além de raros eram caros e desconfortáveis e assim, quando alguns se sentiam impossibilitados dessa penosa viagem, recorriam às cartas para assim manter os laços com o *padim*.

1.1. A cilada das palavras: o escrito e o oral no gênero carta

Poderíamos nos perguntar por que o gênero epistolar apresenta tantas características da oralidade; como as marcas conversacionais do “oi”, “tudo bem?” “Entende?” E reportarmos a Soto (2007, p.109) quanto esta autora pautada nos estudos de Boureau (1991), lembra que a arte epistolar foi fortemente influenciada pelas práticas institucionalmente cristãs, interferindo igualmente na cultura ocidental que de uma tradição retórico-oral acabou por assimilar a comunicação escrita. A carta surge, então, dessa fusão de influência cristã e ocidental e conseqüentemente, absorvendo características escritas e orais. Numa das cartas analisadas, é bem evidente essa marca de oralidade, quando o devoto inicia sua carta com saudações próprias da oralidade:

“Como vai tudo bem? Padre Cícero como é bom poder escrever-lhe, eu ficaria muito mais contente se pudesse estar aí no lugar da minha cartinha para poder ver de perto a vossa beleza” (M.L.S) Carta nº 02

A carta acima marca a conversação, denunciando uma intimidade do remetente com o seu destinatário, provocando uma linguagem intensamente descontraída e conseqüentemente mais coloquial. Escreve-se para um destinatário espiritualmente presente, embora fisicamente distante, e essa presença-ausente faz sobressair mais traços orais que escritos.

Vemo-nos diante de um ato transgressivo, de uma autêntica *subversão herética*, afinal, trata-se de um fiel dirigindo-se a um representante eclesiástico, no entanto, desfaz-se o campo de força nessa troca linguística; nesse sentido, o dominado além de impor sua voz, a faz, valendo-se da coloquialidade linguística, subvertendo, também, os ditames normativos da língua de prestígio.

1.2. Romaria e cartas em “estradas compridas e léguas tiranas”.

A romaria, enquanto manifestação do contato com o sagrado, pauta-se numa negociação coletiva de fé dos que comungam das mesmas crenças. Steil (1996) ao estudar as romarias em o Bom Jesus da Lapa, ressalta que as visitas dos devotos aos santuários são formas de libertarem-se da pressão de alguns agentes de pastorais que controlam os símbolos e significados religiosos. Na romaria, ao contrário, os fiéis se deslumbram e se sentem autônomos dessa disputa do sentido do universo celestial. Portanto, segundo o autor,

é através da experiência das romarias que permite aos romeiros “substanciar, confirmar e inventar seu mundo” (STEIL, 1996, p.109).

Em Juazeiro do Norte, aponta-se o início das romarias a partir da difusão do *milagre da hóstia*², antes desse evento, não se tem registro de alguma manifestação nesta ordem. Paz (2011, p.159), mencionando uma correspondência entre Dom Quintino e Monsenhor Vicente em 1918, quando o primeiro indaga sobre a origem e a motivação das romarias em Juazeiro do Norte, ao que Monsenhor Vicente Sóter responde que atribui a origem aos “pretensos milagres” e, não, à devoção a Nossa Senhora das Dores, padroeira do referido lugar.

As primeiras romarias em Juazeiro do Norte-CE foram incentivadas por padres dissidentes em 1889 em que “mais de 3 mil dos cidadãos importantes da cidade fizera a primeira peregrinação a Joaseiro[...]o exemplo foi seguido por outras cidades do Vale” (DELLA CAVA 1976,p.59).

As romarias intensificaram-se ainda mais, após a morte do padre Cícero, por conta dos testemunhos de fé e milagres dos partícipes desse evento religioso. A fé se espalhou do povo para o povo, desobedecendo às rédeas da ortodoxia romana, que via esse ato como uma profanação de uma massa de ignorantes e ingênuos desviantes.

No entanto, impossibilitados por vários fatores como condições financeiras, problemas de saúde e outros, muitos dos que se consideram devotos e afilhados do padre Cícero, residindo em terras distantes, encontraram outra forma de não se excluírem dessa “bênção”. Resolvem, desse modo, escrever para o padre Cícero. “Escritas, quase todas, por semianalfabetos, essas cartas constituem um raro libelo histórico dos pobres do Brasil sobre as iniquidades sociais que predominavam no sertão nordestino, durante a primeira parte do século XX” (DELLA CAVA, 1976, p.139).

Compreendemos, assim, que a prática do envio de cartas pode ser interpretada como outra versão ou roupagem de se fazer romaria. Agora, são as palavras que ganham mundos, trancafiadas em envelopes, “em mãos” ou “aos cuidados” de outros romeiros, incumbidos dessa sagrada missão.

É a presença-ausente do romeiro, materializada nessas epístolas, verdadeiro romper de barreiras espaciais. O que configuraria, novamente - com bem já vimos insistindo neste artigo -, uma prática transgressiva e peculiar de integrar-se à procissão de fiéis que cultuam a fé no patriarca. A distância, a falta de saúde e de dinheiro já não compromete a

² Padre Cícero tornou-se um líder cristão e sua reputação ultrapassou os muros de seu local de atuação, quando, no conhecido “milagre da hóstia”, ocorrido no ano de 1889. O padre Cícero, ao colocar a hóstia na boca da lavadeira Maria de Araújo, viu que a partícula branca começou a se transformar numa pasta de sangue, enquanto a mulher entrava em êxtase e caía desmaiada. A esse respeito Barbosa afirma que “o fenômeno se repetiu muitas vezes durante cerca de dois anos e desencadeou a chamada questão religiosa do Joaseiro, pois atraía multidões de romeiros de todos os Estados do Nordeste sem a permissão do bispo ou da autoridade do Papa.” (BARBOSA,2007, p.18).

interação entre padrinho e afilhados, uma vez que a carta cumpre perfeitamente esse papel interlocutivo. É desse modo que um romeiro de Caeté-BA se expressa:

“... impossibilitado de comparecer diante de Vossa Revma. por motivo de saúde, juntamente com os romeiros que ora o visita, faço assim, por meio desta humilde cartinha” (11/02/1984) (carta nº 12)

Outra devota mostra-se feliz pela oportunidade de escrever para o padrinho, porém, triste por não poder ir “ **pessoalmente** lhe entregar” a referida carta:

Querido Padre Cícero Estou lhe escrevendo esta carta e estou muito feliz por escrever esta carta, ficaria muito mais feliz se pudesse ir pessoalmente lhe entregar esta carta e chegar até aos seus pés[...] para lhe agradecer e matar o desejo de te ver bem de pertinho, meu querido Padre Cícero” (V.10/09/84) (carta nº 13)

1.3. A subversão herética e o pedido de bênção nas cartas

Bença, meu padim? É essa uma das preferidas fórmulas da abertura das cartas dos devotos, traça-se, daí, um diálogo que leva em conta a proximidade dos interlocutores. As cartas são verdadeiras conversas no “pé do ouvido” do patriarca intercessor. Embora se trate de uma correspondência escrita, este caráter se dissipa para dar lugar à sobrepujança da oralidade. É assim em toda e qualquer carta, e mais acentuado quando se trata de uma comunicação entre devoto e *santo*, ou mais familiarmente falando: entre “padrinho e afilhado”.

Diante dos rogos de bênção e proteção há umas cartas se distinguem das demais, por tratar-se de uma transgressão das leis e princípios divinos pelos quais regem as religiões. Uma escrevente de Sousa-PB vai, em todo momento da carta, clamando por proteção ao padrinho, numa postura de vítima, até ao final da carta, confessar que vive de “coisas ilegais”, mas sempre se justificando que é pela busca do pão de cada dia. Em nenhum instante da carta, a escrevente pede para sair daquele caminho, ao contrário, a bênção e a proteção solicitada é, exatamente, para manter-se na mesma situação, só que, agora com a proteção e a convivência do padrinho. Como se a coisa profana e até desviante se sacralizasse, a partir da escrita e chegada da carta, a ser autorizada pelo padrinho, que deve esquecer os princípios católicos e cristãos para derramar sua misericórdia sobre o aflito afilhado. Vejamos, então, trechos da referida carta:

“Meu pradinho Cícero... eu sou órfã de pai e mãe. Eu e meus irmãos somos humilhados por todos, mas não queremos ser escoltados[...]Eu tenho um irmão que vive arriscando a vida pelo pão-de-cada dia, peço a meu padrinho Cícero que defenda-o do perigo. Rogue a Deus por mim, meu padrinho, pois sou odiada sem fazer mal a ninguém, sou jurada de morte como vós sabe[...]**Nós estamos sobrevivendo de coisas ilegais**, meu padrinho sabe que é um meio de vida que encontramos para viver. Peço que rogue a Jesus pra que nunca aconteça nada de mal contra nós...”(A.C.,Sousa-PB,20/05/09- carta nº 69) (Grifo nosso)

Impossível escondermos a curiosidade de que consiste essa prática ilegal mencionada na carta. Também esse fato deve ser exposto em discussão nesta pesquisa, uma vez

que em muitas missivas os escreventes contam sua situação em detalhes, outras há, porém, que se utilizam de termos genéricos. A nosso ver, isso ocorre por duas razões: a primeira seria o risco de alguém ler a carta e ficar inteirado de toda essa intimidade; a segunda seria a crença dos emissários de que padre Cícero, como divino que é, tem domínio do que se passa na vida e nas mentes de cada um, desse modo não há necessidade de tais minúcias.

Continuemos, contudo, com os pedidos ao padre que violam os princípios éticos e católicos:

“Meu padrinho, eu vivo casado com uma mulher que eu não quero mais viver com ela. Peço pelo sangue de São Francisco afaste ela da minha vida, mim deixando em paz com vida e paz com minha família” (C.R.B. Sousa-PB 09/05/2011).

É sabido que a Igreja Católica defende a indissolubilidade do casamento, ou conforme o Catecismo da própria Igreja: “O vínculo matrimonial é, pois, estabelecido pelo próprio Deus, de modo que o casamento realizado e consumado entre batizados jamais pode ser dissolvido” (CIC,2000,p.448,§1640). No entanto, o devoto põe o padrinho contra a parede, para que a graça seja alcançada, ainda que contrarie o seus princípios religiosos. Mas, Padre Cícero ficaria ainda mais estarecido, se realmente lesse a seguinte carta que nos escapa às mãos. Trata-se de uma carta de um candidato a vereador:

“Que Deus me abençoe para que eu consiga realizar todas as minhas vontades e objetivos. Para mim ganhar a eleição de 2012 a vereador em 1º lugar, batendo um recorde de votos e afastando todos os meus adversários. Que a (menciona o nome da loja) venda muito e em dezembro tenha um faturamento de \$120.000,00 neste mês.[...] Que o patriarca da família seja meu de direito, enfraquecendo todos os meus irmãos que tentam me derrubar. Que Deus me abençoe sempre e enfraqueça todos os meus irmãos para que todos eles fiquem debaixo dos meus pés, principalmente minha mãe.[...]Que Deus me abençoe sempre a ter todos os meus funcionários da loja quietos e debaixo de meus pés, trabalhando com humildade e me respeitando sempre.[...] Que Deus abençoe que todos os processos judiciais e eleitorais que estão no fórum seja arquivado todos...”(H.A.H, sem data, sem local. Carta nº 84).

2. Considerações finais

É na carta que o romeiro se revela. As máscaras da instituição caem por terra, uma vez que é ele, o padre-destinatário e a escrita, que estão em jogo naquele momento. Foi assim que ao perguntar a um devoto porque escolheu a forma escrita e não a oral para dirigir-se ao patriarca. Ele respondeu-me: “Na escrita tenho mais liberdade e tempo para dizer tudo que eu quero... penso mais e falo mais”.

Essa liberdade de “pensar mais e falar mais” recai no que defendemos no curso desse artigo sobre a natureza transgressiva do texto carta. Silêncios são quebrados por ousadas e oprimidas vozes, até o apropriar-se de uma caneta e papel. Daí, as mãos bordam ao comando da alma, do coração ferido que agora encontra repouso no túmulo do “padrinho”, através da *humilde cartinha*, como bem afirma tantos escreventes.

Que essas cartas postas no túmulo, cheguem ao destino e, para os devotos, só temos a desejar-lhes o que bem apregoa o popular canto fúnebre: “Repouso eterno, dai-lhes, Senhor!”

Referências

AZZI, Riolando. *“As romarias de Juazeiro: catolicismo luso-brasileiro versus catolicismo romanizado”*. Em Anais do I Simpósio Internacional Sobre o Padre Cícero e os Romeiros de Juazeiro do Norte. Fortaleza: UFC, 1990.

BAKHTIM, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, 12. Ed. – São Paulo: Hucitec, 2006.

_____. *O discurso no romance*. In: Questões de literatura e de estética: a teoria do romance. 4. Ed. São Paulo: Hucitec, 1998. p.72-163.

BARBOSA, Francisco Salatiel de Alencar. *O Joazeiro Celeste: tempo e paisagem na devoção ao Padre Cícero*. São Paulo, Attar, 2007.

BAZERMAN, C. *Escrita, Gênero e Interação social*. São Paulo: Cortez, 2007

_____. *Gêneros textuais, tipificação e interação*. São Paulo: Cortez, 2005

BOURDIEU, Pierre, 1930-2002. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. 2ª ed., 1º reimpr- São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 12ª Ed. – São Paulo: Cortez, 2007.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976

FAIRELOUGH, Norman. *Discurso e mudança social* – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

FIORIN, JOSÉ Luiz. *Linguagem e ideologia*. Série Princípios 137, 8ª edição, Ática, São Paulo, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução Fraga de A. Sampaio. Edições Loyola, 6ª edição, São Paulo, 2000.

GUIMARÃES, Therezinha Stella. *Padre Cícero e a nação romeira: estudo psicológico da função de um “santo” no Catolicismo Popular* - 1 ed. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.

LOURENÇO FILHO, MANOEL BERGSTROM. *Juazeiro do Padre Cícero*. 4 ed.aum. – Brasília: MEC/ Inep 2002.

LÜDKE, M.; ANDRÉ, M. E. D. A. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986.

NETO, Lira. *Padre Cícero: poder, fé e guerra no sertão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PAZ, Renata Marinho. *Para onde sopra o vento: a Igreja católica e as romarias de Juazeiro do Norte*. 1ª ed. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.

RAMOS, F. R. Lopes. *Papel passado: Carta entre os devotos e o Pe. Cícero*. Fortaleza: Instituto Frei Titto de Alencar, 2011.

SANTOS, Newton Paulo Teixeira dos. *A carta e as cartas de Mário de Andrade*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994.

SILVA, Jane Quintiliano. *Um estudo sobre o gênero carta pessoal : das práticas comunicativas aos indícios de interatividade na escrita dos textos*. Tese de doutorado, Faculdade de Letras da UFMG, 2002. Disponível em <http://www.ich.pucminas.br/posletras/05.pdf>, acesso em maio de 2011.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia*. Editora Vozes Ltda. Petrópolis – RJ, 1996.

SOTO, Ucy - *Cartas através do tempo: o lugar do outro na correspondência brasileira*. Niterói; EDUFF.

WALKER DANIEL. *Nação romeira exige a reabilitação do padre Cícero*, disponível em <http://www.cidadejua.com/2013/01/nacao-romeira-exige-reabilitacao-do-pe.html>, acessado em 05 de fevereiro de 2013.

A ALTERIDADE SUPERANDO A IDENTIDADE CONTRIBUIÇÕES DE BAKHTIN PARA PENSAR A RELIGIOSIDADE NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Valdemir Miotello*
Maria Isabel de Moura**

Resumo: *A grande questão é mesmo a respeito da vida e das vivências. O modo como vivemos juntos, dialogicamente. A maneira como construímos socialmente nosso humano. O que queremos que seja o humano e suas responsabilidades no tempo por-vir. Certamente que uma crítica do tempo contemporâneo indica que vivemos um mundo fortemente desumanizador, de consumo, de transformação de tudo e de todos em mercadoria. O mundo que construímos é baseado na Identidade. É urgente uma sociedade construída na escuta do outro. A alteridade é que precisa embasar o mundo. Um mundo fundado no Outro. Um humano singular. Bakhtin certamente que pode nos ajudar a refletir sobre essa revolução necessária. A superação da Identidade pela Alteridade.*

Palavras-chave: *Alteridade. Bakhtin. Revolução.*

1. A questão da Identidade

A questão da *Identidade* em Bakhtin é uma discussão bastante complexa. Identidade é o que define o Eu. E aqui já se apresenta uma tensão epistemológica inicial: o Eu foi construído nos tempos últimos como a base da modernidade, seja a base pessoal, seja a base política. “Eu penso, logo eu existo”. O ponto de partida da existência é o sujeito na sua própria existência, a partir do ato de pensar, e de pensar sobre si mesmo. Quem diz que eu existo sou eu mesmo. Eu penso em mim mesmo. Um movimento de circularidade construtora.

No entanto, nos dias contemporâneos uma nova forma de conceber o Eu vai se impondo, e agora não mais como construtor, mas como *constructo*. Pensar o eu como *constructo* não joga fora a questão da identidade, mas ela não é mais vista como ponto de partida. O ponto de partida é o construtor, e esse é o Outro. Um eu que é pensado é um eu

* Professor Doutor do Departamento de Letras da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar/SP. Líder do Grupo de Estudos dos Gêneros do Discurso – GEGe/UFSCar; miotello@terra.com.br.

** Professora Doutora do Departamento de Letras da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar/SP. Líder do Grupo de Estudos sobre o Texto no Ensino – GETE/UFSCar; marisabel@terra.com.br.

que tem sua existência concedida pelo outro. Logo a questão que se impõe não é mais a questão da *Identidade*, mas é a questão da *Alteridade*. Eu sou pensado, logo eu existo, e penso!

Estamos por demais viciados em andar na estrada da *identidade*. Por essa lógica, sou eu que tenho a iniciativa de ir ao encontro do Outro. O diálogo é visto como sendo da minha iniciativa. E me vejo como incompleto, e por isso vou ao encontro do outro pra me completar. Essa lógica é torta, e não dá conta de responder sobre a realidade da existência e das *interações*. É preciso inverter essa forma de pensar. Por isso Ponzio nos alerta: “A Identidade é uma armadilha”. A constituição do Eu sempre é concessão do outro. A iniciativa do diálogo é sempre do outro. E eu vou me constituindo no ato responsivo, fora de mim mesmo, mesmo que ao meu alcance. Vou me constituindo nos limites entre eu e o outro, vou existindo pelas ofertas do Outro. Nesse jogo a minha identidade é uma atividade *coletiva*, cujo ponto de partida é *sempre* o outro. Bakhtin afirma que o “conteúdo do psiquismo ‘individual’ é, por natureza, tão social quanto a ideologia e, por sua vez, a própria etapa em que o indivíduo se conscientiza de sua individualidade e dos direitos que lhe pertencem é ideológica, histórica, e internamente condicionada por fatores sociológicos” (1986, p. 58).

E nesse movimento, volto sempre a mim, meu porto seguro, pois além da minha subordinação às leis do sistema ideológico, social, também pertencço a um outro sistema, também único, possuidor de leis específicas, que é o sistema do meu psiquismo; e volto ao meu eu para me fechar na minha constituição, e desenhar meus limites únicos, com extrema clareza. Ali vivo determinado não só pela unicidade do meu organismo biológico, mas também pela “totalidade das condições vitais e sociais em que esse organismo se encontra colocado” (1986, p. 59). Nos entremeios fecho minha constituição, imponho meus limites, defino e concludo a mim mesmo, me completo enquanto eu. “Eu mesmo estou todo *dentro* de minha vida” (2003, p. 78). Esse movimento de *monologização*, quando apago completamente o outro, me permite definir e limitar meu eu. Estabeleço fronteiras, me defino por mim mesmo, me completo. Esse é meu mundo. Um mundo definido, pronto, completo, onde vivo uma vida vivenciada por dentro de mim. Mas esse mundo não é definitivo, pois que é tarefa do outro responder a essa situação, interpelar o eu, exigir que ele se abra, se incomplete, e siga dialogando. Então o que importa não é apenas que somos dois ou mesmo que haja outro indivíduo além de mim; o que importa de fato é que ele seja *outro* para mim. Eu sempre *sou-para-mim*. Somente o outro pode *ser* e *não ser*. O *diálogo* é uma exigência do outro, uma imposição alheia, um acontecimento transgrediente. Ele se dá “apesar de mim”. Nessa hora é necessário passar do interior ao exterior. Toda atividade psíquica do eu tem que se dar nessa passagem do interior para o exterior, e a atividade ideológica se dá em movimento contrário, do exterior para o interior. Essa é uma “interação dialética indissolúvel: “o psiquismo se oblitera, se destrói para se tornar ideologia e vice-versa. O signo interior deve libertar-se de sua absorção pelo contexto psíquico (biológico e biográfico), ele deve parar de ser experimentado subjetivamente para se tornar signo ideológico” (1986, p. 65). Esse jogo renovador se dá, sem ces-

sar, como síntese dialética viva entre o psíquico e o ideológico, o eu e o outro, entre a vida interior e a vida exterior, em cada enunciação, por mais insignificante que ela seja. “O processo único e objetivo das relações sociais” (1986, p. 66) é onde se impregnam mutuamente o psiquismo e a ideologia.

Cabe ao outro me fazer viver, existir, e para isso tem que me incompletar. Ele tem essa atividade como responsabilidade única e pessoal. Ele precisa me responder, se dirigir a mim como respondente sempre. Tarefa do outro no diálogo é a resposta. Precisa romper esse limite identitário fechado, pronto e estabelecido por mim. Esse rompimento vai permitir o *alargamento* do meu ser por um outro ser que também se alarga nesse mesmo movimento, pois que também é penetrado profundamente por um eu ativo e respondente. É a interação de “consciências em devir”, em um processo de alargamento, de invasão mútua. E quando penso em invasão, penso em uma ação que não é permitida pelo eu, e sim realizada “apesar do eu”, como afirma Ponzio. Minha existência tem que ser vivida na *incompletude*. Desse modo eu não busco o outro pra me completar. Essa não é uma prerrogativa minha. O que eu quero é ser completo, fechado, pronto. Ser Eu. Um ser pronto e acabado. Mas há um movimento invasivo, dialógico que vem do exterior. Sempre o movimento que rompe, que destrói, é um movimento do outro. Meu movimento é de fechamento, de monologização, de *estabilização*. O Outro é quem me busca para me incompletar, para *instabilizar*, e desse modo garantir minha existência. Ele tem um excedente sobre mim. E assim ele me alarga, ao me invadir. Pois apenas minha morte me completa. A vida é o lugar da incompletude. A morte é que traz a completude. E o movimento de incompletude é que me alarga, me faz crescer, amplia minhas possibilidades e meus horizontes. Me faz um ser melhor.

2. Questões da Alteridade

Quando Bakhtin escolhe a categoria OUTRO pra pensar a contraposição do EU, escolhia não um TU, como estava sendo pensado na filosofia europeia naqueles tempos de inícios do século XX. Kierkegaard vai na direção de um TU; Martin Buber caminha a passos largos nessa perspectiva, e seu livro “Eu e Tu” é uma referência; Emanuel Mounier constrói seu Humanismo nessa mesma toada, e o seu livro “O Personalismo” visa a construção de uma comunidade de pessoas naqueles períodos tenebrosos de 1929 em diante. Bakhtin, ao pensar no Outro como contraface do EU amplia a possibilidade de relações humanizadoras. O Outro é também uma pessoa, e é também mais que uma pessoa. As coisas do mundo também são Outro para o EU. Tudo o que não é Eu é Outro, e tem relação com o Eu. Essa opção bakhtiniana inverte o eixo da constituição da Identidade, uma vez que o Eu vai ser reconhecido a partir do Outro. A Identidade tem que ser construída pela Alteridade. O projeto moderno de Identidade (Eu penso) estava falido; era urgente, para Bakhtin, construir um projeto novo, que partisse pelo outro lado – EU SOU PENSADO. O Outro pensa em mim. Seu pensar me arranca do meu nada e me constitui sujeito na relação com ele e com outros.

Quando consigo ir estabelecendo relações dialógicas com o Outro, com as outras coisas e as outras pessoas, esse Outro já é humanizado, pois que ele já é constituído pelas materialidades sócio-históricas por onde andou, e também é possuído pelo ponto de vista dos outros. Marx já havia dado essa contribuição materialista de que o mundo já humanizado pelo olho humano continuava a humanização dos que interagem com ele. Assumindo o caminho materialista, no jogo dialético, esse é o único jeito de se constituir humano: pela mediação da matéria. É o materialismo. E de matéria humanizada. É o dialogismo bakhtiniano. Chega de idealismo, portanto. Chega de eu me construir por mim mesmo. E basta de me construir de dentro para fora. Ou por uma divindade qualquer. Como diria Bakhtin: Eu não explico nada a priori. Eu, ao contrário, preciso ser explicado.

Assim, os outros humanos e as outras coisas humanizadas me humanizam, e constituem minha humanidade. Eu ser humano é uma construção que me vem de fora, do exterior. Antes dessa relação constituidora não sou humano. Depois dessa relação ter início, ela só termina para mim com minha morte. Esse é meu fim. Nesse meio tempo, entre o início e o fim, sou e continuo incompleto. Essa é minha constituição: sou deficiente. Sou incompleto. Sozinho não consigo me constituir. Busco minha completude nas relações. Toda relação é uma soma. Assim, exijo o Outro sempre. Essa é minha exigência primordial da vida: que o Outro me complete. E essa completude é impossível, até por conta da própria natureza da relação. É próprio de toda e qualquer relação não deixar os participantes desafetados e iguais. Nunca se é o mesmo, sendo o mesmo. Novas relações acarretam novas exigências de ser, novos conhecimentos, novos desafios. O que poderia me completar me incompleta sempre; o que deveria me preencher me abre novos vazios.

Toda relação é sempre uma interação. Uma atividade entre dois ou mais. Essa é sua natureza. Toda relação é uma relação de poder, entre dois ou mais, que mexe, que tira do lugar, que desloca, que constitui. Por isso essa ação mútua nunca deixa os interagentes da mesma forma como estavam no início da relação. Ninguém sai imune de uma relação. Leva em si inoculado o outro. E vai inoculado no outro. Diálogo. Dialogia. Bem diferente de diabolía. Diabólico é o que separa, o que não permite junção, o que exige solidão, o que me mantém só, único, egolatrado. Eu-para-mim-mesmo. Dialógico é o que junta, o que relaciona, qualquer que seja a relação. Não precisa ser relação apenas boa, construtiva. Qualquer relação. Dialogia é relação. Mesmo uma relação turbulenta me constitui. Relação maluca me constitui. Relação que me machuca também me constitui. O que não me constitui nunca é a não-relação. Eu completo na minha idiotice. Eu soberbamente julgando que os outros é que precisam de mim. Eu vaidosamente me colocando acima dos outros. Isso é que me fecha. Me diaboliza.

Fica fácil dizer que exijo a dialogia, pois o diferente me constitui, me identifica, já afirmava Geraldí. Sem o diferente não sou. Se sou só, se vivo eu-comigo-mesmo, vivo uma diabolía. E essa mesmice pessoal me danifica, me destrói, me enfeia. Também na minha relação com o Outro quero ser diferente, quero me posicionar diferente do meu interlocutor, quero fugir de ser igual a ele, quero insistir em mostrar um lado inusitado do

mundo e da vida. Essa é nossa riqueza. Esse é nosso poder. Assim somos construtores. Não sou cópia do Outro. Então eu teria matado o EU. Seria uma réplica doida de um Outro sem Eu. Daí o esforço de me posicionar diante do Outro como um Eu.

Na minha relação com o Outro apenas consigo permitir que esse Outro entre em mim, me mudando, me destruindo e me reconstruindo em uma mesma ação, se nós dermos conta de SIGNIFICARMOS o que está em jogo nessa relação. Ser signo é fundamental. Só consigo me abrir a uma relação com o Outro, se o Outro bater em mim como signo: a) como materialidade; b) como materialidade sócio-histórica; c) como ponto de vista humanizador e humanizado. Assim se dá a aventura humana. Ir aquém e além do visto e do sentido. Não ficar preso na matéria apenas. Um rio não é só um rio. Uma rosa é uma rosa e não é uma rosa. Romper a mesmice. Ser o mesmo e o diferente ao mesmo tempo e no mesmo lugar.

Signo me rompe; signo rasga meus sentidos; signo força entrada em mim; signo significa comigo e para mim; signo-me-faz-ser-o-que-vou-sendo; signo me prende e me solta; signo me conserva e me muda; signo me destrói e me reconstrói. Signo é uma balança onde peso o mundo, atribuo valor, defino, valoro; signo é um fita de medir com a qual digo o tamanho, a importância, o quanto aposto naquele pedaço de mundo. Todos os fios de todas as coisas de todos os acontecimentos de todos os dias de todos os valores de tudo bate em mim, no esforço humano da humanidade de me humanizar. Escolho fios; faço apostas; seleciono, corro riscos nessas opções. Mas não posso fugir. Sou o único responsável por minhas escolhas feitas. Tudo está à minha disposição, de algum jeito, de alguma maneira. Minha responsabilidade é única. Mesmo com todas as minhas escolhas ainda continuo deficiente. Clamo pelo outro. Quero mais. Aceito trocar. Quero o Outro. Quero ser. E tudo isso no intento de ser mais Eu.

Só dá pra viver em comum-união. Comunhão. Outro-Eu. Passado e futuro. Agora e sempre. Memória. Memória do que fomos como “memória do passado”. Memória do que queremos ser como “memória do futuro”. Um jogo construtivo que se dá no balanço. Na gangorra dos tempos e dos lugares. Cronotopia. Multidão. Nós. O projeto do Eu-comigo-mesmo tem que ser destruído. Somente juntos somos.

Meu poder. Eu posso. Sim, claro, eu posso na abertura. Somente posso me abrir. Sou condenado a sair de mim. Minha completude me obriga a ir em busca do Outro. O outro me incompleta. Minha monologia me joga para fora de mim mesmo. A alteridade é meu único caminho possível. Meu poder é servir. O serviço, o ir ao Outro, o colocar-me na relação com ele é que me renova, me refaz. Assim aprendo. Só aprendo quando me abro ao Outro. Só aprendo quando ele me povoa com seu mundo. Quando a voz do Outro povoa meu Eu, então sou chamado à vida. Educar é conduzir ao Outro. *E-ducere*. Conduzir para fora. Fora de mim está o Outro. Sou condenado eticamente a buscar sempre o Outro.

O tempo e o lugar da minha constituição é o agora e o aqui. O lugar e o tempo do meu passado e do meu futuro é o aqui e o agora. Meus erros e meus acertos e meus sonhos

e meus desejos vão sendo realizados no meu cotidiano. Isso é o viver. Responder ao Outro, no aqui e no agora, no meu cotidiano, qual a grandeza do meu viver, quais meus sonhos, quais caminhos quero percorrer, quais vontades quero realizar, quem quero ser-para-os-outros-sendo-para-mim. Os afazeres do dia-a-dia me fazem. O cotidiano é meu único campo legítimo de batalha. É minha arena. É nele que sou!

3. O poder da linguagem no jogo entre Identidade e Alteridade

Vivemos rodeados por todos os lados pelo poder. Relações de poder, a bem da verdade. Relações hierarquizadas de poder, dizendo melhor. Pois que nem o poder e nem nenhum outro objeto/signo/valor construído nas relações humanas, vive pulando pelo meio da rua, tendo vida própria e autônoma. São as relações entre o outro e eu o ponto de partida constituidor de qualquer realidade humana. Nada é assim por si ou por destino, ou por vontade de um deus qualquer. Muito menos as realidades são de um jeito ou de outro jeito por desejo ou vontade de um homem apenas, qualquer homem. O que resulta pela ação de algum homem, qualquer homem, é sempre resultado do movimento, na mesma direção ou oposta, de dois ou mais homens relacionados. De uma vontade, de uma emoção, de um querer, de um projeto, de dois ou mais homens, que se dá em alguma atividade. É o vigor emotivo-volitivo. Pode ser uma atividade linguística.

O que garante vida à existência enquanto humana são as condições e formas da comunicação social. Essa comunicação é que garante a existência dos signos, pois ela proporciona a interação de valores distintos sobre a mesma realidade material. Ela resulta de consenso/dissenso entre indivíduos. A palavra é o lugar mais claro onde esse papel contínuo da comunicação e esse caráter formador de sentidos aparece. Ela é o modo mais puro e sensível da relação social. Toda e qualquer refração valorativa/ideológica em qualquer ser em formação é acompanhada de uma refração ideológica, como fenômeno obrigatoriamente concomitante.

Jamais o signo vive isolado. Uma vez ele compreendido e dotado de sentido, na relação de dois ou mais sujeitos em interação, e essa não precisa ser face a face, ele se torna parte constitutiva da consciência verbalmente constituída. A interação se dá em uma realidade concreta, que envolve ambiência física e social e horizonte temporal. Assim o signo é determinado por essa realidade, e ao mesmo tempo reflete e refrata a realidade em transformação. Esse processo de emprenhação mútua se dá em movimento em direção ao novo, ao por-vir, ao vir-a-ser, o que exige que a consciência se alargue pra entrar em contato com outra consciência que também está em processo de alargamento.

Cada época e cada grupo social tem um repertório de formas de discurso neste jogo da comunicação social e ideológica. E essas são determinadas pelas relações de produção e pelas estruturas sócio-políticas. Aqui aparece um componente poderoso no processo das interações que é a organização hierarquizada das relações sociais. Determinado grupo social inter-age a partir de um conjunto de formas de enunciação, que se organi-

zam a partir de determinados temas, e isso forma uma unidade orgânica indestrutível. O que permite mover esse repertório é a mudança que pode se dar nas formas de comunicação sócio-verbal. Os signos são determinados tanto pela organização social de tais indivíduos, quanto pelas condições em que essas interações se dão. Modificar essas formas causa uma modificação nos signos, logo na consciência, logo nos sujeitos, dois ou mais.

Dos índices sociais de valor chegamos aos índices individuais de valor, pois a consciência individual os absorve como se fossem seus, mas eles são de natureza interindividual. Sua sobrevivência exige a interação. Ficar se banhando nas águas sossegadas da consciência individual é sua morte. Os índices de valor exigem as turbulências, as tensões, as atmosferas sociais contraditórias. São os embates entre os temas e as formas; os temas de um determinado grupo social e as formas de uma determinada condição socioeconômica. A exigência do embate é porque eles crescem juntos, apenas tem existência juntos, e se modificam apenas juntos, no mesmo processo. Conseguimos ver isso numa escala histórica maior, o que significa que essa metamorfose se dá de forma contínua. Não temos a crisálida e depois a borboleta, como que por milagre. Temos um contínuo de metamorfoses, imperceptíveis numa escala vivencial, mas real o suficiente pra refletir e refratar essa possibilidade.

A reflexão no signo é a continuidade do mesmo, do igual, do consensual, dos mesmos índices de valor daquele grupo social. A inserção desse grupo social na comunicação social possibilita o contato tenso com outros grupos sociais, e então o confronto de interesses sociais distintos, contraditórios, opostos, dissensuais provocam a possibilidade da refração do ser no signo. Operar com o signo no limite único do consenso, da reflexão apenas, é condená-lo à morte, pois ele estará certamente excluído da luta, do confronto social. Apenas o entrecruzamento dos índices de valor é que mantém sua vitalidade, e conseqüentemente alargam forçosamente a consciência em devir. Senão o resultado será uma consciência embotada, obturada, fechada em si mesma, defunta, intransitiva. Os que dominam os grupos sociais tendem a manter oculta e apagada essa tensão, essa luta dos índices de valor. Esse é seu campo básico e fundamental de dominação. Como manter os bens que me põem na escala superior da hierarquia social se não houver um discurso poderoso que garante que posso ser dono daquele bem?

Mas como se mexe a cabeça, o psiquismo subjetivo consciente do homem? O que é a atividade psíquica individual e como se defrontar com ela, como encaixar ela nos processos de mudança? Toda atividade mental, meu modo de pensar, de valorar, de ver o mundo apenas existe sob a forma de signo. Tudo o que sou, todas as minhas emoções, todas as minhas atividades mentais são exprimíveis. Meu material semiótico são meus gestos e meus processos corporais. Meu corpo é parte integrante de um meio social específico. Assim vivo imerso totalmente em um universo de signos que abastecem meu pensamento, e o subordinam ao sistema ideológico, mas ao mesmo tempo vivo em um outro sistema, o sistema do meu psiquismo. Dessa forma meu caráter único vem não do meu organismo, mas da totalidade das condições vitais e sociais em que meu organismo se

encontra colocado. Essa tensão entre o meu interior psíquico e o meu exterior social e ideológico, entre a vida interior e a vida exterior, entre o discurso interior e o discurso exterior é que produz as faíscas criadoras, de renovação sem fim. E essa luta de síntese dialética se dá na arena da palavra, do signo, que se apresenta como o lugar do processo da interação viva das forças sociais.

Ao inter-agir tomo a palavra no estoque social dos signos disponíveis, mas ela se atualiza inteiramente, determinada pelas condições das relações sociais. Dito dessa forma, as metamorfoses deveriam ser constantes e para ambos os interlocutores. Normalmente sentimos a estabilidade, não cremos na mudança, não percebemos o movimento. A atividade mental se apresenta como sendo uma atividade mental do eu, que tende para a auto-eliminação, em detrimento de uma atividade mental do nós, ideologicamente bem formada, que garante a modelagem ideológica. Ao se moldar num determinado material a consciência se larga, pois que, em retorno, ela estrutura a vida interior, dando uma estabilidade e direção social mais nítida. É o exterior que organiza o interior. O meio social tenso, de relações, define e arruma quem sou. Portanto, preciso inter-agir, preciso falar, preciso contrapalavrar, dialogar, refutar, confirmar o movimento sógnico que me atinge.

Aqui estamos no eixo central da questão da mudança na modelagem mental e exterior, ideológica portanto, de minha existência enquanto sujeito. Preciso compreender os sentidos que estão sendo postos em circulação, nesse movimento social imenso, totalizante, e que para mim se dá no seio do meu grupo social, onde me individuo. A compreensão só é possível se eu atacar a palavra, o signo recebido, com minhas palavras próprias, que me constituem. Preciso ser dono de palavras, nesse nível interior. E mesmo assim elas são social. Compreendo um signo exterior, alheio, do outro, com meu signo interior, próprio. Esse diálogo é que produz a faísca da mudança, do encontro entre a palavra alheia e a palavra própria, produzindo uma palavra alheia-própria. Esse diálogo não é uma iniciativa ou uma concessão do eu. Ao contrário, ele é a condição constitutiva do eu. Sou, enquanto eu individual, uma construção do diálogo. O diálogo proíbe o enclausuramento do eu na sua identidade. A identidade do eu é uma armadilha. A identidade do eu só pode ser social. O indivíduo humano é dialógico contra sua vontade. O diálogo é um limite do eu, sem alibis, sem que eu possa fugir daqui e aparecer em um outro lugar. Não tenho escapatórias. O que significa que o que defendemos ser a identidade, precisamos estabelecer um outro lugar para sua constituição, que é a alteridade. Apenas o Outro pode constituir o Eu. Essa é a Revolução Bakhtiniana.

E com base nesse mesmo pensar revolucionário, outros lugares sociais precisam ser invertidos nesse movimento constituidor. Ao se pensar a ideologia, propugnar para se estar ao lado da ideologia do cotidiano, dos encontros casuais, passageiros, rápidos, de baixa dimensão social ainda, mas que estão na linha propícia da mudança; ao se pensar o movimento cultural, lembrar que o lugar da mudança não é estar ao lado da cultura oficial, mas ao lado da cultura popular, cômica, grotesca; ao se pensar linguagem, não se colocar do lado estabilizador do sistema linguístico, mas ficar ao lado da fala, da palavra enunciada; ao pen-

sar o discurso, não ficar ao lado do discurso direto, linear, mas procurar o discurso indireto, livre, pictórico, sem domínios bem definidos; entre o calar e o silenciar, ficar ao lado do silenciar, que faz parte das novas significações, e não do calar, que é da ordem do domínio, do sentido único vindo do emissor. Esse movimento é um movimento contínuo de alargamento, de reavaliação da palavra do outro. Nada pode permanecer estável nesse processo. A palavra enunciada é uma palavra libertadora. Enunciar. Falar. Libertar a palavra. Liberdade que a palavra comporta por estar entre um homem que fala com outro homem que fala. Nenhum deles é seu dono. Ambos são seus constituidores. Ambos são constituídos por ela. O movimento dialógico. Onde a entonação, os desejos, as relações vivas, os projetos de dizer e os meus sonhos se fazem presentes. Meu ato responsável. Do qual não posso fugir. Que apenas eu devo enunciar, assinar embaixo, responder por ele. Essa é a única estrada que leva homens e palavras ao mundo novo, da metamorfose.

Referências

- BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo, Hucitec, 1986.
- _____. *Para uma filosofia do Ato Responsável*. 2.ed. São Carlos. Pedro & João Editores. 2012.
- GERALDI, J.W. *Ancoragens – Estudos bakhtinianos*. São Carlos, Pedro & João Editores, 2010.
- MIOTELLO, V. *A ética do discurso e o discurso da Ética*. São Carlos, Pedro & João Editores, 2011.
- PONZIO, A. *A revolução bakhtiniana*. São Paulo, Contexto, 2008.
- _____. *Procurando uma palavra outra*. São Carlos, Pedro & João Editores, 2010.
- _____. *No Círculo com Bakhtin*. São Carlos. Pedro & João Editores. 2013.

O INTERESSE BAKHTINIANO EM RELIGIÃO E OS PARADIGMAS DA UNIVERSIDADE BRASILEIRA

*Paulo F. Dalla-Déa**

Resumo: *O meio universitário brasileiro ainda se recente de um paradigma iluminista, segundo Roberto Gomes, que ainda não foi superado de todo. Religião é um assunto delicado e tabu para muitos pensadores do Brasil. O caso de BAKHTIN é ilustrativo: ao ler seus escritos, encontramos-nos com muitas palavras e conceitos religiosos, demonstrando que M. BAKHTIN não tinha preconceito com o termo - e quem sabe - até interesse na temática (como demonstram alguns bakhtinianos ingleses e franceses). Na academia brasileira o assunto ainda é tabu: muitos bakhtinianos nem enfrentam o problema, por falta de interesse em religião ou por preconceito. Isso só demonstra que precisamos ser mais livres em nossas reflexões bakhtinianas, mas dialógicas. Vamos encarar o assunto, analisando alguns textos mais exemplares do autor em questão.*

Palavras-chaves: *Bakhtin; Academia Brasileira; Religião; Universidade; Paradigmas.*

Introdução

Estamos passando por profundas mudanças na sociedade brasileira, com pessoas e grupos se visibilizando e reivindicando por mudanças no Brasil. A universidade brasileira também precisa ir mudando a atual postura de se encastelar e de não refletir convenientemente e com relevância os assuntos brasileiros. O fenômeno religioso faz arte do cotidiano do Brasil. Não somos um país ateu ou antirreligioso. Pelo contrário: somos religiosos a nosso jeito (alguns diriam religiosos demais) e precisamos que o discurso religioso seja analisado com método, com pertinência e com profundidade pela academia brasileira. Se ela não o faz de forma sistemática e aberta é devido aos pressupostos antigos que acabam por solapar o campo investigativo no Brasil. Nas próximas páginas, veremos isso em mais detalhes.

* Pós-doutor em Ciências da Religião pela Universidade Laval em Québec (2013). Doutor em Educação e Religião pela Escola Superior de Teologia em São Leopoldo (2006). Trabalha como professor de Filosofia pela Faculdade Jauense (UNIESP). É membro pesquisador do GEGE/UFSCAR, membro da SOTER e membro da SOCIEDADE BRASILEIRA DE CATEQUETAS. paulo_fernando@hotmail.com .

1.1. O contexto universitário brasileiro e a religião

A universidade brasileira é recente. Nascida em 1934, a Universidade de São Paulo foi a primeira universidade enquanto tal a “*iluminar a escuridão da ignorância*” brasileira. Mesmo que o ensino superior date da criação por D. João 6º da faculdade de Medicina na Bahia, o ensino superior continuou muito envolvido com a profissionalização e era ainda muito isolado. O conceito de universidade no Brasil acabou se espalhando com a criação da USP. Sempre fomos dependente do modelo e das modas intelectuais da Europa. Copiamos mesmo os modelos e as modas da Europa. A elite brasileira sempre se ressentiu de estar no Brasil. O bom mesmo sempre foi ser europeu. Motivo para se orgulhar e para imitar tudo o que vinha de fora: o catolicismo romano, as roupas e modas europeias, os debates intelectuais, a forma política de governo, etc.

Por essas e outras razões, a elite pensante do Brasil sempre dependeu muito de uma ciência vinda de fora e dos posicionamentos acadêmicos dela. Não nos colocamos um viés novo, mas quase sempre copiamos as falas e os pontos de vista europeus¹. Embora o pensamento original brasileiro ainda exista dentro da universidade, é mais correto afirmar que a universidade brasileira ainda é muito dependente do pensamento europeu. Roberto GOMES, já diria:

Isso revela um dos elementos de nosso ceticismo: a autocrítica impiedosa e castradora de um personagem que ainda não se libertou do *imprimatur* europeu. Nosso folclore cultural está na música e no romance, no esporte e no teatro, de momentos em que, aplaudidos na Europa, nos sentimos altamente satisfeitos, pois a Europa novamente se curva diante do Brasil. Na verdade isso não revela, na cifração do inconsciente - ou da má-fé, se quiserem -, a submissão da Europa ao Brasil, mas nossa imatura alegria por termos sido reconhecidos e aceitos pela Grande Mãe. No fundo, medo de assumir nossa posição. Medo de desligar-se da cultura europeia, dela suplicando reconhecimento. (GOMES, 1990, p. 40)

Ou ainda:

Como um feto, nos apegamos à Mãe-Europa - o que nos livra de nossas angústias, servindo-nos um prato feito, os talheres postos, as regras do jogo previamente determinadas. A vantagem dessas atitudes que temos preferido ao longo da história são óbvias: dispensam-nos de pensar. Pensar é incômodo. Chato. Descobrir nossas alienações dói e mutila. E a tragédia. Súbito, somos filhos abandonados, obrigados a vencer por conta própria. Uma significação que venha do exterior para conferir dignidade a nossas tarefas é como uma receita - impede-nos todos os riscos e nos concede a paz reconfortante de uma mãe onipresente. Ou, noutra extremo, somos bugres. Pelados e verde-amarelos a correr pelo mato. “Tupi or not tupi”, já notou Oswald de Andrade. (GOMES, 1990, p. 61)

É muito comum vermos pesquisadores e cientistas pesquisando assuntos internacionais e não relacionados aos problemas brasileiros. Desde doenças a pensadores e

¹ A Teologia da Libertação, embora feita por intelectuais que estudaram na Europa (e que tinham princípios europeus), ousou refletir a realidade brasileira e sua opressão. Mas, dentro do contexto brasileiro católico, foi de vida efêmera.

filósofos europeus já mortos. Os textos do R. GOMES parecem à primeira vista um tanto ácidos demais, mas a sua crítica à razão dependente e ornamental está aqui citada por uma razão: copiando as discussões e os pontos de vista da mãe Europa não acrescentamos nada de muito original ao pensamento e a realidade brasileira e corremos o risco de esquecer o cerne das questões que verdadeiramente nos interessam.

Parece que a dependência da ciência europeia e internacional acabou se agravando com o vigente programa *Ciência Sem Fronteiras*, em que o governo federal tem como meta mandar 100 mil graduados e pós-graduados ao exterior para aprender a fazer ciência (e de quebra aprender o que é importante pensar). Nascida como uma espécie de dependência cultural e científica de base, os meios acadêmicos brasileiros tem ainda alguma dificuldade de refletir a realidade local. E o *Ciência Sem Fronteiras*² parece acentuar o preconceito e a dependência cultural ao priorizar apenas como membros elegíveis membros das áreas duras das ciências: engenharias, saúde, inovação tecnológica, tecnologia da informação, etc. A área das ciências humanas fica totalmente desprezada, já que o conceito de *humanas* não é compatível com o pensamento iluminista-científico atual, que se recente de um neopositivismo. Como se as ciências fossem apenas as engenharias e os profissionais de humanas, filosofia e arte não pudessem ser cientistas.

Desejamos ser reconhecidos pela Mãe-Europa, em nossa edipiana e mórbida dependência afetiva e intelectual. Com isso perdemos a oportunidade de ser alguma coisa qualquer, não necessariamente melhor ou pior do que a Europa, mas apenas isto: nossa. Em consequência, o intelectual tupiniquim vive num estado de dissociação: voltado para fora e de fora esperando reconhecimento. Fechando os olhos à realidade que o circunda. Descentrados, jamais encontraremos o núcleo em torno do qual possamos dar coerência a nós mesmos, condição de originalidade. Evidente que o pensamento brasileiro não poderia apresentar senão duas marcas das mais pobres: o ecletismo - que não é, entre nós, um simples movimento do passado, mas um clima geral que a tudo envolve, consequência de nossa incapacidade de romper o cordão umbilical e “ser gaúche na vida”; e o positivismo, o pensamento afirmativo, legitimador do vigente, que vai do tomismo ao estruturalismo, passando pelo neopositivismo. (...) A primeira tarefa na existência é chegarmos a ser o que somos, fazendo de si o que se visa ser, partindo de nossa posição. Depois, seremos reconhecidos - se formos reconhecidos. Sem isso, a interiorização necessária ao surgir da Filosofia jamais ocorrerá entre-nós e a Filosofia continuará sendo apenas aquela tia distante que veio e foi ficando. E a possível Filosofia brasileira permanecerá vítima da Razão Ornamental. (GOMES, 1990, p. 74-75)

² “No Programa Ciência sem Fronteiras, as áreas contempladas são: Engenharias e demais áreas tecnológicas; Ciências Exatas e da Terra; Biologia, Ciências Biomédicas e da Saúde; Computação e Tecnologias da Informação; Tecnologia Aeroespacial; Fármacos; Produção Agrícola Sustentável; Petróleo, Gás e Carvão Mineral; Energias Renováveis; Tecnologia Mineral; Biotecnologia; Nanotecnologia e Novos Materiais; Tecnologias de Prevenção e Mitigação de Desastres Naturais; Biodiversidade e Bioprospecção; Ciências do Mar; Indústria Criativa (voltada a produtos e processos para desenvolvimento tecnológico e inovação); Novas Tecnologias de Engenharia Construtiva; Formação de Tecnólogos.” (Fonte: <http://www.cienciasemfronteiras.gov.br/web/csfl/areas-contempladas>, 19/jun/2013).

Aqui entra a religião: mesmo nos meios acadêmicos, religião é assunto tabu, como se não pudesse ser refletida. O problema não é – evidentemente a falta de capacidade acadêmica, mas o medo de suscitar reações do politicamente correto.

Falar mal do cristianismo e do judaísmo é esperado numa pessoa politicamente correta, porque essas religiões são “opressoras”, além, é claro, de ser provavelmente a religião dos pais deles, e por isso eles querem ser “críticos”. Desconfio muito de gente “crítica”. Normalmente as pessoas “críticas” posam para seus amigos “menos cultos” sua parca inteligência feita de generalidades. (PONDÉ, p. 121)

Os fenômenos sociais que envolvem religião (ciências da religião e teologia) parecem suscitar ou uma grande desconfiança no meio acadêmico ou gozar de um tipo de evasão intelectual. Fora a Teologia, as Ciências da Religião e a Sociologia, outras áreas acadêmicas não querem nem mesmo pensar a possibilidade de encarar o problema. Aqui nos deparamos com o problema bakhtiniano. Analisar o discurso religioso sob a ótica bakhtiniana parece heresia para muitos: para muitos dos religiosos fundamentalistas que não querem ter o seu discurso criticado ou analisado (afinal, tudo o que vem de Deus deve ser visto assim: sem possibilidade de desmonte ou de análise) e para muitos pensadores acadêmicos que creem que o assunto não é pertinente (colocando o fenômeno religioso como sem valor para a sociedade) ou que ele é ideologia pura e acabada, destinado a desaparecer com a evolução da sociedade.

Cada vez mais vemos que o fenômeno religioso e o discurso que ele apresenta nada têm de irrelevante para a sociedade do século XXI, que – tendo desenvolvido revoluções na informação e na tecnologia – não descartou a religião, muito pelo contrário: há pensadores vários dizendo de uma ressacralização da sociedade. Então o que impede a academia de dar vazão a um assunto como esse tão pertinente ao mundo contemporâneo?

R. GOMES analisando a razão acadêmica tupiniquim, mostra-nos que a influência do positivismo no Brasil foi bastante acentuada, chegando mesmo a formar um partido no final da Monarquia e influenciando a elite brasileira em todo o começo da República (GOMES, 1990, capítulo 10: A Razão Afirmativa) e estendendo os seus tentáculos pela Academia no que ele denominou de razão afirmativa. A Academia brasileira, por influência histórica é muito mesclada da ideologia positivista (em alguns lugares, hoje se assume a ideologia marxista – que é o seu oposto sem deixar de ser demasiado diferente). Por isso, o assunto religião na Academia brasileira tende a se pautar pelas posições extremadas: ou visão marxista de que a religião é simplesmente o ópio do povo ou a visão positivista de que a religião vai desaparecer no desenvolvimento da sociedade. Ora, a religião superou os seus críticos, incorporou as suas falas e hoje parece ter evoluído muito, sendo inclusive motor de revolução social ³.

³Veja-se a *Revolução Cubana*, feita a partir de pastores evangélicos; a resistência brasileira à Ditadura Militar, encabeçada pelas comunidades de base, da *Teologia da Libertação* e o movimento revolucionário islâmico. Definitivamente, a religião no século XXI, mais do que simplesmente servir à dominação do povo tem se mostrado revolucionária, para o bem e para o mal.

Como isso seria realizável se o país, econômica, política socialmente, era um apêndice da Europa e tão bem se adaptara ao papel de filho edipianamente submisso? Como negar, se todo o conjunto tupiniquim era dependente e se às produções intelectuais, vítimas da Razão Ornamental, reservávamos o simples papel de refletoras - não de reflexão - do que se passava em torno? No entanto, era exatamente isso que precisaria ter sido feito. Dessa maneira, todo pensamento entre-nós tem sido prisioneiro de modelos e fins europeus, desligado de nosso contorno. Os caminhos de alienação da Razão Tupiniquim encaminham-se então no sentido de uma dependência ainda mais acentuada. Agora ao nível das justificações ideológicas providenciadas para a manutenção do vigente através da Razão Afirmativa. (GOMES, p. 89)

Se somarmos o problema da *Razão Afirmativa* ou *Ornamental*, como diz R. GOMES, com a análise que – no tema do politicamente correto – nos ensina o filósofo brasileiro Luiz Felipe PONDÉ, poderemos ter um panorama do problema colocado agora sobre o assunto religião na academia. Apenas algumas citações:

Movidos pela ideia rousseauriana de que o mais fraco politicamente é por definição melhor moralmente, o exército do politicamente correto se transformou numa grande horda de violência na esfera intelectual nas últimas décadas (PONDÉ, 2012, p. 32)

Vemos assim, um contexto econômico, associado a uma teoria política e a uma teoria filosófica sobre a linguagem, criar um Leviatã. O politicamente correto hoje é muito amplo como fenômeno, mas sempre é autoritário na sua essência, porque supõe estar salvando o mundo. (PONDÉ, 2012, p. 33)

Só pra terminar:

Talvez não exista universo menos ético do que o da cultura, da arte e da educação, mas graças a Deus, ninguém sabe disso, e seus funcionários podem continuar posando de corretos. (PONDÉ, 2012, p. 102)

Assim, o positivismo e o marxismo reinante na academia, nos impedem de refletir sobre a realidade brasileira, já que vem eivado de um conteúdo ideológico que não nos permite analisar o discurso religioso de forma efetiva e forte. Somados a isso, temos o politicamente correto de PONDÉ, que diz que se deve falar mal ou não se falar da religião (especialmente no caso do cristianismo).

Falar mal do cristianismo e do judaísmo é esperado numa pessoa politicamente correta, porque essas religiões são “opressoras”, além, é claro, de ser provavelmente a religião dos pais deles, e por isso eles querem ser “críticos”. (PONDÉ, 2012, p. 121)

Aqui vamos entrar na posição de BAKHTIN sobre a religião.

1.2 O problema bakhtiniano do interesse da religião

Se alguém quiser conhecer o pensamento de outra pessoa, deve-se ler o que ela escreveu ou conversar com ela, como um mínimo de honestidade intelectual. O ideal é

que fosse à mesma língua. Mas como alguém não pode saber todas as línguas, o recurso da tradução é particularmente útil (especialmente no nosso caso, em que os textos bakhtinianos foram escritos em russo e o autor não está mais vivo). Comentadores podem ser úteis ou atrapalhar a leitura direta do texto, mesmo que traduzido. O ideal é sempre se reportar ao texto original, visto que todo comentário parte não só da compreensão do texto em questão, mas também a partir da visão de mundo e dos conceitos (e pré-conceitos) do comentador.

Embora muitos dos seus comentadores não gostem de admitir, M. BAKHTIN tem um interesse muito grande pela religião. Mesmo que eles se atenham pouco ao aspecto do interesse religioso de sua obra, não há como negar uma passagem assim:

Para Cristo, todos os homens se dividem entre ele mesmo, o único a ser ele mesmo, e todos os outros, entre ele, que perdoa, e os outros, perdoados; entre ele, o salvador, e todos os outros, salvos; entre ele que assume para si o fardo do pecado e da expiação, e todos os outros, libertos do fardo do pecado e expiados. Vêm daí que todas as normas de Cristo são marcadas pela oposição entre eu e o outro: para si mesmo, é o sacrifício absoluto, e para o outro, é o perdão. Ora, o eu-para-mim é também o outro para Deus. Deus já não se define, em sua substância, como a voz da minha consciência, como a pureza de minha relação comigo mesmo, como a pureza de minha negação arrependida de tudo quanto é dado em mim, não mais se define como Aquele em cujas mãos não é bom cair, Aquele de quem ver a face significa a morte (minha autocondenação imanente a mim mesmo), é agora o pai que está no céu, que está acima de mim e pode me validar e me perdoar quando no interior de mim mesmo sou, por princípio, impotente para me validar e para me perdoar, se eu quiser ficar limpo para comigo. O que devo ser para o outro, Deus o é para mim. O que o outro combate em si mesmo e rejeita enquanto dado nocivo será aceito, encontrará perdão junto de mim e se tornará carne preciosa do outro. (BAKHTIN, 1997, p. 74)

Aqui pode-se ver – em outros textos também – que M. BAKHTIN tinha um interesse religioso que ainda não foi investigado como deveria pela academia brasileira. Mesmo Susan FELCH e Paul CONTINO⁴ tendo escrito uma obra somente sobre o interesse bahtiniano sobre a religião, ela não foi traduzida para o português, conservando-se no original em inglês⁵. Essa citação deve ser esclarecedora no sentido de mostrar que há autores estrangeiros que estudam o tema religioso em Bakhtin:

As these essays their “own stylistic profile and tone” within this harmonizing and dissonant environment, they nevertheless point to a central object (or rather subject) – the person of Christ. The Incarnation figures as a centripetal force in Bakhtin’s writings and, consequently, in those of his interpreters. Why is this so? The answer is that the image of Christ – as Bakhtin believed Dostoevsky understood it, and as Bakhtin might well have

⁴ BAKHTIN AND RELIGION, citado na bibliografia.

⁵ Qual o motivo da falta de interesse dos grupos bakhtinianos brasileiros não “conhecerem” essa obra importante? Seria falta de importância/relevância do tema, ou seria mesmo que ela vai contra o politicamente correto de se falar positivamente da religião sob o viés cristão?

understood it himself – embodies many of Bakhtin's major ideas, particularly that of the self-other distinction and the importance of outsideness. In "Author and Hero" the most explicitly theological of this writings, Bakhtin articulates the central role of Christ as the analogy for the ideal author/self. (FELCH & CONTINO, 2001, p. 17)

A que devemos atribuir essa diferença nos comentadores bakhtinianos brasileiros? É possível atribuir a falta de interesse na produção acadêmica desse estudo religioso sobre BAKHTIN no interesse politicamente correto de nossa academia e na falta de ousadia dos teólogos em explorar novas direções. Esse *Fórum Temático* da SOTER sobre Bakhtin vem preencher uma lacuna acadêmica de uma ponte faltante entre os bakhtinianos e os teólogos⁶. Uma ponte aqui colocada sem dúvida dá margem a um acréscimo de campo investigativo tanto para bakhtinianos (linguistas e filósofos) quanto para teólogos e cientistas da religião.

Já que não podemos negar a linguagem e o interesse bakhtiniano sobre religião, visto sua pertinência e sua quantidade nos escritos, procuramos fazer uma pesquisa das palavras religiosas em alguns textos, uma vez que esse trabalho não é encontrado pelo Brasil. Usamos o texto traduzido (que estão relacionados na bibliografia final). Eis o quadro a que chegamos (VER quadro na página a seguir):

Como podemos notar, nesses textos que escolhemos há uma prevalência maior em ESTÉTICA DA CRIAÇÃO VERBAL, com 209 citações. Depois vem PROBLEMAS DE LITERATURA E ESTÉTICA com 64 citações e posteriormente MARXISMO E FILOSOFIA DA LINGUAGEM, com apenas 29. Claro que a simples avaliação do número de citações não prova a qualidade do interesse do nosso autor sobre o tema. Mas no mínimo serve pra mostrar que ele existe e deve ser aprofundado, dando-nos caminhos ainda pouco explorados.

O quadro acima (incompleto é verdade, pois nem todos os textos foram traduzidos e publicados em uma única obra) nos permite concordar com FELCH & CONTINO quando dizem que ESTÉTICA DA CRIAÇÃO VERBAL tem grandes interesses religiosos. Não podemos deixar de lembrar que PARA UMA FILOSOFIA DO ATO RESPONSÁVEL também tem trechos memoráveis em que o Cristo é tratado como modelo perfeito de ser humano. CARDITA já trabalhou esse aspecto no seu texto ano passado. Apenas para lembrar o trecho:

O mundo no qual eu, do meu lugar, no qual sou insubstituível, renuncio de maneira responsável a mim mesmo não se torna um mundo no qual eu não estou, um mundo indiferente, no que diz respeito ao seu sentido, à minha existência: a abnegação é uma realização que abraça o existir-evento. Um grande símbolo de ativa abnegação, Cristo que nos deixou, sofrendo na eucaristia, na doação de seu corpo e do seu sangue, uma morte permanente, permanece vivo e ativo no mundo dos eventos, mesmo quando deixou o mundo; é próprio de sua não-existência no mundo que nos vivamos reforçados em comunhão com ele. O mundo que Cristo deixou não poderá mais ser o mesmo, como se ele nunca tivesse existido: é fundamentalmente um outro mundo. (CARDITA, 2013, p. 64)

⁶ Não quero deixar de citar aqui o artigo de A. CARDITA sobre o tema de Cristo em FILOSOFIA DO ATO RESPONSÁVEL apresentado aqui nesse congresso ano passado, que aborda com brilhantismo o tema cristológico em Bakhtin, seguindo a proposta de diálogo entre a Teologia e a Linguística.

Palavra	QUESTÕES DE LITERATURA E ESTÉTICA		ESTÉTICA DA CRIAÇÃO VERBAL (1936-38)		MARXISMO E FILOSOFIA DA LINGUAGEM (1929)	
	Q	Págs	Q	Págs	Q	Págs
ALTAR	0		0		0	
ANJO	0		0		0	
CAPELA	1	189	0		0	
CARIDADE	0		1	66	0	
CATEDRAL	1	189	2	254; 261	0	
CEU	0		7	45; 46; 74; 160; 173; 192; 393	0	
CRISTIANISMO	2	182; 185	6	73; 74; 75; 225; 226; 231; 73; 73; 74; 74; 74; 81;	1	102
CRISTO	0		14	126; 160; 199; 389; 389; 391; 391;	0	
DEMÔNIO	3	125; 150; 150	0		2	197; 197
DEUS	5	95; 102; 133; 150; 150	48	42; 73; 73; 73; 74; 74; 74; 75; 84; 123; 125; 142; 143; 150; 150; 158; 158; 159; 159; 159; 159; 159; 160; 160; 160; 160; 160; 160; 160; 160; 161; 164; 164; 164; 164; 165; 165; 189; 193; 194; 198; 198; 216; 216; 245; 356; 406;	6	101 (NOTA) ; 168; 177; 182; 186; 196;
DIABO	0		0		1	186;
DIVINO	0		4	160; 189; 189; 198;	0	
DESESPERANÇA	0		7	132; 141; 141; 145; 145; 147; 181;	0	
ESPERANÇA	0		18	38; 122; 126; 141; 141; 141; 142; 144; 144; 145; 145; 147; 159; 159; 160; 160; 173; 410;	5	141; 176; 176; 176; 176
FÉ	0		0		0	
IGREJA	02	167; 187	5	74; 163; 163; 185; 216;	0	
INFERNO	0		1	356;	0	
MISSA	0		0		0	
MONGE	2	83; 193	0		0	
MORAL	14	79; 79; 108; 108; 108; 114; 143; 144; 145; 167 (nota); 183; 183; 189; 194	46	28; 57; 66; 66; 76; 80; 119; 121; 122; 128; 128; 128; 128; 133; 133; 142; 154; 156; 156; 163; 167; 174; 190; 190; 190; 191; 191; 191; 191; 191; 192; 192; 192; 194; 194; 201; 204; 217; 217; 218; 218; 231; 259; 259; 262; 411; 411	7	29; 35; 115; 120; 121; 121; 168;
ORAÇÃO 1 (RELIGIOSO)	02	102; 102	0		0	
ORAÇÃO 2 (LINGÜÍSTICO)	11	112; 112; 112; 112; 112; 113; 113; 121; 122; 122; 122;	0		0	
PADRE	3	193; 193; 194;	0		1	16
PA LÁVRA DIVINA	1	150;	0		0	
PERDAO	0		12	72; 74; 74; 75; 95; 105; 142;	0	

PREMIO	0	0	0
PURGATÓRIO	0	0	0
RECOMPENSA	0	0	0
RELIGIÃO	1	185	2
REVELAÇÃO	12	140 (nota), 147, 150, 164, 186, 197,	6
REMISSÃO PECADO	0	0	5
SALVAÇÃO	0	0	4
SERMÃO	0	0	0
TEMPLO	1	189	2
TEOLOGIA	0	0	0
VIRTUDE	3	144, 186, 206	19
	64		209
			29

Os escritos de Bakhtin, embora tenham um interesse que parece não corresponder nada aos conceitos e preconceitos da academia brasileira, que insiste em não considerar o tema religioso em BAKHTIN relevante. Seria necessário empreender pesquisa focalizada sobre o tema, pois também há uma implicação para a Filosofia da Linguagem e para a Teologia.

A Teologia, no século XX, vem aprendendo a tratar temas relevantes para a religião e para as igrejas, mas também que interessam a toda a sociedade e que devem ser trabalhados não só sob a ótica religiosa, mas da Teologia. Assim, podemos pensar num Bakhtin que não deixava a religião de lado – porque estava refletindo sobre uma arquitetura da realidade e não só da linguagem e a realidade engloba o dado religioso. Também podemos fazer uma ponte com uma Teologia latino-americana que não deixa a realidade de lado.

1.3. Uma conclusão não politicamente correta

Não é politicamente correto tratar de temas religiosos na academia brasileira, pelas razões que nos mostram PONDÉ e GOMES. Mas não se pode afirmar também que BAKHTIN fosse politicamente correto (no sentido atual) ao analisar temas de linguagem e de filosofia. Está na hora de deixarmos esses escrúpulos acadêmicos para analisar o discurso religioso com a ajuda dele. BAKHTIN pode ser de grande ajuda metódica ao abrir para a Teologia novos olhares e possibilidades reflexivas. Há um caminho longo a percorrer: dar a conhecer aos teólogos os conceitos e os olhares enviesados da reflexão bakhtiniana. Olhares

que nos permitem considerar a *polifonia* de vozes, a *carnavalização* como conceito positivo e produtivo, a lógica e a metodologia da *escuta do outro que me constitui*, encarando a *responsabilidade sem alibis* e subterfúgios da *arquitetônica do real* sobre o ideológico, sem desconsiderar o tom *emotivo-volitivo*. A Teologia tem muito a ganhar.

Mas não é só isso: o discurso religioso é um assunto relevante entre a reflexão bakhtiniana, que não deve ser deixada de lado, visto que BAKHTIN queria pensar uma arquitetura do real.

A primeira parte do nosso estudo será dedicada precisamente à análise dos momentos fundamentais da arquitetura do mundo real, não enquanto pensado mas enquanto vivido. A parte seguinte será dedicada à atividade estética como ação, não a partir do interior do seu produto, mas do ponto de vista do autor enquanto participante responsável, e à ética da criação artística. A terceira parte será dedicada à ética da política, e a última à ética da religião. (BAKHTIN, 2010, p. 115)

Como BAKHTIN não conseguiu trabalhar a ética da religião (aqui haveria uma boa brecha para se discutir a razão disso) teremos que refletir e construir sobre as falhas dos escritos que não foram feitos ou que não nos chegaram. Mas o interesse bakhtiniano sobre o tema era real.

Para a Teologia, a conceituação bakhtiniana vai abrir novos caminhos, novas óticas e novos horizontes, a partir do estudo e da escuta das vozes abafadas e silenciadas. Num contexto onde o povo brasileiro se levantou, escutar a voz abafada e silenciada das ruas pode ser um avanço. Mesmo a conceituação entre oficial e não oficial podem nos ajudar a situar o pensamento teológico brasileira no contexto real do nosso povo, em textos profundamente arraigados na brasilidade do século XXI.

As condições de possibilidade de um juízo filosófico brasileiro se encontrariam na missão de demolir as condições subjetivas e objetivas da dependência, a consciência crítica voltada contra a introjeção do papel de “assimiladores” que a condição de colonizados nos reservou. O crivo severo com relação ao passado: reler nossa história. Criar uma nova consciência com relação a nós mesmos e com relação à consciência que se veio gerando no Ocidente e da qual somos uma última expressão desfibrada e mambembe. Saber que somos outra realidade, o que de pronto exige outra consciência, outros fins, interesses, preocupações. (GOMES, 1990, p. 108-1090)

Essa é uma das contribuições de BAKHTIN para a Teologia brasileira. Ajudar-nos a refletir o Brasil com outros olhos. Se a Filosofia e a Sociologia brasileira têm dificuldades de sair das amarras de uma reflexão de problemas importados, a Teologia não o tem. Mas precisa de uma arquitetura intelectual linguística que ajude a ler o real. Mas é preciso largar o preconceito de que a religião não é assunto pra academia⁷. Não vamos discutir os dogmas, nem a estrutura interna delas, mas o discurso e o alcance dele.

⁷ Em tempo: na finalização desse texto tivemos a notícia de que a UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA teve o seu Curso de **Ciências da Religião** aprovado pelo MEC. Trata-se do primeiro curso de bacharelado em Ciências da Religião aprovado

A realidade brasileira está em contínua mudança (e agora cada vez mais rápida). Escutar a voz das ruas é uma tarefa necessariamente exigente para todos. Especialmente, quando o povo brasileiro sai às ruas de forma politicamente contestatória e carnavalizada. Nisso, BAKHTIN só tem a nos ajudar. O povo brasileiro já teve suas vozes muito silenciadas, o que vemos nas ruas agora é a explosão de vozes, de corpos, de demandas e de grupos de pressão dos mais diversos emergindo das sombras e dando a cara pra bater, exigindo uma nova postura do governo e das instituições civis. Analisar e ouvir as vozes silenciadas da sociedade é a contribuição que Bakhtin tem a fazer para nós. Vozes que estão nas ruas num processo não oficial e carnavalizado, que sabem que os corpos não podem ser negligenciados senão não se vive. E são esses corpos vilipendiados no transporte público, na educação e na saúde que estão gritando: nós existimos e precisamos ser ouvidos. Pelos governos, pelas igrejas e pela inteligência acadêmica. Sem se considerar a realidade, ficaremos com um discurso bonito e politicamente correto, mas irrelevante. Como diria GOMES:

Saber que somos outra realidade, o que de pronto exige outra consciência, outros fins, interesses, preocupações. “Sendo a Filosofia uma atividade vital, inseparável da existência e dos problemas da vida, é necessário (para Cruz Costa) filosofar sobre o Brasil, vestindo as ideias com os músculos, o sangue, os nervos da realidade presenciada e apreendida: explicar sua gênese, analisar a sua natureza, prever as suas diretrizes. Em suma, é preciso ligar a nossa atividade mental aos destinos de nossa história, porquanto ‘para que o pensamento não seja fantasia sem proveito - como dizia el-rei D. Duarte - é mister que não perca contato com a história, com os problemas reais da vida. (p. 109)

A análise do discurso religioso a partir dos signos⁸ e de seus significados é a contribuição bakhtiniana que nos ajuda a dar passos na reflexão teológica da realidade brasileira. Não devemos perder isso de vista e podemos levar a cabo com novos olhares e novas possibilidades.

pelo MEC em uma Universidade Federal. É parte do reconhecimento de que a Universidade brasileira está saindo do politicamente correto e da razão ornamental para o que tem pertinência nessas terras tupiniquins. É a incorporação científica da investigação do fenômeno religioso por aqui. Falta a Teologia ser aprovada também, mas vamos ter que esperar mais alguns anos. E falta que o programa *Ciência Sem Fronteiras* reconheça a importância das Ciências Humanas para a academia brasileira, liberando bolsas para estudantes e pesquisadores no exterior. Mas já demos um passo adiante.

⁸ “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.” (BAKHTIN, 2006, p. 30)

“No domínio dos signos, isto é, na esfera ideológica, existem diferenças profundas, pois este domínio é, ao mesmo tempo, o da representação, do símbolo religioso, da fórmula científica e da forma jurídica, etc. Cada campo de criatividade ideológica tem seu próprio modo de orientação para a realidade e refrata a realidade à sua própria maneira. Cada campo dispõe de sua própria função no conjunto da vida social. É seu caráter semiótico que coloca todos os fenômenos ideológicos sob a mesma definição geral.” (BAKHTIN, 2006, p. 31)

Referencias

CARDITA, Ângelo M. dos Santos - *Desafios Teológicos da "Filosofia do Ato" de M. Bakhtin*. Disponível na Internet: http://www.soter.org.br/biblioteca/cadernoderesumos_25_congresso_soter.pdf#page=1&zoom=auto,0,603, 20/jun/2013.

GOMES, Roberto – *Crítica da razão tupiniquim – 10ª edição*. São Paulo: FTD, 1990.

BAKHTIN, M. – *Estética da criação verbal* – trad. feita a partir do francês Maria E. G. G. Pereira, São Paulo: *Martins Fontes*, 1997.

BAKHTIN, M. – *Para uma filosofia do ato responsável* – trad. aos cuidados de Valdemir Miotello & Carlos Alberto Faraco. São Carlos: Pedro & João Editores. 2010.

BAKHTIN, M. – *Problemas de literatura e estética*. In: *Estética da criação verbal* – trad. feita a partir do francês Maria E. G. G. Pereira, São Paulo: *Martins Fontes*, 1997.

BAKHTIN, Mikhail - *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, 12ª edição. São Paulo: HUCITEC, 2006.

PONDÉ, Luiz Felipe – *Guia politicamente incorreto da filosofia: ensaio de ironia – 3ª reimpressão*. São Paulo: Leya, 2012.

FELCH, S. & CONTINO, P. J. (edited by) – *Bakhtin and religion: a feeling for faith*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001. (Rethinking Theory).

O DISCURSO RELIGIOSO NAS ELEIÇÕES À PREFEITURA DA CIDADE DE SÃO PAULO EM 2012: A MÍDIA CONTA ESTA HISTÓRIA

*Rosângela Ferreira de Carvalho Borges**

Resumo: O referido artigo busca apresentar algumas questões levantadas sobre a imbricação entre discurso religioso e discurso político na campanha eleitoral à Prefeitura da cidade de São Paulo, no ano de 2012, sob a perspectiva de Mikhail Bakhtin, filósofo da linguagem, especificamente aquelas que dizem respeito à dialogia, identidade e alteridade. Os discursos, enquanto dado da materialidade linguística, foram recolhidos dos noticiários publicados na Editoria de Poder do jornal impresso Folha de S. Paulo, nos meses de agosto a novembro de 2012, período estipulado pela Justiça Eleitoral Brasileira como aquele que permite a propaganda eleitoral gratuita no rádio e na televisão, à promoção de comícios e a realização de debates no rádio e na televisão. Assim, diante do exposto, o nosso objetivo principal é compreender e interpretar o discurso religioso encontrado no discurso político da campanha eleitoral à Prefeitura da cidade de São Paulo, no ano de 2012, com o intuito de estabelecer pontes epistemológicas entre as questões éticas - construídas e reconstruídas no processo de redemocratização nos últimos trinta anos na sociedade brasileira -, os discursos midiáticos e as relações espaço laico e espaço religioso no Brasil contemporâneo.

Palavras-chave: Discurso; Mídia; Religião; Política

Introdução

A considerar já de início o “díptico”¹ temático religião e política como campo fértil para alavancar discursos inflamados, principalmente quando estes estão inseridos numa disputa eleitoral de grandes proporções, uma vez que o município envolvido é nada mais, nada menos, do que a cidade de São Paulo, a mais rica do Brasil segundo pesquisa divulgada pelo IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística², em 2012, como resultado de um projeto desenvolvido em parceria com os órgãos estaduais de estatísticas e secretarias estaduais visando a elaboração da publicação referente ao PIB - Produto Interno Bruto dos Municípios de todo o Brasil no ano de 2010, podemos considerar que estamos diante

* Pós-doutora; UFSCar – Universidade Federal de São Carlos, Instituição Financiadora PNPd – Capes Institucional; rosangelafcb@gmail.com; rosangelafcb@ig.com.br

¹ Utilizo o termo díptico propositalmente para instigar a possibilidade de um discurso dialógico em contraposição ao discurso monológico e dicotômico muitas vezes apresentado tanto na mídia quanto nas Ciências Humanas.

² Disponível em: www.ibge.org.br/. Acesso em: 20 de ago., 2013.

de dois significativos aspectos que compõem o mosaico da grande complexidade e diversidade que engloba a sociedade brasileira, seja quando recorremos às relações de classe social, de gênero, de raça e/ou de etnia, geracional, cultural, política, religiosa e regional. É fértil, no nosso entender, questionarmos modelos essencialistas pré-construídos e paradigmas naturalizados para o romper da crença nos pares de oposição religião e participação política e/ou ciência e religião, evitando, assim, o desembocar na seguinte equação determinista: ausência de religião (ateísmo ou agnosticismo) é igual a progresso da política e da ciência.

A breve explanação tem apenas o intuito, também breve, de uma contextualização prévia que possa situar, *a posteriori*, o exercício de compreensão e interpretação dos discursos – discursos estes enquanto *dado* da materialidade linguística –, recolhidos dos noticiários publicados na Editoria de Poder do jornal diário, *Folha de S. Paulo*, no período correspondente aos meses de agosto de 2012 a novembro de 2012, período estipulado pela Justiça Eleitoral Brasileira como aquele que permite oficialmente a propaganda eleitoral gratuita no rádio, na televisão, a promoção de comícios e de debates também no rádio, na televisão, bem como a utilização de mídias sociais online e rede sociais online, período este responsável, em grande parte, pelas escolhas das pautas jornalísticas sobre as eleições municipais. De um total de 182 matérias jornalísticas recolhidas no período apresentado, no referido jornal, nos interessa, neste trabalho de pesquisa, especificamente um conjunto constituído por 52 notícias, cujos discursos apresentados explicitam alguma relação entre política e religião.

1. Breve enquadramento da recepção da religião no Brasil - Censo de 2010 do IBGE

Recentemente o IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística³ divulgou dados do Censo de 2010 sobre a religião (ou a não religião) declarada dos brasileiros. Segundo o IBGE, em 2010 os brasileiros católicos somam 64,6%. Os números mostram uma redução acentuada de poder da Igreja Católica no país nas últimas décadas diante da mudança lenta entre 1872 e 1970, com perda de 7,9% de participação no total da população ao longo de quase um século e acelerada nos últimos 20 anos do século XXI, quando a retração foi de 22%. Ainda de acordo com o IBGE, embora o Brasil figure ainda no ranking como a maior nação católica do mundo, enquanto em 1970 havia 91,8% de brasileiros católicos, só na última década do século XXI houve uma redução de 1,7 milhões de fieis). Já os evangélicos, entre 1970 a 2010, saltaram de 5,2% para 22,2% da população e o segmento dos sem religião constaram como 8% da população brasileira, o maior índice de todos os recenseamentos desde o primeiro em 1872, denominado “Primeiro Recenseamento da População do Império do Brasil”.

³ Disponível em: www.ibge.org.br/. Acesso em: 20 de agos., 2013.

Se olharmos, nem que seja rapidamente, para as mudanças ocorridas no Brasil, em todos os âmbitos, mais acentuadamente nos aspectos sócio-histórico-econômico e cultural do país nos últimos 40 anos, a tendência de redução dos católicos, a expansão das correntes evangélicas e o aumento dos sem religião são resultados decorrentes e condizente também com o contexto sócio-histórico-econômico e cultural do Brasil.

O crescimento das correntes evangélicas proveniente, principalmente, do segmento pentecostal, ocorreu na esteira das migrações internas, nos idos dos anos de 1970, que se expandiram pelo país. A população que se deslocou do campo para os grandes centros urbanos, era, sobretudo, de pobres que se instalaram nas periferias das regiões metropolitanas. Nesses locais, os evangélicos construíram igrejas no vácuo da estrutura católica.

Quanto aos dados que informam que em 1970 havia 91,8% de brasileiros católicos, é imprecindível refletir sobre tal informação. Claro que os números em si são objetivos, porém a forma de captação para se chegar a tais números e a argumentação interpretativa dos mesmos merece, pelo menos, uma melhor compreensão do papel da religião na esfera pública brasileira. A premissa falaciosa no jornalismo que afirmava que “contra fatos não há argumentos” serve também ao campo da estatística que muitas vezes insitia em afirmar que “contra números não há questionamentos”.

Nos idos de 1970 o Brasil estava mergulhado nos “anos de chumbo” - ditadura militar - e o discurso oficial do Estado Brasileiro afirmava-se publicamente como autoritário, hegemônico, monológico. Qualquer voz dissonante ao Regime era rapidamente sufocada, apagada - com todas as interpretações legítimas que “sufocada” e “apagada” podem ter em tempos de regime político ditatorial. Era muito comum, também, em treinamentos para a seleção de emprego receber o “alerta” de que seria de “bom tom” declarar na entrevista e/ou no cadastro de interesse de emprego – era de praxe a pergunta referente à religião do candidato - como pertencente à religião católica, mesmo que tal afirmação não se confirmasse na vida privada do candidato. E qualquer um que vislumbre alargar um pouco mais as suas análise verificará que num país como o Brasil com significativa diversidade étnica, cultural, social comprovadas, cuja população em 1970 contava com cerca de 90 milhões de habitantes, 91,8% de católicos, ou seja, praticamente a totalidade da população, é um resultado bastante hegemônico e levanta suspeitas quanto à sua veracidade.

Os templos afro-brasileiros nos idos dos anos de 1970 ainda – mais precisamente terreiros de Candomblé e Umbanda – sofriam forte perseguição das autoridades policiais. Uma intolerância religiosa velada e/ou camuflada em discursos que justificavam tal atitude policial e policialesca como um comportamento em prol da preservação da ordem social, prevenção e repressão da marginalidade. O mais comum, então, pelo menos entre a população de baixa renda, era afirmar no espaço público o pertencimento ao catolicismo. Existia uma exigência das autoridades para a legitimação de um discurso em que se afirmasse o Brasil como um país hegemonicamente católico. Quanto aos sem religião, em plena ditadura militar assumir-se sem religião era algo praticamente inadmissível, uma

vez que para as “autoridades competentes” já era um forte indício pelo menos de simpatia pelo “inimigo número 1” da ditadura militar: o comunismo.

Não podemos omitir que tais procedimentos de intolerância à diversidade religiosa ou aos sem religião (mais ateus e agnósticos) eram prevaletente no âmbito do Estado laico, porque grande parte da igreja católica no Brasil, durante a ditadura, não compactuou com a ditadura militar, muito pelo contrário. E, por conta da atitude contrária ao Regime, foi bastante perseguida e muitos religiosos católicos foram presos, torturados e até assassinados. Exemplo emblemático de prisão e tortura que depois levou à morte por suicídio, é o caso do dominicano Frei Tito, tão bem narrado no livro *Batismo de Sangue – Guerrilha e Morte de Carlos Marighella* (2006) pelo, também, dominicano, amigo de Frei Tito, o escritor Frei Betto.

No que se refere aos dados que demonstram mudança lenta entre 1872 e 1970, com perda de 7,9% de participação no total da população ao longo de quase um século e acelerada nos últimos 20 anos, quando a retração foi de 22%, a comparação da lentidão de 100 anos e a aceleração de 20 anos são dados que só pela quantidade de anos não convém uma interpretação comparativa. Só para levantarmos um aspecto econômico e um político: em 1872 o Brasil era um país escravocrata e a República somente é instaurada em 1889. Os dados numéricos sobre os aumentos e a redução no âmbito das religiões são perceptíveis, porém a interpretação dos dados necessita de um aprofundamento, com critérios metodológicos quali-qualitativos melhor contextualizados, a partir de um cotejamento com outras fontes de informações⁴.

A antropóloga Regina Novaes, no artigo *Juventude, percepções e comportamentos: a religião faz diferença?* publicado no livro *Retratos da Juventude Brasileira* (2005) como resultado da pesquisa nacional, quantitativa, “Perfil da juventude brasileira - Projeto Juventude” desenvolvida pelo Instituto Cidadania, faz uma importante reflexão sobre os jovens brasileiros nascidos na década de 1970 e sua relação com a religião:

Os jovens brasileiros, nascidos do final da década de 1970 para cá, encontraram o mundo mudado. Eles fazem parte de uma geração pós-industrial, pós-Guerra Fria e pós-descoberta da ecologia. Vivem as tensões e os mistérios do emprego, da violência urbana e do avanço tecnológico. Em um contexto de intensificação da difusão de informações, a cultura midiática também oferece espiritualidades. Para os jovens de hoje, multiplicam-se igrejas e grupos de várias tradições religiosas. Para eles também existem possibilidades de combinar elementos de diferentes espiritualidades em uma síntese “pessoal e intransferível”. Em síntese: nos dias atuais, surgem constantemente novas possibilidades sincréticas que, ao mesmo tempo, (re)produzem identidades institucionais e até novos fundamentalismos” (2005, p. 264-265).

⁴ Para um aprofundamento da questão da religião na sociedade contemporânea, o livro *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*, de autoria de Stefano Martelli, São Paulo: Paulinas, 1995, é leitura recomendável.

2. Um pouco do caminhar metodológico

E é nesse cenário que se coloca o desafio de compreensão das várias vozes muitas vezes monologizadas pelo discurso dogmático (Bakhtin, 2011, p. 398) tanto religioso como político, que emergem nos discursos dos noticiários publicados na Editoria de Poder do jornal impresso *Folha de S. Paulo*⁵ nos meses de agosto a novembro de 2012, período da propaganda eleitoral gratuita no rádio, televisão, comícios, debates na eleição de 2012 na cidade de São Paulo, com o objetivo principal de compreender e interpretar o discurso político imbricado com o discurso religioso, vislumbrando estabelecer pontes epistemológicas entre as questões éticas - construídas e reconstruídas no processo de redemocratização nos últimos trinta anos na sociedade brasileira -, os discursos midiáticos e as relações entre as esferas religiosas e laicas no Estado Brasileiro⁶ contemporâneo - que é um Estado laico -, em um momento que os segmentos religiosos, sobretudo os evangélicos e neopentecostais, estão cada vez mais elegendo parlamentares com bases nessas igrejas.

Marcelo Camurça, professor da Universidade Federal de Juiz de Fora, Marcelo Camurça, em entrevista ao Boletim Unicap⁷, na qual analisa a relação entre política x religião e o panorama brasileiro da pesquisa nesta área do conhecimento, provoca interessantes reflexões sobre a temática das esferas religiosa e laica no Estado Brasileiro no panorama atual:

O problema é mais profundo que a influência evangélica no parlamento brasileiro e diz respeito ao papel que a religião, grupos religiosos devem exercer no espaço público, democrático e republicano no país. De fato, não apenas evangélicos ou pentecostais, mas também católicos querem ter mais voz ativa nas questões políticas, jurídicas, científicas e de saúde pública no Brasil. As polêmicas que envolveram posições sobre as pesquisas científicas com células tronco no julgamento do STF, direitos jurídicos de casais homossexuais, permissão legal para realização do aborto vem estabelecendo clivagens na sociedade acerca do lugar da religião no espaço público. Estariam católicos e evangélicos ameaçando nossa laicidade e clamando por um Estado confessional? Ou estariam exercendo seu direito dentro da “liberdade religiosa” e de “expressão” garantida constitucionalmente?

Mais adiante, na mesma entrevista ao Boletim Unicap, ainda sobre a mesma temática, Marcelo Camurça acrescenta:

⁵ Folha é o jornal com mais leitores na Grande São Paulo. Folha de S. Paulo, Editoria Poder, 02/Set./2012, p. A19. De acordo com pesquisa do Instituto Ipsos Marplan, relativa ao primeiro semestre de 2012, a FSP é o jornal impresso mais lido, com 1,557 milhões de leitores diários na Grande São Paulo. Em segundo lugar consta o jornal O Estado de S. Paulo, com 1,277 milhão de leitores. A tiragem do jornal e sua distribuição foi fator que predominou para a composição da recolha dos noticiários, uma vez que entendemos que a maior tiragem e circulação são pontos importantes na tendência da opinião pública.

⁶ Sobre a fragmentação do espaço público, é interessante o artigo “A fragmentação do espaço público: novos desafios ético-políticos”, autoria do professor João Carlos Correia, da Universidade Beira Interior, Portugal. correia-joao-fragmentacao-espaco-publico.pdf. Disponível em www.bocc.ubi.pt. Acesso em: 12 de jan., 2013.

⁷ Disponível em www.unicap.br/assecom1/?p=41002. Acesso em: 28 de agos., 2013.

A questão é complexa porque as religiões, à sua maneira, também reivindicam-se respeitando os princípios democráticos/republicanos, porém gostariam de influir mais nas decisões estatais a partir dos seus valores morais, ainda porque julgam que o cidadão é também um fiel e partilha de suas concepções religiosas. Para a *intelligentsia* brasileira, a questão é medir quais os limites do discurso religioso dentro do espaço do “bem comum” para que ele não caia no “fundamentalismo”, lembrando que ele é apenas um dos discursos entre outros que compõem a sociedade. Haveria então, que se converter o discurso (moral/espiritual) religioso no discurso racional-legal universal do debate público? Ou não há como fugir que ele entre neste debate com suas características próprias? Por outro lado, será a sociedade brasileira suficientemente secularizada no sentido que não aceita os valores e crenças religiosas na estruturação de sua dinâmica? Bom, este é um debate que vem polarizando os cientistas sociais e políticos, os cientistas da religião e todos os que se ocupam do exame do papel da religião na esfera pública.

As notícias que nos interessaram para a composição da análise foram especificamente aquelas que apresentaram no seu conteúdo indícios explícitos da difusão do discurso religioso e do discurso político na mesma notícia. Apesar do nosso interesse sobre questões pertinentes à separação e/ou imbricação das esferas religiosas e laica no Brasil atual, a construção de uma metodologia (e não seguir um método fechado, monológico) capaz de possibilitar um aprofundamento interpretativo resultantes da ampliação do contexto, proporcionando o emergir de mais vozes do que as evidentes e nessas vozes (evidentes e emergentes) enxergar/escutar o jogo das relações identidade/alteridade, monologismo/dialogismo a partir de um cotejar de textos – penetração profunda - em que os diferentes textos, as diversas vozes, contemple o múltiplo como necessário, mas também em si único e irrepetível (Bakhtin, 2010). E é no campo da filosofia da linguagem, com a perspectiva do filósofo da linguagem Mikhail Bakhtin e o seu Círculo, que a nossa pesquisa estará dialogando.

É importante ressaltar que se trata de uma pesquisa qualitativa e que nessa fase dos trabalhos estamos, ainda, num nível exploratório das análises discursivas.

Conclusão: Na trilha exploratória à escuta de vozes

Num primeiro exercício de compreensão e interpretação dos discursos nos noticiários do jornal impresso *Folha de S. Paulo*, ainda com um olhar apontado para o conjunto das 52 notícias, verificamos que conforme avança a campanha política dos 3 principais candidatos à prefeitura da cidade de São Paulo, nomeadamente José Serra (PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira), Fernando Haddad (PT- Partido dos Trabalhadores) e Celso Russomano (PRB – Partido Republicano Brasileiro).

Nota-se que há um crescente na divulgação das peculiaridades da campanha política pública de cada um, juntamente com as peculiaridades das escolhas - explícitas ou não - para temas que envolvem e/ou envolveram polêmicas recentes com grande repercussão no espaço da grande mídia, como casos de corrupção, lavagem de dinheiro envolvendo deputa-

dos, outros políticos e empresário, no primeiro mandato do Presidente Lula, mais conhecido como o caso do “Mensalão”; mais recentemente no mandato da Presidenta Dilma, corrupção, lavagem de dinheiro, contravenção também envolvendo deputados e muitos outros políticos, empresário conhecida como “CPI do Cachoeira”. No campo dos direitos individuais, surgem temas com grande repercussão na mídia nos últimos tempo, como casamento entre pessoas do mesmo sexo, adoção de crianças por casais do mesmo sexo, educação sexual nas escolas, com proposta de distribuição de material pedagógico sobre assuntos como homofobia, homossexualidade, divulgado pela mídia como “kit gay”, possibilitando o enxergar/escutar o emergir de várias vozes (evidentes e emergentes) no jogo das relações identidade/alteridade, monologismo/dialogismo, discurso dogmático/libertário, espaço público/espaço privado, direitos individuais/direitos coletivos, esfera religiosa/esfera laica.

Referências

- AMORIM, Marília. *O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas ciências humanas*. São Paulo: Musa Editora, 2004.
- Bakhtin, Mikhail M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais* (tradução de Yara Frateschi Vieira). São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993.
- _____. *Estética da criação verbal*. (tradução de Paulo Bezerra). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- _____. *Para uma filosofia do ato responsável* (tradução de Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco). São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.
- BETTO, (Frei). *Batismo de Sangue – Guerrilha e Morte de Carlos Marighella*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2006.
- Boletim UNICAP. Disponível em: www.unicap.br/assecom1/?p=41002. Acesso em: 28 de ago., 2013.
- CORREIA, João Carlos. *A fragmentação do espaço público: novos desafios ético-políticos*. Disponível em: www.bocc.ubi.pt. Acesso em: 12 de jan., 2013.
- FOLHA DE S. PAULO. *Folha é o jornal com mais leitores na Grande São Paulo*. São Paulo, Editoria Poder, 2 de setembro de 2012, p. A19.
- GERALDI, João Wanderley. *Ancoragens – Estudos bakhtinianos*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.
- Grupo de Estudos dos Gêneros do discurso – GEGe/UFSCar (org.). *A escuta como lugar do diálogo – Alargando os limites da identidade*. São Carlos: Pedro & João editores, 2012.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia. Disponível em: www.ibge.org.br/. Acesso em: 20 de agos., 2013.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- NOVAES, Regina. *Juventude, percepções e comportamentos: a religião faz diferença?*. In: Abramo, Helena Wendel; Branco, Pedro Paulo Martoni (org.). *Retratos da Juventude Brasileira – Análises de*

uma pesquisa nacional. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo e Instituto Cidadania, 2005, p. 263 – 290.

PONZIO, Augusto. *No círculo com Mikhail Bakhtin* (tradução Valdemir Miotello, Hélio M. Pajeú; Carlos A. Turati e Daniela M. Mondardo). São Carlos: Pedro & João Editores, 2013.

FT 10: DIVERSIDADE RELIGIOSA E IMAGINÁRIO

Coordenadores: Prof. Dr. Carlos André Cavalcanti – UFPB, PB;
Prof^a. Dr^a. Rosalira dos Santos Oliveira – FUNDAJ, PE

Ementa: Na relação entre o homem e o sagrado o imaginário constitui a ponte que permite a instauração de um diálogo. Diferentes concepções sobre a relação entre o homem e o divino dão origem a múltiplas expressões religiosas. Entretanto, no âmago de todas elas encontramos o mito e o rito (fenômenos do imaginário) como elementos fundadores e mantenedores da sua cosmovisão. Caracterizado como um país de relativa tolerância, o Brasil vê-se atualmente confrontado com demonstrações de intolerância de vários segmentos religiosos. Neste momento, o reconhecimento das convergências profundas que unem as diferentes expressões religiosas – entendidas como parte do capital simbólico comum da humanidade – constitui uma 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 - DR.

Os estudos no campo do simbólico e do imaginário constituem instrumentos capazes de nos permitir ampliar entendimento das convergências e distinções entre diversas tradições religiosas, fundamentando o direito de cada uma à livre expressão e elencando proximidades. Entre estes estudos destacamos, ainda que de forma não exclusiva, a Teoria Geral do Imaginário, que através da abordagem das estruturas antropológicas que orientam as criações simbólicas da humanidade, propicia o 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.

WEBER, DURAND E O IMAGINÁRIO DA RACIONALIZAÇÃO FORMAL NO DIREITO INQUISITORIAL MEDIEVAL

Carlos André Cavalcanti*

Resumo: *O estudo da História das Inquisições tem sido marcado por fatores que foram inovadores em certo período da História da Historiografia, mas que tornaram-se insuficientes para as atuais expectativas dos pesquisadores. Tais fatores são, principalmente, a centralidade e quase exclusividade dos réus e dos seus processos na literatura científica sobre o assunto e a ausência do estudo da dinâmica religiosa como componente do Fenômeno Religioso dentro dos tribunais e visitas inquisitoriais. Fenômeno este que aparece travestido em princípios do Direito. As Ciências e a História das Religiões chegam em boa hora a estas pesquisas através dos esforços que vimos fazendo no Grupo Videlicet, da UFPB. Inicialmente, buscamos resgatar o olhar de Max Weber sobre o Direito Inquisitorial como marco historiográfico para esta reinserção do tema inquisição na vida acadêmica. Este passo inicial é o motivo desta comunicação. A seguir, faremos a composição compreensiva da argumentação weberiana com as noções de Gilbert Durand para a História e o aggiornamento.*

Palavras-chave: *inquisição, direito inquisitorial, racionalização, aggiornamento.*

Para o mestre alemão, a justiça inquisitorial pretérita às inquisições modernas foi apenas mais uma variável na consolidação dos valores que afastaram a justiça do príncipe e dos seus magistrados daquela exercida pelos homens de fé, magistrados da Igreja. O direito teocrático não interfere hegemonicamente nesta distinção tipicamente ocidental, antepassada longeva da atual secularização e do Desencantamento do Mundo típicos da nossa cultura na contemporaneidade, pois as condutas principescas segundo interesses materialmente definidos acabaram por abrir timidamente o caminho para uma expectativa tendencialmente positiva de direito racional – “universal”? –, em substituição às antigas normas da “justiça popular”, onde a piedade principesca e não a “busca da verdade” pelo ato investigativo processual – inquérito! – era o pilar central dos valores. Neste processo, uma concepção racionalizadora formal-processual constela com o imaginário inquisitorial, seus valores e mitos, produzindo um dos mais profundos atos componentes históricos do que Gilbert Durand chamou de *aggiornamento* do cristianismo. O fenôme-

* Professor e Pesquisador em Ciências e História das Religiões da UFPB. Doutor em História. E-mail: carlosandrecavalcanti@gmail.com

no religioso inquisitorial apontou para o racionalismo, o desmitologizamento e o Desencantamento do Mundo a longo prazo, sendo de todos estes um forte precursor histórico, componente deste mito diairético, heróico e ascensional, devorador da tradição profunda que é o racionalismo exacerbado. O mito da razão absoluta é base de uma ética deletéria, que se desligou do seu fundamento fundante e abandonou o seu ethos primordial.

Naquele contexto, o Direito Inquisitorial representou, do ponto de vista da nossa atual concepção de Justiça, um enorme avanço para o desenvolvimento dos princípios de investigação e impessoalidade como base para a processualística. O surgimento, no Ocidente, de uma justiça capaz de objetivar o conhecimento do crime através de provas, representou, mais tarde, a dispensa de uma autoridade clerical ou mesmo nobiliárquica com pretensa *inspiração divina* para julgar e aquilatar a culpa. O ato de ordenação, que torna um indivíduo parte do clero católico, dá-lhe um papel teologicamente reconhecido de elo de ligação entre os fiéis e Deus. Numa trilha percorrida somente pela cultura ocidental quando comparada às outrora chamadas civilizações, o direito iria, em período posterior à era inquisitorial, afastar-se e desligar-se totalmente da *classe* dos sacerdotes.

Para chegar à especificidade ocidental, Max Weber analisou a constituição do direito em diversas culturas, inclusive na Ásia e no mundo árabe. A conclusão a que ele chegou quanto à singularidade do processo de racionalização e secularização que se deu no Ocidente, envolveu diretamente o papel da Inquisição, que foi citada em duas passagens escritas por Weber para *Economia e Sociedade* em seu segundo volume (WEBER, 1999, p. 100 a 116). Ele relacionou o ato inquisitorial às disputas entre a magistratura do Príncipe e o dever eclesiástico de justiça. Propomos duas noções para estabelecermos as imagens deste conflito indicado pelo sociólogo alemão: a magia probatória do *ordalium*, construção de provas que parte de aspectos subjetivos determinados pela piedade principesca e/ou pelas pretensas habilidades corporais do réu segundo efeitos naturais improváveis em testes físicos de resistência/concentração e o cristianismo teologizado, aquele que sucede a efetivação da fé cristã pela autoridade dos seus intelectuais clericais apoiados no saber conduzido pelo imaginário do racionalismo em oposição ao conhecimento da fé através do sentimento, da intuição e da realidade mística. Vendo os atores destes conflitos e o próprio conflito de maneira conceitual, o argumento caminha demonstrando que a ruptura com a justiça popular vinculada à magia probatória do *ordalium* é uma resposta positivadora dos monarcas ao avanço do cristianismo teologizado, afeito à filosofia, postulante de uma superioridade “natural” sobre os demais saberes do mundo, inclusive o jurídico. A magistratura principesca precisou acompanhar o direito “filosofado” dos homens da igreja.

Na compreensão do movimento que trouxe o direito ao formato atual no Ocidente, devemos visualizar a justiça como era praticada antes da racionalização investigativa, processual (formal) e burocrática das cortes ocidentais. O direito não-formal “*costuma ser criado*” (...) “*pelos poderes autoritários apoiados na piedade, tanto a teocracia quanto o príncipe patrimonial*” (WEBER, 1999, p.101). O hierarca, o déspota ou o demagogo não

querem os limites do direito quando estabelecidos em formato racional quanto a valores éticos *naturais*. Entretanto, o próprio Weber acrescenta:

“(...) com exceção daquelas normas que são obrigados a reconhecer como religiosamente sagradas e, por isso, absolutamente compromissórias. Para todos eles constitui um obstáculo a contradição inevitável entre o formalismo abstrato da lógica jurídica e a necessidade de cumprir postulados materiais por meio do direito, pois o formalismo jurídico específico, ao fazer funcionar o aparato jurídico como uma máquina tecnicamente racional, concede ao interessado individual no direito o máximo relativo de margem para sua liberdade de ação e, particularmente, para o cálculo racional das consequências e possibilidades jurídicas de suas ações referentes a fins” (WEBER, 1999, p.101).

A justiça, então, era o que se denomina de “justiça popular”: *“toda justiça popular julga, e isto tanto mais quanto mais tem este caráter, segundo o ‘sentimento’ concreto, condicionado por convicções éticas, políticas (...)ou político-sociais”* (WEBER, 1999, p.103). A hegemonia e unicidade desta “justiça popular” desapareceu. Aliás, o direito transformouse *“por toda parte”* (WEBER, 1999, p.100): partiu da irracionalidade formal-ritualista ligada a clãs, teocratas ou príncipes patrimoniais para diversas formas de racionalização. Na Europa cristianizada, a racionalização deu-se, em princípio, para atender a interesses econômicos, estratégicos e simbólicos do clero e da nobreza. A racionalização acabaria por propiciar, mais tarde, uma separação entre um direito para assuntos pertinentes à religião e outro *“para a resolução dos conflitos de interesses religiosamente indiferentes entre os homens”* (WEBER, 1999, p.101).

O sociólogo faz estas ponderações para permitir sua argumentação propriamente dita. A argumentação inicia-se com uma visão geral da história do direito, mas deságua em exemplos que incluem a Inquisição:

“A antiga justiça popular, originalmente um procedimento expiatório entre os clãs, é por toda parte arrancada de sua primitiva irracionalidade formalista pela ação do poder principesco e magistrático (proscrição, *imperium*) e, eventualmente, do poder sacerdotal organizado, sendo ao mesmo tempo fortemente influenciado por estes poderes o conteúdo do direito. Essa influência difere de acordo com o caráter da dominação. Quanto mais o aparato de dominação dos príncipes e hierarcas era de caráter racional, administrado por “funcionários”, tanto mais tendia sua influência (no *ius honorarium* e nos meios processuais pretórios da Antiguidade, nas capitulares dos reis francos, nas criações processuais dos reis ingleses e do lorde Chanceler, no **procedimento inquisitorial eclesiástico**) a dar à justiça um caráter racional quanto ao conteúdo e à forma (ainda que racional em sentidos diversos), a eliminar meios processuais irracionais e a sistematizar o direito material, e isto significava sempre também: a racionalizá-lo de alguma forma” (WEBER, 1999, p. 100. Grifo nosso em negrito).

A racionalização do direito pode apresentar muitas faces. Essencialmente, jamais se deve iludir de que tenha se tratado de uma “humanização” deliberada da Justiça. Weber aponta muito claramente a relação entre os interesses materiais e o “racionalismo” das classes dirigentes. A grande modificação, entretanto, está na superação gradual de cren-

ças mágicas como critério para se fazer justiça. A justiça permaneceu alheia à idéia de se constatar racionalmente um fato, seguir indícios e obter testemunhos em interrogatórios racionais (WEBER, 1999, p. 102). O poder público não tinha o dever de *construir* o processo. As partes solicitavam e o juiz só devia ou precisaria fazer o que lhe era solicitado. Sobre a relação do juiz com as partes, Weber demonstra que tal “frouxidão” na verdade encobre o exercício da desigualdade e a violação de princípios éticos e racionais:

“O juiz não as obriga a fazer coisa alguma que elas próprias não peçam. Precisamente por isso, o juiz não pode corresponder, naturalmente, à necessidade de um cumprimento ótimo de exigências materiais dirigidas a uma justiça que satisfaça o sentimento de conveniência e equidade concreto, em cada caso, quer se trate nessas exigências materiais de pretensões motivadas por considerações político-racionais referentes a fins, ou ético-sentimentais, pois aquela liberdade máxima, concedida pela justiça formal, dos interessados na defesa de seus interesses formalmente legais, já em virtude da desigualdade na distribuição do poder econômico que por ela é legalizada, necessariamente leva sempre de novo ao resultado de que os postulados materiais da ética religiosa ou da razão política, parecem violados” (WEBER, 1999, p. 102).

Esta diferença é crucial para se compreender o papel do Tribunal do Santo Ofício quando da ruptura com a antiga tradição jurídica. O Santo Ofício representa, pela sua própria existência, a distinção entre uma justiça religiosa ligada ao clero e uma justiça secular ligada ao Estado. Tal distinção deu-se de forma singular no mundo cristão. Os fatores que aceleraram ou garantiram esta separação foram elucidados na obra do mestre alemão em relação a três aspectos que desenvolveremos a seguir: uma peculiaridade interna; a posição do poder sacerdotal em relação ao político e a estrutura do poder político (Weber, 1999, p. 114 e 115). Não esqueçamos que uma busca incessante do pensador alemão foi sempre pela compreensão do que denominamos aqui fenômeno ocidental. Ou seja, tentar responder como a Civilização Ocidental, relativamente frágil e inferiorizada relativamente à muçulmana e à chinesa pelos menos até a Idade Moderna, hegemonizou política e economicamente o planeta no século XIX. A bifurcação entre direito laico e direito religioso é um dos fatores explicativos desta hegemonização.

A peculiaridade interna está na própria origem histórica da religião cristã, que surgiu na Antiguidade à parte do Estado ainda que referente a formas extintas de Estado ou aproximadas nos clãs judaicos, manteve tal distanciamento em outras circunstâncias históricas, como nos dias de hoje – e, por isso mesmo, teve com o direito “do Estado” uma relação de exterioridade. A criação da Inquisição se deveu a uma espécie de *necessidade* materialmente definida segundo fins de mínimo ordenamento do cotidiano dos cristãos, posto que o poder secular não acatou plenamente as diretrizes da ética religiosa como base de sua ação judicial.

“O direito canônico do *cristianismo* ocupava, diante de todos os demais direitos sagrados, uma posição especial pelo menos quanto ao grau. Primeiro, partes consideráveis dele mostravam um desenvolvimento racional e formal-jurídico muito mais intenso do que os outros direitos sagrados. Além disso, encontrava-se desde o início num dualismo

relativamente claro — com separação razoavelmente nítida dos dois âmbitos, como nunca existiu antes dessa forma — em relação ao direito profano. Isto foi, em primeiro lugar, a consequência da circunstância de que a Igreja recusara durante séculos, na Antiguidade, qualquer relação com o Estado e o direito. O caráter relativamente racional resultou de várias circunstâncias diferentes. Quando a Igreja se viu obrigada a procurar uma relação com os poderes profanos, ela preparou, como já vimos, essa relação com a ajuda das concepções estoicas do ‘direito natural’, isto é, uma construção teórica racional. Em sua administração própria continuavam vivas, além disso, as tradições racionais do direito romano. No início da Idade Média, a Igreja ocidental procurou, então (na primeira criação de direito realmente sistemática por ela realizada: as ordens penitenciais), orientar-se precisamente pelos componentes mais formais do direito germânico. Na Idade Média, o ensino universitário ocidental separou os estudos de teologia, por uma lado, e os de direito profano, por outro, do ensinamento jurídico canonístico e impediu, assim, o nascimento de criações mistas de natureza teocrática, tais como surgiram por outra parte. A metodologia rigorosamente lógica e especificamente jurídica, orientada, por um lado, pela filosofia e, por outro, pela jurisprudência da Antiguidade, não podia deixar de exercer influência muito forte sobre o tratamento do direito canônico” (WEBER, 1999, p. 114).

Este rigor da racionalização do direito trouxe uma das bases, a mais visível no *lebenswelt* (mundo vivido imanente) desta construção evolucionista que hoje chamamos Iluminismo, no sentido rouanetiano. Dele, em sua versão ilustrada do século XVIII, os Direitos Humanos. Não consideramos que esta dimensão da cultura ocidental seja desprezível ou vergonhosa e nem, em outro sentido, imutável ou coriácea. Pelo contrário, valorizamos e vivenciamos as suas conquistas principais sem julgá-las canônicas ou atemporais. Estas conquistas humanistas não são incompatíveis com a tradição mítica fundante do Ocidente, da qual são até suas herdeiras, de certo modo! Foram as escolhas e conflitos culturais que levaram a uma falsa oposição entre a tradição e o humanismo, aquela pretensamente fundada na imagem e esta na razão, como se fossem absolutamente opostas. Gilbert Durand nos referencia esta trágica inflexão cultural ocidental, indutora do que denominamos de exílio do imaginário. Diz ele:

“Em nome da historicidade, dois mil anos de história são sacrificados no altar do *aggiornamento* que está na moda — dois mil anos de uma lenta sedimentação de crenças, liturgias e dogmas. A antiga árvore de Jessé é anexada alegremente à modernidade humanista. Não só se faz passar a fé antes das obras, como o fez a Reforma, mas ainda liquida-se ‘a religião’, ‘o sagrado’, o ritualístico, quem sabe até ‘as crenças’, em nome de uma curiosa ‘fé’ que se limita, como exegese, ao reducionismo da psicanálise ou da economia política...”.

Este *aggiornamento* se compõe integralmente com a forma como se deu o afastamento entre o direito principesco tendencialmente laico e os direitos canônico e inquisitorial tendencialmente religiosos. Foram as escolhas e conflitos culturais que geraram as atuais imagens dicotômicas. A própria documentação inquisitorial refletiu estas condutas da mentalidade racionalista.

O Santo Ofício português esteve paulatinamente caminhando na direção de afastar-se do campo do direito secular. O último regimento inquisitorial português foi o de 1774, em plena *Era Pombalina* (ver Cavalcanti, 1990), mas, quando o Marquês caiu, D. Maria assumiu o trono e fez uma encomenda especial a D. Frei Ignacio de São Caetano, do Conselho da Rainha: escrever novo regimento para a Inquisição. A encomenda foi realizada, mas o texto nunca vigorou realmente. Porém, é curioso notar que o projeto trazia noções da separação entre as duas formas de direito, buscando, inclusive, respeitar em parte o secularíssimo direito à livre opinião. Por exemplo:

“I — Os sodomitas serão condenados a servirem nas galés de cinco até dez anos com hábito particular que os distinga dos outros, **e havendo o juízo secular conhecer deste crime o Santo Ofício se não intrometerá**” (In: SIQUEIRA, 1996, p.996. Grifo nosso).

“VIII — Os crimes de solicitação, sodomia e outros semelhantes se julgarão provados com aquela prova que se declara no **Código Criminal** no Título Dos delitos ocultos, e de difícil prova” (In: SIQUEIRA, 1996, p.999. Grifo nosso).

“IV — Os Inquisidores na matéria de indícios e presunções se governarão pela disposição do **Código Criminal** no título respectivo” (In: SIQUEIRA, 1996, p.1000. Grifo nosso).

“XVI — **Não é crime duvidar** da justiça e retidão do Santo Ofício, nem de outro qualquer tribunal humano” (In: SIQUEIRA, 1996, p.1001. Grifo nosso).

Muito antes, o outro Regimento, o de 1640 também fazia distinções. Ao qualificar o feitiço, ressaltou que “(...) *por quanto ainda que ao santo Ofício pertença castigar somente os feitiços, e mais crimes semelhantes, e não as mortes, perdas, e danos, que deles se seguirão com tudo como estes fiquem fazendo muito mais grave a culpa, é justo, que conforme as circunstâncias dela se lhe acrescente a pena*” (In: SIQUEIRA, 1996, p.856. Grifo nosso). Também o Regimento de 1774 foi, ele próprio, motivado pelo desejo de controle do Estado sobre o Tribunal do Santo Ofício, o que implicava distinguir sua área de atuação. Sendo assim, temos uma visão breve, porém ampla, da efetivação, no âmbito inquisitorial português, do processo a que se refere Weber. Destacaríamos, ainda, que o Tribunal foi capaz de criar aquilo que chamaríamos hoje de estrutura burocrática administrativa.

Da constatação referente à separação entre o religioso e o secular, surgem outros fatores: o cristianismo, afinal, não consolidou teocracias no Ocidente. Para o Ocidente, o conceito de direito teocrático que Weber indica é uma referência da intencionalidade do clero, tensão com o direitos mundano secular e nostalgia do que teria sido a hegemonização do mundo pela eclesia – quase uma “saudade do impossível”, para lembrar a magnífica noção com a qual o nosso mestre Gilbert Durand brindou o Brasil e o imaginário português. No intuito de uma teocracia paranoica, o absolutismo pode, talvez, ter se aproximado dela – a teocracia –, porém manteve uma diferença crucial com a distinção entre nobreza e clero, além do respeito à autoridade papal. O status de poder da nobreza sempre se caracterizou pelo binômio *terra e espada*. Na estrutura do poder político, a cruz foi

aliada numa relação de complementaridade e tensão ao mesmo tempo. Daí a abertura, no Ocidente, do caminho que levou a um direito distinto da religião. Toda a documentação inquisitorial reflete esta *complementaridade tensa*. O sacerdócio não controla a “totalidade da vida”. Em outras culturas, dá-se diferentemente. “*A situação é totalmente diferente onde um sacerdócio dominante conseguiu regulamentar por rituais a totalidade da vida e manteve sob seu controle, em grande extensão, todo o direito, como é o caso particularmente na Índia*” (Weber, 1999, p.105). Também na Pérsia: a respeito dela, aliás, Weber parecia premonir o desfecho ocorrido décadas depois de sua morte, pois atribuiu à força do direito de origem religiosa naquele país a “*legitimidade precária dos xás persas diante de seus súditos xiitas*” (WEBER, 1999, p. 116).

Naturalmente, surge a pergunta: por que foi diferente no Ocidente? Mesmo não sendo uma preocupação nossa aqui, pensamos que a prática política da nobreza, desejava de manter uma certa distância em relação à *classe* sacerdotal, impediu o domínio “total” do clero sobre a justiça. Parece-nos evidente, porém, que não se imaginava, nos primórdios deste processo de transformação de mentalidade jurídica, que um *direito natural universal* viria a substituir o direito religioso ou de origem semireligiosa. Em função disto, descartamos a ideia de “evolução” do direito, posto que não poderíamos atribuí-la com exatidão às intenções dos agentes históricos que protagonizaram esta transformação. Uma tal transformação está relacionada à desmitologização de valores. No direito, assim como no Tribunal como um todo, o desmitologizamento possibilitou a crença em normas mundanas de estados seculares, algo impensável, por exemplo, na Índia até sua independência, ou na Pérsia (Irã) até os nossos dias – apesar das tentativas de modernização nas décadas de 1960 e 1970.

A Igreja tem também peculiaridades internas representadas pelo caráter da autoridade clerical, pela singularidade do jurídico no Livro Santo e por uma “inversão” do canônico ao profano. A autoridade do clero católico não ocorre imersa no campo místico, pois tem raiz mundana. Daí sua influência sobre a legislação, pois “*o caráter da legislação eclesiástica era influenciado pelo caráter racional burocrático de autoridade de seus funcionários, típico — após o término da época carismática da igreja antiga — da organização eclesiástica, caráter que, após interrupção feudal na Alta Idade Média, se reanimou e veio a dominar de modo absoluto*” (WEBER, 1999, p.115).

A Bíblia, diferentemente do que ocorreu com a tradição de juristas “respondentes” no islamismo e no judaísmo (WEBER, 1999, p.115), deixou aberta a seara jurídica no Novo Testamento, “*por conter um mínimo de normas formalmente compromissórias de caráter ritual ou jurídico — consequência da fuga do mundo escatológica —, possibilitava o livre desenvolvimento de estatutos puramente racionais*” (WEBER, 1999, p.115). Em consequência, “*o direito canônico veio a ser, para o direito profano, quase que um guia no caminho à racionalidade. Isto se deve ao caráter racional de ‘instituição’ da Igreja católica, fenômeno que não encontramos por outra parte*” (WEBER, 1999, p.115). Weber encerra o seu precioso texto demonstrando a fraqueza de proibições canônicas no mundo medie-

val — inclusive a usura, que foi em grande parte recusada e derrotada pelos interesses burgueses (WEBER, 1999, p.115-116). Desbanca-se, então, uma ilusão comum a concepções históricas contemporâneas: a de que o direito religioso basear-se-ia em irracionalidades místicas profundas (*fanatismo inquisitorial*) e seria o avesso do direito contemporâneo. Na verdade, o direito de origem religiosa cristã no Ocidente não só acolheu métodos racionais, como os animou e aplicou.

“Nesta área, a tendência de toda justiça teocrática em averiguar a verdade material e absoluta e não apenas a formal, em oposição ao direito probatório formalista e fundamentado na máxima processual do processo profano, desenvolveu muito cedo a metodologia racional, porém especificamente material, do processo oficial. Uma justiça teocrática não pode deixar a averiguação da verdade, tampouco quanto a expiação de um mal já feito, à mercê do arbítrio das partes. Procede de ofício (máxima oficial) e cria para si um procedimento probatório que lhe parece oferecer a garantia da averiguação ótima dos fatos verdadeiros: no Ocidente, **o ‘processo de inquirição’, adotado depois pela justiça penal profana**” (WEBER, 1999, p.116. Grifo nosso em negrito.).

Desta forma, foi a busca teocrática de uma verdade absoluta que permitiu a adoção da ação investigativa do processo inquisitorial. O formalismo ritualista antigo, vazio de sentido investigativo, cedeu lugar a um formalismo investigativo-processual que levaria ao direito natural em oposição ao direito “materialmente” determinado. A análise acima tem um resultado prático para o historiador e para o cientista das religiões. A recolocação de temas históricos é imprescindível para o período que se convencionou chamar Idade Moderna. Um raciocínio habitual coloca em campos opostos o nosso direito contemporâneo e o direito inquisitorial. Esta trilha de ideias associativas começa com a ilusão que opõe **luzes e trevas** no Renascimento e no Iluminismo. Daí se convencionou pensar que o mundo moderno fora construído “heroicamente” ao vencer as trevas medievais. Como se fosse possível uma ordem social totalmente nova, quase impensável historicamente, onde os valores modernos nada teriam a ver com seus precedentes e até se oporiam a eles. Vamos desenvolver nossa argumentação futura no sentido de contextualizar na história do direito os **reflexos e inserções mútuas** das **imagens** que correspondem ao direito inquisitorial e ao direito moderno laico.

Em outro trabalho nosso, intitulado *A Reconstrução da Intolerância*, já vimos que, mesmo a “mística iluminista” do Tribunal, presente no Regimento de 1774, no período que sucede às reformas pombalinas, pouco tinha de absolutamente antagônico em relação à “mística inquisitorial” tradicional (ver CAVALCANTI, 1990). O caráter expansionista e intolerante da onda secularizadora que usava um discurso iluminista na Europa, antes se harmonizou com as práticas do direito inquisitorial português do que o repudiou. Como ocorre em muitas “versões” da História, também aqui criou-se uma ilusão posterior aos *fatos*. Isto explica porque a aproximação de valores entre estas duas formas de direito pareça tão estranha aos estudantes de História dos nossos dias. Devemos perceber que a secularização da própria cultura ocorreu em um processo mais amplo, que influenciou decisivamente o direito, a História e a expectativa das pessoas sobre o papel da religião em

suas vidas. A novidade é saber que há inquisição nesta história, entre a tensão imperfeita com o campo secular e a nostalgia de ter tentado submetê-lo sempre sem sucesso.

Referências

CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. A Reconstrução da Intolerância: O Regimento de 1774 e a Reforma do Santo Ofício da Inquisição. Recife, Dissertação de Mestrado em História na Universidade Federal de Pernambuco (exemplar fotocopiado da Biblioteca do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco), 1990.

DURAND, Gilbert. A Fé do Sapateiro. Brasília, Editora da Universidade de Brasília-UNB, 1995.

SIQUEIRA, Sonia. A disciplina da vida colonial: Os Regimentos da Inquisição. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, jul./set. 1996, a. 157, n. 392, p. 495-1020, p. 497 a 572.

WEBER, Max. Economia e Sociedade. Volume 2. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1999.

AS ESTRUTURAS ANTROPOLÓGICAS DO IMAGINÁRIO E OS ESTILOS DE RELIGIOSIDADE

Rosalira Oliveira*

Resumo: De acordo com Gilbert Durand, a angústia diante da passagem do tempo e a consciência da morte constituem a base comum à experiência humana. É exatamente no esforço de dar uma resposta a esta angústia dotando o mundo de sentido, que a imaginação constrói suas criações. Deste modo, os símbolos, mitos e ritos propiciam ao homem uma forma de ser no mundo e encarar a própria transitoriedade. Esta (con)vivência com o trágico da condição humana, é também, um dos elementos centrais da experiência religiosa. É por conta dessa afinidade que podemos considerar a análise das constelações de imagens – que se agrupam nas estruturas antropológicas do imaginário – um approach teórico e metodológico capaz de permitir identificar as atitudes religiosas presentes nas diferentes tradições (aquilo que estamos chamando aqui de “estilos de espiritualidade”). Sobre esse fundo comum propiciado pelo imaginário e suas estruturas, buscaremos destacar, também, o “trajeto antropológico” (Durand, 1989) que vai nos possibilitar situar estas diferentes tradições no contexto sociocultural brasileiro.

Palavras-chave: Imaginário; Diversidade Religiosa; Espiritualidade.

As estruturas antropológicas do imaginário e os estilos de religiosidade

1. As estruturas antropológicas do imaginário: breve recapitulação

De acordo com Gilbert Durand (2001), o pensamento ocidental é marcado por uma desvalorização ontológica da imagem e da imaginação. Em oposição a esta postura ele apresenta a sua “Teoria Geral do Imaginário”, que coloca a imagem, a imaginação e o imaginário, no centro dos estudos científicos. Para Durand, o imaginário antecede, transcende e ordena todas as atividades do pensamento humano. Nesta perspectiva não há oposição entre o racional e o simbólico, uma vez que todo pensamento humano é representação, sendo o imaginário o “conector” obrigatório através do qual se constitui toda representação humana. Deste modo, o imaginário recobre **“toda a totalidade do campo antropológico da imagem que se estende, indistintamente, do inconsciente ao consciente, do sonho e da fantasia ao construído e ao pensado, logo do irracional ao racional”** (Durand, Y. 1988, p. 15).

É ao confrontar-se com a angústia existencial causada pela percepção da passagem do tempo e da própria finitude, que o homem recorre ao imaginário e como forma de

* Doutora em Ciências Sociais/Antropologia. Pesquisadora adjunta da Fundação Joaquim Nabuco

lidar com essa angústia e simbolicamente “vencer a morte”. Deste modo, as produções do imaginário estão orientadas por este esforço para diminuir a angústia originada pelo contato com a passagem do tempo e a certeza da morte. O imaginário constitui, portanto, “a essência do espírito, isto é, o esforço do ser para erguer uma esperança viva diante e contra o mundo objetivo da morte” (Durand, G. 2001.p. 432).

As diferentes formas de construir simbolicamente esta barreira contra as injunções do mundo objetivo constituem a motivação de base que preside os agrupamentos que formam as **constelações de imagens**. É o método da **convergência simbólica** que vai permitir identificar estas constelações, estes “pacotes de imagens”, perceptíveis a nossa consciência pelo fato de que as imagens presentes em cada um deles exigem “**do nosso espírito, apesar das diferenças de aspecto, a mesma espécie de atenção e, de algum modo, o mesmo grau de tensão**” (Bergson apud Durand, 2001, p.41). Utilizando o método da convergência simbólica podemos identificar as estruturas que recobrem o campo do imaginário. Cada uma destas estruturas atua como “**protocolo motivador para todo um agrupamento de imagens [sendo] suscetível, ela própria, de se agrupar numa estrutura mais geral, a que chamaremos de Regime**” (Durand, 2001, p. 45). Desse modo, cada Regime do Imaginário contém o agrupamento de estruturas vizinhas sendo, por isso, fundamental que a análise recaia menos sobre os símbolos em si mesmos, vistos de forma isolada, e mais sobre os processos que presidem os agrupamentos de imagens.

Ora, estes processos de agrupamentos das imagens em estruturas e destas em regimes correspondem a diferentes formas de lidar com a angústia existencial diante da passagem do tempo e da inexorabilidade da morte. Na perspectiva de Durand, é a atitude diante do tempo que está na base de toda criação humana. Todo e qualquer empreendimento humano relaciona-se à esta angústia e à forma de lhe oferecer resposta que é dando significado (sentido) às coisas. Trata-se, afirma ele, “**de um jogo na qual a imaginação tem o papel de representar não apenas a sombra da morte, como também os mecanismos simbólicos de defesa contra ela**” (Durand, 2001, p.45). Essas defesas variam, apontando para diferentes formas de estruturação dos processos da imaginação.

Partindo desta diferenciação, o estudo do imaginário permite propor uma lógica dinâmica de composição de imagens (narrativas ou visuais), estruturada em dois Regimes: “**noturno**” e “**diurno**”. Estes, por sua vez, vão se agregar em três estruturas distintas: uma estrutura “**heroica**” ou “**diarética**”, que instala clivagens e oposições bem definidas entre todos os elementos; uma estrutura “**mística**”, que induz configurações de imagens que obedecem a relações fusionais e, finalmente, uma estrutura “**cíclica**” ou “**sintética**” que permite compor em conjunto num “tempo” que engloba as duas estruturas antagonistas extremas.

2. Estilos de religiosidade e imaginário

Antes de adentrar em nosso tema, faz-se necessário indicar aquilo a que estamos nos referindo através da expressão “**estilos de espiritualidade**”. Entre as muitas acepções

do termo “estilo” optamos, neste texto, pelo seu sentido mais comum: aquele que se refere às características próprias que identificam uma determinada tendência, seja no campo das artes, do esporte, da moda, etc.. Ao utilizar este termo estamos afirmando a existência de uma coerência intrínseca às diferentes tendências da atitude religiosa que permitem sua identificação, ainda que expressa com graus e símbolos diferentes em religiões distintas.

Nesta perspectiva estamos designando “estilo de espiritualidade” a atitude religiosa de base que orienta a relação do homem com os criadores e o mundo criado. Neste percurso faremos nossa a intuição de Gilbert Durand quanto à atitude diante do tempo e da morte como elemento que permite identificar as diferentes perspectivas de agrupamentos simbólicos, mas, também, desdobraremos esta intuição fixando a atenção na relação com a matéria e com a materialidade da terra e do corpo. É, pois, a atitude diante da materialidade terrena, do corpo e da morte que irá nos guiar neste esboço de classificação.

Neste esforço, torna-se vital salientar que estes estilos não se encontram em forma pura em nenhuma religião, tal como vivida e praticada pelos seus adeptos. Mesmo o ascetismo mais radical não prescinde do corpo e de uma reflexão sobre ele. Assim, embora haja uma predominância de um ou outro regime da imagem em cada uma delas, nenhuma tradição religiosa específica se enquadra totalmente nos estilos aqui esboçados, que representam uma tipologia necessariamente abstrata e esquemática.

2.1. O Regime diurno e a espiritualidade heroica

Nesta perspectiva exploratória, voltemos à atenção, inicialmente, para o Regime Diurno da imagem, destacando a sua busca pela transcendência religiosa e ritualística na qual o **alto** e a **pureza** são elementos constitutivos da noção do sagrado. Nesta atitude religiosa encarna-se um forte anseio de fugir do mundo, buscando um universo paradisíaco superior. Encontramo-nos aqui em presença tanto dos “*schèmes*”¹ ascensionais quanto dos diairéticos. Com efeito, esta fuga do mundo terreno – visto como algo corrompido pela mortalidade – nunca é acessível a todos: apenas aqueles que, por meio dos diferentes processos de purificação, lograrem aproximar-se e/ou assemelhar-se ao divino poderão ascender a este outro mundo. Confirmando a nossa intuição da ascensão como um movimento em direção à divindade, Gilbert Durand baseando-se no estudo de Mircea Eliade sobre as práticas xamânicas, afirma: **“o xamã ao subir os degraus do poste ‘estende as mãos como um pássaro, abre as asas’ (...) e, chegando ao cimo, exclama: ‘Cheguei ao céu, sou imortal’ marcando assim a preocupação fundamental desta simbolização verticalizante, acima de tudo, escada levantada contra o tempo e a morte”** (Durand, 2001, p. 127). Esta citação permite notar a intenção profunda que rege o desejo de ascensão: atingir o céu e igualar-se aos deuses. Afinal, como afirma ainda Eliade, o alto constitui

¹ Gilbert Durand afirma que o “schème” constitui o elo que faz a ligação entre o gesto postural e a representação. Para ele são estes schèmes que formam o esboço funcional da imaginação.

“uma categoria inacessível ao homem, como tal pertence por direito aos seres sobre-humanos” (Eliade, M., apud Durand, 2001, p.135). Ascender é então aparentar-se ao divino, é recuperar a potência perdida através da queda na humanidade e no mundo da carne e da morte. Nesta perspectiva simbólica, a ascensão opõe-se à queda, acenando com a possibilidade de transcendência e de libertação. Deste modo, a imaginação **“tinge-se de um matiz ascético, que faz do “schème” do voo rápido o protótipo de uma sublimação da carne e o elemento fundamental de uma meditação da pureza. O anjo é o eufemismo extremo, quase a antífrase da sexualidade. Enfim, o poderio reconquistado vem orientar essas imagens mais viris: realeza celeste ou terrestre do rei jurista, padre ou guerreiro (...)**”. (Durand, 2001, p. 145).

Não é preciso grande esforço para identificar, nas diferentes tradições cristãs, esta busca de transcendência imaginada através da ascensão em direção a um céu que se afasta da terra, da matéria, do corpo e da morte. Busca esta, mais claramente percebida nas suas versões fundamentalistas, como é o caso de algumas das igrejas ligadas ao neopentecostalismo. Um exemplo pode ser visto neste trecho da canção gospel intitulada “Abraço do noivo”:

E a igreja, noiva amada, **subirá**...pra o seu Noivo encontrar...
E eternamente O adorar...adorar...
E eu verei os Seus lábios se abrirem para pronunciar meu novo nome...
E eu irei...e correrei ... e O abraçarei...e O abraçarei...
A noiva amada adornada para o Noivo, no Santo dos santos,
Adorando **com os anjos**
Vai **trocar** as **lágrimas** pelo **galardão**
Igreja amada em seu coração
O inferno e a **terra** estremecerão,
Ao som da trombeta e a **igreja subirá**
Vai romper o infinito, e **abraçar** a **Jesus**
Vai receber **coroa** em **troca** da **cruz**...Para sempre, para sempre...
E nada jamais quebrará a aliança,
Para sempre a igreja é santa; para adorar o Rei... o meu Rei!
O **Altíssimo, Tremendo e Digno**, Mestre e Senhor;
Adorado no universo, a Essência do amor
A **Estrela de manhã, Vencedor**, Shekinah, vem e abraça este lugar.²

Vemos aqui que a subida simboliza o encontro com o a divindade (O Noivo), e conquista de um lugar (o alto) no qual se viverá juntamente como os anjos, em estreita convivência com a divindade (O abraçarei, abraçar a Jesus). Esta subida implica num abandono (troca) da terra que aparece associada ao inferno e vista como o lugar das “lágrimas” e da “cruz”. Realidades que serão trocadas pela recompensa (coroa; galardão).

² Canção Gospel “O abraço do Noivo”

Esta valorização semântica do “alto” e do “elevado” encontra-se presente também no misticismo ocidental, particularmente na sua versão “New Age” onde encontramos, por exemplo, a referência a um “eu superior”, associado à espiritualidade em oposição ao “eu carnal” ou “inferior”, como se pode ver nesta citação:

Cada ser vivo é dotado de um Eu **superior** ou Centelha **Divina**. Ele é o mais delicado e o mais **radiante** dos corpos sutis com a mais **alta** frequência, pois quanto mais **elevado** o desenvolvimento espiritual, mais veloz é a vibração.³

Temos novamente aqui o isomorfismo alto-superior-divino em oposição ao baixo-inferior-terreno, sobredeterminado por imagens como “radiante” “delicado” “elevado”. A esta “fuga do mundo” em direção ao alto soma-se, ainda, o anseio pela luz, ambos traduzidos na imagem do céu luminoso. Gaston Bachelard sublinha que **“é a mesma operação do espírito humano que nos leva para a luz e para o alto.”** (apud Durand, 2001, p. 146). Simbolizado em várias culturas pelo sol nascente, vencedor da noite, esse simbolismo se liga no homem ao da “coroa solar” (presente na canção Gospel) ou aureola. É mais uma vez apoiado em Bachelard, que Durand nos lembra que a aureola não passa **“da conquista do espírito que pouco a pouco toma consciência da sua claridade...a aureola realiza uma das formas de sucesso contra a resistência à subida”** (2001, p. 151). Em conclusão, prossegue ele, **“o isomorfismo da luz e da elevação estaria condensado no simbolismo da aureola e da coroa, e estas últimas na simbólica religiosa ou na simbólica política seriam as cifras manifestas da transcendência”** (Idem: ibidem).

Não é necessário insistir aqui na iconografia católica com as aureolas que marcam as imagens de santos, atuando, exatamente, como “cifras manifestas da transcendência” distinguindo o ser humano que ascendeu a companhia dos anjos e da divindade. Mas convém chamarmos a atenção para a importância que assume tanto no misticismo new age quanto em algumas tradições budistas o termo **“iluminação”**. Com efeito, a iluminação é vista como o objetivo final da busca espiritual. Trata-se, mais uma vez, do estágio no qual o homem assemelha-se à divindade e está, portanto, desvinculado da materialidade do mundo e da morte (livre do karma e liberto da roda do Samsara), como afirma esta estudiosa do Budismo:

Para sair da roda do Samsara é preciso mais que agir corretamente, fazer dietas, orações e yoga. É finalmente descobrir a **nossa natureza divina**, chamada Brahma, para conseguir a **libertação final**. Para os budistas, **esse estágio final é a Iluminação**, quando o indivíduo torna-se um “buddha”, em sânscrito, **iluminado**. Sidarta Gautama, o príncipe que **renunciou ao mundo** em busca de sabedoria e **iluminação**, depois de trilhar um longo caminho, compreendeu a verdade sobre o Universo, tornando-se um **iluminado**. Buda, como foi chamado depois, passou seus ensinamentos enquanto viveu, pelo bem dos que viviam na ignorância. O Nirvana é a **libertação total da reencarnação** e do **sofrimento**. Segundo o budismo, é possível **parar a roda de reencarnações** e atingir o Nirvana

³ Pierrakos Eva. “O eu superior, o eu inferior e a máscara”.

através da prática e entendimento de oito passos, o Nobre Óctuplo Caminho. Para Buda, o sofrimento é a causa dos nossos problemas. Esse sofrimento é gerado pelos desejos e apegos. Devemos viver de acordo com o reto agir – o Dharma – para **libertação do sofrimento e do karma**.⁴

As imagens acima nos permitem perceber que tal como o alto e a ascensão, também a luz e a iluminação são imaginadas em oposição à materialidade da vida na terra. O iluminado é aquele que se libertou e, portanto, está livre da encarnação (literalmente entrada na carne) que significa sofrimento. Analisando a mudança ocorrida na atitude religiosa, a partir da qual a vida na terra foi desvalorizada e preterida em função de um outro mundo (céu, nirvana, etc.), Joseph Campbell (2004) cunhou a expressão “a grande reversão”. Esta expressão denomina o processo no qual “para muitos, o centro de convergência religioso passou, então, deste mundo para o próximo e as disciplinas que em épocas anteriores tinham se voltado para realização da perfeição foram traduzidas em disciplinas de fuga” (p. 156).

Fuga do mundo e separação da materialidade. Tanto o simbolismo da ascensão quanto o da iluminação são orientados por uma intenção diátrica: a ascensão ao céu é imaginada em oposição à queda no pecado e na carne; o eu superior em oposição ao eu inferior; e a iluminação em oposição às trevas. Esta oposição pode facilmente cristalizar-se na visão de uma luta eterna entre esses polos, representada como uma batalha entre o bem e o mau. Novamente podemos encontrar nas recentes igrejas pentecostais, uma expressão da tensão que esta busca pela luz constantemente ameaçada pela sombra instaura na consciência religiosa. Tensão que, no limite resolve-se pela separação igreja/mundo (visto como corrompido e corruptor) e pela eleição necessária de um inimigo a quem dar combate. Falando sobre a polêmica em torno do pastor Marcos Feliciano à frente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, a pesquisadora e jornalista Magali Nascimento Cunha chama a atenção para o fato de que:

Exércitos precisam de inimigos. A teologia de um Deus Guerreiro e Belicoso sempre esteve presente na formação fundamentalista dos evangélicos brasileiros, compondo o seu imaginário e criando a necessidade da identificação de inimigos a serem combatidos. Historicamente a Igreja Católica Romana sempre foi identificada como tal e sempre foi combatida no campo simbólico, mas também no físico-geográfico. Da mesma forma as religiões afro-brasileiras também ocupam este lugar, especialmente, no imaginário dos grupos pentecostais.⁵

Em guerra constante contra “o inimigo” – e aqui lembro as afirmações do deputado quanto a CDH ser anteriormente dirigida pelo demônio – o herói religioso solar é sempre um guerreiro (seja esta uma guerra externa ou interna), um missionário e um portador da luz. Neste combate, a pureza constitui a grande linha de defesa, exigindo práticas de purificação – ascese, batismo e outras formas de separação do mundo – e reafirmando

⁴ FIRMINO, Solange. Mito em Contexto.

⁵ CUNHA, Magali Nascimento. “O que se esconde atrás do caso Marco Feliciano da Comissão de Direitos Humanos”

o isomorfismo de todo o Regime, já que a pureza é associada à luz e ao luminoso, como bem explicita a reflexão deste teólogo:

Pureza tem a ver com luz. (...) Deus criou a **luz** e Seu filho Jesus é figuradamente (e não fisicamente) a **luz** do mundo. Quando convidada, essa **luz** invade a alma humana e revela suas **impurezas**. Apenas revela, não as tira. Deus espera que os homens se arrependam do seu padrão de vida e se ponham a viver segundo um novo compromisso. **Quando nos pomos na luz, vemo-nos impuros**; então, pedimos perdão a Deus. Até aqui fomos nós quem agimos. Então, e agora não somos os que agimos, somos perdoados. Essa é uma ação divina. Não existe autoperdão, como ensinam as religiões de mistério. Não existe **autopurificação**, como propõem as religiões de mistério. A **luz de Deus que nos purifica** não é uma **luz interior**. **É uma luz do Alto**, que recebemos voluntariamente e pedimos para habitar e **iluminar** nosso interior. Quando o salmista menciona a **onipresença de Deus**, ficamos com a impressão de um **Deus que vigia**. De fato, essa **luz** nos compromete. Não seria melhor que nos escondêssemos em altíssimo mar, ou que nos refugiássemos no fundo da madrugada, ou ainda mesmo que residíssemos no sótão da escuridão? Se somos da **luz**, não há como fugir da **luz**. Se não somos da **luz**, ela não nos incomoda (...) Seu convite é claro: se somos da **luz**, tenhamos prazer na **luz**. Se você é **puro** de coração, você tem prazer na **luz**. (...) O convite aqui é outro: a uma vida que tenha prazer na **luz** de Deus, que tenha prazer em ser habitado por esta **luz**. Quem não tem prazer constante na **pureza** não é **puro**.⁶

Temos aqui, claramente colocado, o isomorfismo que organiza toda esta constelação de imagens: a luz é a pureza, porém não qualquer luz, mas sim a luz que vem do alto, que nos vê do alto e da qual não podemos fugir. Com isto, podemos encerrar a apresentação da espiritualidade de tipo heroico, com suas constelações simbólicas polarizadas em torno dos *schèmes* diairéticos e ascensional e do arquétipo da luz. Trata-se de um regime obcecado com as distinções numa dialética cujo aspecto central é a barreira que separa a luz das trevas.

2.2. O Regime Noturno e os ciclos da vida

Em contraposição, o regime noturno busca captar as forças do devir exorcizando os ídolos mortíferos do tempo. Gilbert Durand (2001), o intitula “o regime do eufemismo”. Este pode ocorrer tanto pela inversão (estruturas místicas), quanto através da síntese (estruturas sintéticas).

Moldado pela intenção de inversão simbólica, o Regime místico parte de um compromisso com a mortalidade. Nele, a ideia de riqueza “**se liga a noção de plural e às figuras femininas da fecundidade e da profundidade aquática e telúrica**” (Durand, 2001. p.200). Esta pluralidade tende a ser acompanhada por um politeísmo no qual é marcante a presença das divindades femininas. Nos símbolos purificadores do Regime noturno, ao

⁶ Pastor Israel Belo de Azevedo. “Mateus 5:8: Convite à Pureza”.

contrário dos antitéticos do Regime Diurno, a libido valorizará o tempo, invertendo, através da antífrase e da eufemização, as imagens ameaçadoras **“da morte, da carne e da noite”** (DURAND, 2002, p. 197) e valorizando os aspectos da libido que expressam o feminino e o materno em oposição à visão antitética transcendental. Este é o regime das Grandes Mães vinculadas à terra fecunda e às águas fertilizantes. Como podemos perceber nestes trechos de uma descrição do orixá Oxum:

Apesar de ser comum a associação entre **rios** e Orixás **femininos** da mitologia africana, Oxum é destacada como a dona da **água** doce e, por extensão, de todos os **rios**. Portanto seu elemento é a **água** em discreto movimento nos **rios** (...). Oxum domina os **rios** e as **cachoeiras**, imagens **crystalinas** de sua influência: **atrás** de uma superfície **aparentemente calma** podem existir **fortes correntes** e **cavernas profundas**. (...) À Oxum pertence o **ventre da mulher** e ao mesmo tempo controla a **fecundidade**, por isso as crianças lhe pertencem. **Fecundidade e fertilidade** são por extensão, **abundância e fartura** e num sentido mais amplo, a **fertilidade** irá atuar no campo das ideias, despertando a **criatividade** do ser humano, que possibilitará o seu desenvolvimento. **Oxum** é o orixá da **riqueza** - dona do **ouro, fruto** das **entranhas da terra**.⁷

Vemos neste retrato de Oxum, a presença da constelação simbólicas que une a água, a mulher e a fecundidade. Chama a atenção também o uso do termo “cristalino” associado à deusa. Lembremos que a água é o primeiro espelho e que Oxum carrega consigo um espelho. Ora, o espelho é o próprio instrumento do processo de redobramento e de inversão, característicos do regime noturno a imagem. Mais ainda, o espelho de Oxum realiza, ele próprio, uma inversão da inversão, uma vez que quando invertido é utilizado pela deusa como uma arma. Por fim, sublinhando todo esse simbolismo feminino e noturno temos o ouro. Oculto nas profundezas da terra, o ouro é tido neste Regime, como a **“simbólica de todas as intimidades”** (Durand, 2001, p. 262), trazendo consigo as noções de “concentrado”, “comprimido”, “extrato” “suco”, “tesouro secreto”, enfim “essência”.

Encontramos neste Regime toda uma valorização positiva dos símbolos tenebrosos da imaginação diurna. Neste processo de eufemização, o abismo se transforma em cavidade e a queda na carne transmuta-se em lenta descida rumo a um ventre tépido. Ao invés do céu luminoso temos então, a terra e seu ventre percebidos como o *locus* da divindade. Tal é caso dos povos iorubás, a respeito de quem afirma Reginaldo Prandi:

Os iorubás, como povo da floresta, pouco se interessaram pelos astros, que ocuparam posição importante nos sistemas religiosos de povos que viviam em lugares abertos e altos. Para os iorubas, as florestas e os rios eram mais importantes que a lua ou as estrelas. [...] **Emblematicamente, o Orum, a morada dos orixás e dos espíritos, não fica no firmamento, mas sob a superfície da terra.** (PRANDI, 2005, p. 110. Grifos nossos).

Também Durand, destaca a importância da floresta e do elemento vegetal para este Regime. Na sua perspectiva,

⁷ Casa Iemanjá Assobá - Descrição orixá Oxum.

A floresta é centro de intimidade, como o pode ser a casa, a gruta ou a catedral. A paisagem silvestre, fechada é constitutiva do lugar sagrado. Todo lugar sagrado começa pelo bosque sagrado. O lugar sagrado é uma cosmicização maior do que o microcosmo da morada, do arquétipo da intimidade feminóide (2001, p.246).

Esta afirmação nos faz refletir sobre a pertinência da explicação ambiental apresentada acima pelo sociólogo das religiões. Parece-nos que no caso dos iorubás vemos em ação a atração terrena deste Regime que demanda a existência de um lugar sagrado, um templo não inteiramente construído por mãos humanas, cuja própria existência constitui um reconhecimento da sacralidade do mundo físico. Não por acaso, Gilbert Durand, descrevendo a “mobília” deste lugar sagrado assim se expressa:

E os móveis desse lugar santo primitivo além de uma nascente ou de uma extensão de água, são a árvore sagrada e o poste de madeira ou o seu equivalente (...) cuja verticalidade vem dar fecundidade, pelo seu aspecto masculino, às virtudes propriamente paradisíacas. (2001, p. 246)

Não nos é difícil reconhecer nesta descrição do lugar sagrado a disposição ideal de um terreiro de candomblé com seu pé de iroko, sua proximidade da água (quando possível) e o seu “mastro litúrgico”, através do qual se demarca o “ariaxé”, ponto central onde estão plantados (leia-se enterrados) os “fundamentos”, o axé, da casa. A própria descrição acima nos traz imagens de interiorização e penetração, sobredeterminadas pela denominação “ilê” (casa) dada pelos adeptos aos seus templos.

Nesta perspectiva simbólica, a própria morte é ressignificada, com o mundo dos mortos sendo considerado como um lugar de regeneração. Neste Regime, a morte vai ser muitas vezes, associada ao sono que precede um novo despertar. É novamente Prandi, quem discorrendo sobre as crenças dos iorubás, nos fornece uma ilustração desta perspectiva espiritual. Diz ele:

Para os iorubás tudo acontece em três planos: o Aiê, que é este nosso mundo, o do tempo presente; o Orum, que é o outro mundo, a morada dos deuses orixás e dos antepassados, o mundo mítico do passado remoto; e **o mundo intermediário dos que estão aguardando para renascer. Este mundo dos que vão nascer** está próximo do mundo aqui-e- agora, o Aiê, e **representa o futuro imediato, atado ao presente pelo fato de que aquele que vai nascer de novo continua vivo na memória** de seus descendentes, participando de suas vidas e sendo por eles alimentados, **até o dia de seu renascimento como um novo membro de sua própria família.** (PRANDI, 2005, p. 70. Grifos nossos).

Por fim, o ventre – da terra e da mulher – nos transporta para a dinâmica da relação conteúdo/continente, que leva a nossa atenção para as comidas e bebidas sagradas. Embora na maioria das tradições religiosas encontremos o compartilhamento da comida e da bebida encontramos nas tradições religiosas afro-brasileiras uma hipervalorização destes aspectos rituais, sublinhado pela importância assumida pelas ervas na sua ritualística, particularmente na iniciação e na composição das oferendas. Com efeito, para Durand, o símbolo da bebida sagrada está carregado de significações múltiplas, uma vez

que está ligado tanto às simbologias da intimidade e da deglutição quanto aos esquemas cíclicos da renovação e ao simbolismo da arvore. A beberagem integra-se, portanto, na mitologia dramática e cíclica do vegetal. É assim, por intermédio das bebidas sagradas e do elemento vegetal que a imaginação nos leva das estruturas míticas para aquelas sintéticas. Na verdade, podemos pensar que a imaginação religiosa tem a tendência a não se deter na inversão pura e simples da contemplação mística. Mais do que eufemizar o tempo e a morte, interessa-lhe, sobretudo, assegurar-se da vitória, seja através da conquista pela transcendência, seja através da afirmação otimista do eterno retorno. Vejamos como exemplo esta reflexão de Reginaldo Prandi sobre a religião tradicional africana, cuja herança se perpetua no *candomblé*:

Os mortos, por exemplo, enquanto são **lembrados** pelos parentes **vivos**, fazem parte desse **passado** recente que se **confunde** com o **presente** e, assim, **participam** da experiência **presente** dos **vivos** enquanto estiverem **vivos** na **lembrança** dos **vivos**. **Continuam** a fazer parte da família, sendo por ela louvados e **alimentados**, até que um dia possam **retornar reencarnados**. Com a **reencarnação** tudo se **repete**, o **ciclo se recompõe**. Assim como se **repetem** as **estações do ano**, as **fases da lua**, os **ciclos reprodutivos**, o desenrolar **das sementeiras às colheitas**, a vida do homem se **repete** na **reencarnação**: **cíclica** é a natureza, **cíclica** é a vida do homem, **cíclico** é o **tempo**. (PRANDI, 2005, p. 73. Grifos nossos).

Vemos aqui a coexistência das duas atitudes características do Regime Noturno: de um lado a negação pura e simples da destruição causada pela morte – uma vez que o morto permanece vivo na sua família – e, por fim, a afirmação do seu retorno, tão certo quanto o da lua e da vegetação – os dois grandes suportes simbólicos da imaginação cíclica. É deste modo, que, gradativamente, a atitude religiosa deriva da repetição imutável para a afirmação triunfante da vida no próprio seio do tempo. No caso dos povos iorubás, este retorno é saudado até mesmo nos nomes dados a uma nova criança referindo-se **“àquele de quem ela se acredita ser simplesmente o retorno, como Babatundê, que quer dizer o pai está de volta; Iyabó, a mãe retorna; Babatunji, o pai acordou de novo”** (Prandi, 2005, p. 80). A lua constitui o grande símbolo deste retorno. O simbolismo lunar,

aparece em suas múltiplas epifanias como estreitamente ligado à obsessão do tempo e da morte. Mas a lua não é só o primeiro morto, como também o primeiro morto que ressuscita. A lua e assim, simultaneamente medida do tempo e promessa explícita do eterno retorno (Durand, 2001, p. 294).

Mas, embora escamoteado o temor da morte e da mutilação ainda se faz presente. A imortalidade simbolizada pela lua não é **“um estado de perfeição continua petrificado numa definição imutável, mas sim uma vida em contínuo movimento em que é tão essencial declinar e morrer como ser no tempo”** (Durand, 2001, p. 295). Assim, a atitude religiosa sintética traz consigo uma disposição de espírito capaz de aceitar que a única permanência da vida reside na constância da própria mudança. Para Mircea Eliade, esta ambivalência acentua a vinculação da metafísica lunar ao tema da mudança marcado pela oposição luz-obscuridade ou pela polarização virtual-latente. A ideia dominante

nesse tema é, **“a do ritmo, realizado pela sucessão dos contrários, do ‘devir’ pela sucessão de estados polares (ser, não ser; formas-estados latentes; vida-morte)”** (1990, p. 226). A intuição do ritmo cíclico tem, ainda, outro suporte simbólico; o ciclo natural da frutificação e da vegetação sazonal. O simbolismo vegetal contamina toda meditação sobre a duração e o envelhecimento. Nada é mais fácil de personificar do que as estações **“e qualquer personificação das estações está sempre cheia de uma significação dramática”** (Durand, 2001, p. 296). É em torno do isomorfismo que une o ciclo lunar ao vegetal que vai se organizar aquilo que Durand denomina o “drama agro-lunar”, cujo argumento central é:

A morte e ressurreição de uma personagem mítica, na maior parte dos casos divina, ao mesmo tempo filho e amante da deusa lua. O *drama agro-lunar* serve de suporte arquetípico a uma dialética que já não é de separação, que também não é inversão dos valores, mas que por ordenação numa narrativa ou numa perspectiva imaginária, faz intervir situações nefastas e valores negativos para o progresso dos valores positivos. (2001, p. 299).

Em torno desse drama e da sua repetição ritual elabora-se toda uma teologia do sacrifício. Na perspectiva do Regime Noturno, o sacrifício, contrariamente ao das práticas ascéticas de purificação do Regime Diurno, tem como sentido fundamental o de ser um comércio, uma troca de elementos contrários concluída com a divindade. Este comércio, segundo Durand, põe em cena **“uma substituição pelo jogo das equivalências, que se faz repetição vicariante pela qual o sacrificador ou o sacrificado se torna senhor do tempo”** (2001, p. 310). Vejamos como ilustração, a fala deste entrevistado sobre o sentido do sacrifício animal dentro do candomblé:

Dentro do candomblé o **sangue**, eu já disse assim: o **sangue é vida**, mas é **uma vida** tirando **outra vida**, como se explica isso? Tudo é um caminho, é um caminho, são caminhos e isso são caminhos da natureza. A pessoa **nasce, cresce e morre** por algum sentido. Então assim são os rituais africanos. O Ejé, a simbologia do Ejé pra gente é **vida**, é através dessa **troca de vida** que tem força dentro do axé. Isso foi passado desde o início do mundo inclusive as imolações para o Deus, para o Pai. (...). O **sangue**, então seria um **veículo**, seria justamente o que **liga** uma coisa a outra. Eu não sei se é **intercâmbio** a palavra, mas seria uma coisa que **liga o material ao espiritual**. (Pai Cosme)⁸

É ainda utilizando a linguagem comercial que Durand continua qualificando a natureza da transação realizada mediante o sacrifício: pagamento de uma velha conta em dívida para com a divindade no sacrifício de expiação; fatura a quitar em troca de um favor já recebido no sacrifício de ação de graças, enfim, pagamento feito previamente no sacrifício pedido ou propiciatório. É mais uma vez nas reflexões dos adeptos do candomblé sobre os diferentes momentos em que a relação entre os homens e a divindade requer a mediação do sacrifício, que vamos encontrar uma exemplificação do modo como opera a imaginação religiosa noturna:

⁸ As falas transcritas são referentes a pesquisa realizada pela autora entre adeptos do candomblé no ano de 2010.

O **sacrifício** é pra **expição da comunidade**. (...). Então, isso tudo é pra **pedir** ao orixá misericórdia, pra **pedir** ao orixá que traga todas as **benesses dele para a gente**. Pra que isso não venha a acontecer dentro da nossa comunidade. **É tipo uma troca, a vida do animal pela vida da gente (...)** (Pai Antenor)

A fala acima expõe o cálculo que envolve o sacrifício e, também, o caráter de substituto da vítima sacrificada: “a vida do animal pela vida da gente” diz o entrevistado. Embora o sacrifício conte com a atuação de dois grandes intermediários: o oficiante e a vítima, cabe à esta última o papel supremo de intermediação, o que implica na passagem de um mundo a outro. Uma operação que só se realiza plenamente através da morte. Na análise de Gilbert Durand, a função última do sacrifício é, conquistar para o homem, por meio da troca ritual com a divindade, o poder sacramental de dominar o tempo. Pelo sacrifício o homem adquire “direitos” sobre o destino e se torna dono de uma força que obrigará o destino e, em consequência modificará a ordem do universo segundo a vontade humana. Através desse desejo de submeter o devir, os rituais de sacrifício **“ligam-se ao sonho alquímico do domínio. A dupla negação integra-se num ritual e numa narrativa e o negativo torna-se, por sua própria força suporte concreto do positivo”** (2001, p. 313). E podemos ver, mais uma vez, como a imaginação religiosa vai construir estratégias que lhe permitem afirmar a certeza da vitória no fluir do tempo. Um último exemplo desta atitude religiosa pode ser encontrado no mito neo-pagão da Roda do Ano, no qual o drama agro-lunar atua como fio narrativo e elo de ligação entre o destino do homem e do Cosmos e as estações representam as faces iluminadas e tenebrosas desse eterno devir:

Em Yule, a escuridão **reina** como se estivéssemos no **caldeirão** da Deusa. Assim, o **Rei das Sombras transforma-se** na Criança da Promessa, o Filho do Sol, que deverá **renascer** para **restaurar** a natureza.

Em **Imbolc**, a **luz cresce**, o Deus nascido em Yule se manifesta com todo o seu vigor, e a Criança da Promessa **cresce** com vitalidade e é festejada, pois os dias tornam-se visivelmente mais longos e **renova-se a esperança**.

Em **Ostara**, **luz e sombras são equilibradas**. A luz da vida se eleva e o Deus quebra as correntes do Inverno. A Deusa é a Virgem e o Deus **renascido** é jovem e vigoroso. O amor sagrado da Deusa e do Deus é a **promessa do crescimento** e da **fertilidade**.

Em **Beltane**, a Deusa se transforma em um lindo Cervo Branco e o jovem Deus é o Caçador Alado. Ao ser perseguido pela floresta, o Cervo Branco se transforma em uma linda mulher, e assim **eles se unem e a sua paixão sustenta o mundo**.

Chega então **Litha**. A Deusa é a Rainha do Verão e o Deus um homem de extrema força e virilidade. O Sol **começa a minguar** e o Deus começa a seguir rumo ao País de Verão. A Deusa é pura satisfação e demonstra isso através das folhas verdes e das lindas flores de Verão.

Em **Lammas**, a Deusa está grávida e o Deus **novamente morre** pela Deusa. A Deusa precisa de sua energia para que a vida possa crescer e prosseguir. O Deus se **sacrifica** para que a humanidade seja nutrida, **mas** através do grão, Ele **renasce**. No ápice de sua abundância, Ele **retorna** através Dela.

Em **Mabon**, as luzes e as trevas se equilibram novamente. Porém, o Sol começa a min-
guar mais rapidamente. O Deus torna-se então o Ancião, o **Senhor das Sombras**.

Chega novamente **Samhain** e então o **ciclo recomeça**, e assim tudo **retorna** à Deusa.

Assim sempre foi e assim sempre será!

O mito narrado acima é bem ilustrativo do pensamento religioso sintético. Ve-
mos nele a presença do drama agro-lunar com suas fases marcada de *adágio* e *allegro*
com numa composição musical, sempre sucedendo umas as outras. Com efeito, a imagi-
nação sintética é profundamente otimista e a morte, a tragédia e o inverno são sempre
vistas como passageiras precedendo, necessariamente ao renascimento e a alegria da pri-
mavera. O mito traz ainda outros temas caros à imaginação sintética como o sacrifício e a
coincidentia oppositorum, representada através do *hierogamos* da deusa e seu filho-amante.

E com o simbolismo sexual entramos numa outra dimensão. O terceiro elemento
(o fruto, o produto, o filho) representa a assunção a um novo estágio, a criação de algo novo,
que não existia antes. E assim, a imaginação se afasta do velho esquema cíclico para a afir-
mação do progresso e da redenção. Esta é a diferença profunda entre o mito da Roda do Ano
(tal como aqueles da morte e renascimento de Osiris ou Tammuz) e a paixão do Cristo. En-
quanto os mitos do eterno retorno contentam-se em proclamar a verdade do renascimento
e em afirmar, no seio do inverno, a certeza da primavera, os mitos do progresso nos falam da
ascensão a este novo estágio no qual a morte é vencida de uma vez por todas, por intermê-
dio do sacrifício definitivo (do filho do Pai). Somos levados assim dos mitos cíclicos da vege-
tação até a verticalidade da árvore do mundo (que é já uma forma de ascensão) e desta à
árvore como representação do homem erguendo-se em direção ao céu.

Este ensaio dedicou-se a explorar as possibilidades de leituras que a Teoria do Ima-
ginário apresenta para o estudo do fenômeno religioso e da sua diversidade. Trata-se não de
uma análise completa e fechada em si mesma e, sim, de uma proposta de análise passível de
inspirar a realização de pesquisas empíricas capazes de apreender o modo concreto como
cada tradição religiosa articula essas diferentes formas de estruturação do Imaginário.

Referências

CAMPBELL, Joseph. **As Máscaras de Deus: mitologia ocidental**; tradução Carmem Fischer, São Pau-
lo: Palas Athena, 2004.

DURAND, Gilbert. **As estruturas Antropológicas do Imaginário: uma introdução à arquetipologia
geral**; tradução: Helder Godinho, 2ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DURAND, Yves. **La Formulation Experimentale de L'Imaginaire: introduction à la modelisation
des univers mythique**. Paris, L'Espece Bleu, 1988.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. Lisboa: Edições Cosmo, 1990 p. 226.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

Documentos eletrônicos

Canção “o abraço do Noivo” Disponível em <http://letras.mus.br/cassiane/351867/>. Acesso em 26/06/2013

PIERRAKOS, Eva “O eu superior, o eu inferior e a máscara” Disponível em <http://www.universodeluz.net/modules.php>. Acesso em 26/06/2013

FIRMINO, Solange. “Mito em Contexto”. Disponível em <http://www.blocosonline.com.br/literatura/prosa/colunistas>. Acesso em 26/06/2013

CUNHA, Magali Nascimento “O que se esconde atrás do caso Marco Feliciano da Comissão de Direitos Humanos” Disponível em <http://leonardoboff.wordpress.com/2013/05/09/>. Acesso em 28/06/2013

AZEVEDO, **Pastor Israel Belo**. “Mateus 5.8: Convite à Pureza” In Prazer da Palavra Disponível em <http://www.prazerdapalavra.com.br/component/content/article/1072>. Acesso em 26/06/2013

CASA IEMANJÁASSOBÁ: Descrição orixá Oxum. Disponível em <http://www.casaiemanjaiassoba.com.br/oxum.html>. Acesso em 29/06/2013

O ATUAL CONTEXTO DE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA: BRASILEIRO ACEITA A DIVERSIDADE OU TORNOU-SE PRECONCEITUOSO CONTRA OS NÃO-CRISTÃOS?

Ana Paula Rodrigues Cavalcanti*

Resumo: *Apresentarei minha tese de doutorado em andamento na UFPB, em Psicologia Social. Objetivo analisar se, e em que grau, a condição de “cristão explícito” tornou-se pré-requisito para um brasileiro ser considerado um “bom cidadão”, e qual a relação disto com o aumento do preconceito religioso, especificamente contra a religiosidade afro-brasileira, verificando através de entrevistas semiestruturadas a interação entre católicos, neopentecostais e afro-brasileiros. O aumento das crenças igualitárias, dos direitos dos grupos minoritários ou vulneráveis, no Brasil, está contrabalançado pelo aumento das novas atitudes preconceituosas, substituindo barreiras sociais antigas, como o preconceito racial velado, na impossibilidade de expressá-las diante dos constrangimentos das leis atuais. As diferenças de crença, conjeturo, são percebidas como ameaça simbólica à existência ou à dignidade do grupo insurgente ou obstinado. Há poucas pesquisas sobre este problema. O enigma despertado é o da situação e perspectiva futura quanto à tolerância religiosa, respeito à cidadania e surgimento de entraves ao desenvolvimento socioeconômico nas áreas de maior preconceito, principalmente contra religiões afro-brasileiras. Presume-se aqui a necessidade de demonstrar o quilate adquirido pelo pertencimento religioso (especificamente o alto valor social adquirido pelo cristianismo), suas dimensões psicossociais e consequências na formação da identidade grupal, buscando uma antevisão da identidade nacional que se forma neste novo momento social, político e histórico marcado pelo crescimento econômico e maior destaque mundial do Brasil.*

Palavras-chave: *Intolerância religiosa. Preconceito religioso.*

Introdução

Este trabalho é uma tese de doutorado em andamento na UFPB, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social. Nosso objetivo é analisar se em que grau a condição de “cristão explícito” tornou-se pré-requisito para um brasileiro ser considerado um “bom cidadão”, e qual a relação disto com o aumento do preconceito religioso, especificamente contra a religiosidade afro-brasileira, analisando, através de entrevistas semiestruturadas, a interação entre católicos, neopentecostais e afro-brasileiros.

* Doutoranda pela UFPB.

1. O que é o preconceito religioso no Brasil

No Brasil, ao se definir preconceito incluía-se também, por razões históricas, a acepção de racismo - que embora faleça de sustentação biológica, corrobora-se por sua participação na arte de formação da identidade social dos indivíduos. A questão racial e a construção da realidade e identidade brasileiras seriam intrínsecas (HOFBAUER 2010: LIMA, 2008).

Na atualidade, curiosamente, reaparece, vigoroso, o preconceito religioso – ou intolerância religiosa, seu sinônimo nas pesquisas em Direitos Humanos, apesar das leis proibindo e penalizando o preconceito de raça, e promovendo a cidadania e o cumprimento da Declaração Universal dos Direitos do Homem.

Este tipo do preconceito como sinalizador de diferenças e qualidades intra e extra-grupo social acontece não apenas contra religiões de matriz africana, mas entre formas diversas de cristianismo e entre cristãos e muçumanos, por exemplo. As diferenças de crença são percebidas como ameaça simbólica à existência ou à dignidade do grupo insurgente ou obstinado. Observa-se que o aumento das crenças igualitárias, dos direitos dos grupos minoritários ou vulneráveis, está contrabalançado pelo aumento das novas atitudes preconceituosas, em substituição a barreiras sociais de outro tipo, na impossibilidade de expressá-las da forma antiga, como era o preconceito racial velado. Em nosso país, o mito da coexistência harmoniosa e pacífica entre as raças já foi defendido (a cordialidade devida ao convívio e conúbio entre as três raças) (FREYRE, 1998; HOLANDA, 2005), reanalisado e refutado (uma luta de classes disfarçada sob o mito da cordialidade) (FERNANDES, 1966) e atualmente é considerado um componente da identidade nacional difícil de seccionar para análise sem comprometer a integralidade do próprio objeto de estudo (desta pesquisa): A composição e formação da identidade social brasileira.

1.1 Preconceito religioso na vida política atual brasileira

Em acréscimo, justificando o presente trabalho, constatou-se na sociedade dois fatos consistentes que amparam a presente hipótese do preconceito religioso servindo de esteio na formação de uma nova identidade nacional, oposta àquela historicamente verificada (de um catolicismo popular, com forte sincretismo, articulação da família extensa e reconhecimento dos filhos mestiços, de convívio consentido e aversão a choques abertos entre etnias e culturas): Os problemas enfrentados pelos candidatos, nas eleições de 2010, para presidente da República e governador do estado na Paraíba. Acusações de desapeço ao cristianismo ou de valorização de religiões de matriz africana foram consideradas desabonadoras da conduta ou da capacidade dos pretendentes àqueles cargos, o que constrangeu os “acusados” a dar explicações em seus programas eleitorais sobre suas posturas religiosas.

Tais inculpações partiram principalmente de grupos cristãos neopentecostais ou “renovados”, cuja identidade social é formada através de uma forte avaliação negativa de exogrupos (*outsiders*), onde os males sociais adviriam de divindades não-cristãs – em ex-

tremo desfavor das religiões afro-brasileiras. Esta conduta é percebida em relação a diversos grupos minoritários ao redor do mundo.

2. O crescimento da intolerância religiosa em nosso país

Qual a causa do incômodo tão forte dessas raízes africanas na identidade brasileira? Qual a grande diferença entre ser cristão e ser religioso afro-brasileiro? A relevância teórica desta negação estaria suficientemente explicada nos trabalhos já feitos sobre a ideologia do branqueamento almejado pela sociedade e pelo medo das “divisões perigosas” provocado pelas políticas afirmativas raciais no Brasil contemporâneo?(COSTA, 2010).

O enigma despertado é o da situação e perspectiva futura quanto à tolerância religiosa, respeito à cidadania e surgimento de entraves ao desenvolvimento socioeconômico nas áreas de maior preconceito, principalmente contra religiões afro-brasileiras. Postula-se aqui que, sendo a formação identitária nacional historicamente concentrada na miscigenação, e não no apartamento social, este foco engendrou um código de convivência flexível, porém cruel, onde os contatos sociais e os relacionamentos afetivos inter-étnicos valem mais na inserção social que a cor da pele (DANTAS, 2008; DAMATTA, 1997; RIBEIRO, 1995; FERNANDES, 1966).

Paradoxalmente, vivenciamos um quadro social de crescente nível de intolerância religiosa. Então, mudanças no paradigma religioso vigente permitem modificações na luta pela normatização moral e social (SANTOS, 2010; BRASIL, 2007).

A miscigenação entre as raças e a construção da nossa identidade deu-se sob o escudo do catolicismo popular (sincretico, complacente, inclusivo), contrário a várias regras do Vaticano. O cristianismo oficial, da Santa Sé, em nome da “unidade cristã”, é um monoteísmo intolerante, conversor, vigilante, guerreiro, construtor de distinções simbólicas e sociais, em nome da integridade e uniformidade da fé católica, exorcizador dos “demônios da fé anterior”. Esta singularidade da nossa história – hipotetiza-se aqui - permitiu o conúbio, comércio e convívio entre religiões e etnias distintas ao longo dos séculos, responsabilizando-se em grande parte pela “cordialidade racial brasileira”, o que não se verificou no hemisfério norte, onde políticas de segregação e apartamento sobrevieram mesmo após a abolição da escravatura (FREYRE, 1998; HOLANDA, 2005). De fato, nas cidades brasileiras onde a Igreja Católica buscou impor as orientações do Vaticano, os seguidores do candomblé, da umbanda e do kardecismo foram aviltados e perseguidos.

As atuais perseguições por motivos religiosos dão-se outra vez contra os mesmos grupos. Os afro-religiosos, de pele mais escura e menor nível educacional - postula-se neste anteprojeto - são percebidos como uma ameaça simbólica maior à identidade brasileira por suas crenças não-cristãs. Os espíritas kardecistas, cristãos não reconhecidos pelo Vaticano, de pele mais clara e nível educacional muito alto são estigmatizados com menor ousadia.

3. O Brasil busca uma instância moralizadora e social para a sociedade?

Demonstra-se assim a luta pelo campo normatizador moral e social, onde guerreiam grupos que excluem os dessemelhantes e por este método erigem sua própria identidade. Tal demonstração contribuiria para esboçar as circunstâncias em que se encontra o “capital social brasileiro” (normas sociais tais como ética, regras informais de convívio, convenções, nível de tolerância religiosa, acrescido das redes, dos grupos de pessoas com atributos em comum, mais o grau de confiança nas instituições). Estudos defendem que um capital social forte aponta para um desenvolvimento econômico sólido e para uma comunicação entre os indivíduos e grupos sociais culturalmente diferentes onde se protege a dignidade humana.

Diante dos pormenores da sociedade brasileira, tal hipótese ainda carece de suportes empíricos tanto a seu favor, como em contradição, para alertar sobre agravos à sua causa.

Conclusão

Falar de preconceito religioso (encravado no preconceito cultural, racial) soa como profanação à identidade nacional. Parte-se, na presente pesquisa, do pressuposto de que a paz social e o mito da cordialidade embasaram o desejo pela democracia racial, e foram anseios nacionais, construindo o sistema do pensamento social brasileiro onde a intensa miscigenação foi um fato das normas de relações sociais (SOUSA, 2010; LIMA, 2008; MUNANGA, 2004).

A tolerância religiosa – antônimo de preconceito religioso – é correlata à noção de identidade coletiva ou individual, pois o julgamento de um indivíduo ou de um grupo deles é usualmente feito tomando como base sua identidade. Isto posto, sociedades tolerantes estariam mais propensas à manifestação de criatividade, confiança mútua e cooperação (ROSSI, 2009).

Estudos sobre processos de discriminação e preconceito são reconhecidos como importantes e valiosos para promoção do bem-estar social. Apesar dos levantamentos mundiais verificarem que a diminuição do preconceito religioso aumenta o desenvolvimento social e econômico, devido à dilatação da confiança nas instituições públicas e normativas sociais, em nosso país observa-se o processo oposto: o crescimento econômico e as melhoras nos indicadores sociais vêm acompanhados da deterioração nas relações intergrupais religiosas. Como se deve julgar nosso capital social, isto posto?

Se tal fato se deve a características dos grupos que pretendem se favorecer com a estigmatização de outros – obtenção de maior contingente de fiéis, banimento da ameaça percebida ou promoção de melhor status social para os membros intragrupo, é matéria para pesquisa social. É reconhecido que a parte mais importante de uma identidade etnocultural é sua religião fundamentadora (CAMINO, 2004; GOUVEIA, 2006; PEREIRA & COSTA-LOPES, 2012; VALA & COSTA-LOPES, 2010).

Pode-se alegar em acréscimo que o desenvolvimento econômico brasileiro ocorreu herdando o processo de “ninguenização” (falta de identidade própria) das camadas sociais mais baixas, colocando à disposição um contingente populacional moldável a processos de identificação grupal variados (RIBEIRO,1995), dentre os quais estão as redes sociais religiosas baseadas num modelo anterior, arcaico, defendendo a intolerância como garantia de estabilidade e ordem. Estudos existem afirmando que as crenças monoteístas (como o cristianismo) exigem como prova de fé autêntica que seus fiéis sejam intolerantes, porque só elas detêm a verdade – o que as torna também incompatíveis entre si. Isto contribuiria para piorar a qualidade das relações intergrupais, o que está dentre os objetivos de investigação desta pesquisa em curso.

Esta pesquisa presume a necessidade de demonstrar o quilate adquirido por esta nova modalidade de influência social no Brasil: o pertencimento religioso (especificamente o alto valor social adquirido pelo cristianismo), suas dimensões psicossociais e consequências na formação da identidade grupal, buscando uma antevisão da identidade nacional que se forma neste novo momento social, político e histórico marcado pelo crescimento econômico e maior destaque mundial do Brasil.

Referências

- ANDREWS, G. R. Negros e Brancos em São Paulo (1888-1988). Bauru: EDUSC, 1998.
- BRASIL. Secretaria dos Direitos Humanos. Promoção dos Direitos Humanos. Diversidade Religiosa. Retirado em 29.10.2011 do World Wide Web em < <http://www.direitoshumanos.gov.br/promocaodh/diversidadedereligiosa>>, 2007
- CAMINO, L. SILVA, P. DA & MACHADO, A. Estudos sobre as novas formas de preconceito e racismo e percepção de discriminação racial. Em Lima, M.E.O. & PEREIRA, M.E. (org.). Estereótipos, preconceitos e discriminação: perspectivas teóricas e metodológicas. Salvador: EDUFBA, 2004.
- DAMATTA, R. Notas sobre o racismo à brasileira. Em Souza, J. (org.). Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil-Estados Unidos. Brasília: Ministério da Justiça. Secretaria Nacional dos Direitos Humanos, 1997.
- DANTAS, C.V. O Brasil café com leite. Debates intelectuais sobre mestiçagem e preconceito de cor na primeira república. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em História. Niterói:UFF, 2008.
- FERNANDES, F. O negro no Mundo dos Brancos. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966.
- FREYRE, G. Casa-Grande & Senzala: A Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal. Rio de Janeiro: Record, 1998 [1933].
- GOUVEIA, V.V., SOUZA FILHO, M.L. DE, ARAÚJO, A.G. T. DE, GUERRA, V. M. & SOUSA, D.F. M. de. Correlatos valorativos das motivações para responder sem preconceito. Psicologia: Reflexão e crítica. 19:3, 2006.
- HASENBALG, C.A. Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1979.

HOFBAUER, A. Raça, cultura e identidade e o “racismo à brasileira”. In: BARBOSA, L.M. DE A.; SILVA, P. B. G. E; SILVÉRIO, V. R. (orgs). De Preto a Afro-Descendente. Trajetos de Pesquisa sobre Relações Étnico-Raciais no Brasil. São Carlos: EDUFScar, 2010.

HOLANDA, S.B. de . Raízes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2005 [1936].

LIMA, M.B. Identidade étnico/racial no Brasil: uma reflexão teórico-metodológica. Revista Fórum Identidades. 2:3(33-46), 2008.

MUNANGA, K. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional Versus Identidade Negra. Belo Horizonte: Autentica, 2004.

PEREIRA, C. VALA, J. & LEYENS, J.P. From infra-humanization to discrimination: The mediation of symbolic threat needs egalitarian norms. Journal of Experimental Social Psychology. 45(336-344), 2009.

RIBEIRO, D. O Povo Brasileiro: a Formação e o Sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROSSI, M. Three Essays on Social Capital. Tese de doutorado. Departamento de teoria e historia econômica. Espanha: Universidad de Granada, 2009.

SOUSA, J. M. de. A Identidade Nacional Brasileira em Discursos Jurídicos: entre Memória, Narrativa Histórica e Constituição. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Direito. Brasília: UNB, 2010.

VALA, J. & COSTA-LOPES, R. Youth attitudes toward difference and diversity: a cross-national analysis. Análise Social. 195, 2010

ENSINO RELIGIOSO E FORMAÇÃO DE PROFESSORES: CONTRIBUIÇÕES EPISTEMOLÓGICAS E PEDAGÓGICAS

*Marinilson Barbosa da Silva**

*Thalisson Pinto Trindade De Lacerda***

Resumo: *A pesquisa em andamento em parceria com o grupo de Estudos FIDELID (Formação, Identidade, Desenvolvimento e Liderança de Professores de Ensino Religioso), desenvolvida na Universidade Federal Da Paraíba – UFPB apresenta reflexões sobre os desafios do ser professor de ensino religioso e tem como objetivo compreender as experiências mais significativas na trajetória profissional dos professores de Ensino Religioso da rede pública no contexto de João Pessoa/PB. Todavia, pretendemos apresentar os resultados Parciais obtidos em 2012 e que a mesma continua em 2013, e apresentar pelo contraponto das Ciências das Religiões contribuições no sentido de promover o diálogo saindo de um modelo catequético para à diversidade religiosa, com referenciais teóricos, metodológicos e autonomia, neutralizando todos os métodos que induzem o preconceito religioso e fortalecendo o profissionalismo na formação continuada dos docentes e possibilitando uma melhor compreensão no que diz respeito aos mecanismos a serem utilizados e para neutralizar o preconceito e conduzir as mudanças necessárias na prática atual do Ensino Religioso. Nesse sentido, trabalharemos o conceito de Identidade proposto por Melluci (2004) e Ricoeur (1991), utilizando-se do método fenomenológico proposto por Giorgi (1985) e Comiotto (1992).*

Palavras-chave: *Ensino Religioso, Identidade Docente, Formação Continuada, Fenomenologia.*

Introdução

A formação de professores de Ensino Religioso no contexto de João Pessoa PB, tem sido desafiador nos dias atuais, na qual a problemática levantada torna-se cenário importante na discussão sobre o que realmente significa ser professor de Ensino Religioso, tais questionamentos, tornaram-se importantes para compreender a relação entre teoria e prática pedagógica, ou seja, as próprias experiências do professor de ensino religi-

*É professor adjunto do Departamento de Habilitações Pedagógicas (DHP) – Centro de Educação (CE/UFPB) como também professor e pesquisador do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) da mesma universidade. E-mail: marinilson_rs@ig.com.br.

** Graduando do Curso de Licenciatura em Ciências Das Religiões, Centro de Educação – CE da Universidade Federal Da Paraíba - UFPB, E-mail: thalisson_pinto@hotmail.com.

oso à frente dessa realidade sociocultural, e o novo espaço para uma discussão desse componente curricular no âmbito escolar.

Assim sendo, buscamos as experiências mais significativas na trajetória profissional dos professores de Ensino Religioso, evidenciando como aconteceu a escolha profissional e a construção desse processo de ser professor. Nesse sentido, buscamos nesse trabalho construir novos paradigmas relevantes, ou seja, ir ao próprio ambiente escolar e extrair a partir da experiência os aspectos desafiadores na docência. Com uma visão holística e alteritária, essa pesquisa, contribui nos trabalhos que o professor vem desenvolvendo na sala de aula, ou seja, promovendo uma abertura para os profissionais chegarem a uma reflexão do que é ser professor de Ensino Religioso, e assim contribuir com novas ações participativas e nas próprias relações que são estabelecidas na própria formação pedagógica do professor/aluno.

Tal abertura é especialmente importante quando trazemos questionamentos dentro do grupo de pesquisa FIDELID (Formação, Identidade, Desenvolvimento e Liderança de Professores de Ensino Religioso), que tem como temática, Investigar, historicamente e sistematicamente, a complexidade do ensino religioso a partir de um entendimento multidimensional, mas, sobretudo, procurando focalizar e aprofundar as dimensões “Religião e Educação”. O Grupo de Pesquisa atualmente vem aprofundando essa pesquisa com debates, realizados com professores de Ensino Religioso e estudantes do Curso de Ciências Das Religiões na UFPB¹ apresentando workshops, seminários e reuniões abertas, com o objetivo de pontuar os aspectos relevantes, os relatos de professores e experiências na docência e desafios no contexto escolar na realização de programas que resgate a essência do profissional, e construir elementos para o processo de avaliação curricular da disciplina nas escolas públicas de João Pessoa-PB.

1 Abordagens Legais Do Ensino Religioso

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional prevê, no capítulo do artigo 33, a garantia do respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil. Como a abordagem do Ensino Religioso não pode mais estar ligada a uma ou a poucas confissões religiosas, o ponto principal passa a estar nas inter-relações estabelecidas na sala de aula entre professores e alunos. Por isso, o princípio da inter-religiosidade passa a ser importante.

Na sala de aula há uma grande diversidade, não só religiosa, mas também étnica, cultural, social e de gênero. Essa diversidade se estende ao campo das opiniões e formas de pensamento. Diferentes elementos influenciam no convívio entre pessoas. Há convergências e divergências. É o semelhante e o diferente interferindo nas relações. Ter espaço garantido para a particularidade dentro da diversidade, desenvolver um processo de “escuta” e “olhar” para o outro, para o diferente e acolhê-lo, não é uma tarefa simples e fácil para o professor de Ensino Religioso. Nesse sentido, as atividades de reflexão sobre a di-

¹ Instituição Financiadora do Projeto, aprovado pelo Programas das Licenciaturas. PROLICEN. Realizado no ano de 2012.

versidade, são colocadas como prática na promoção do diálogo e do respeito à opção religiosa, assim sendo; se as pessoas não têm um bom conhecimento das características de sua própria religião ou confissão religiosa, como então, poderão dialogar com o diferente?

(...) O que percebemos é que há uma luta de poder entre as diversas denominações religiosas e não acontece o conhecimento do diferente. Acreditamos que a escola pode e deve iniciar este trabalho de integração, conhecimento e aceitação do outro. É de fundamental importância que estes assuntos sejam tratados com propriedade e conhecimento. Não se trata de acrescentar meramente alguns conteúdos sobre diversidade cultural religiosa no currículo escolar ou formador de docentes, ou seja, incluir algumas perspectivas visando suprimir e ou minimizar certos estereótipos em função de algumas situações delicadas a integrar o cotidiano educativo. (SCARPTTO, apud OLIVEIRA, 2007, p.32).

Além disso, a questão do convívio entre as diferenças, especialmente na dimensão religiosa, é mais complexa na prática do que nas formulações teóricas de lideranças religiosas sobre ecumenismo ou macro-ecumenismo. Estão em jogo diferentes tradições religiosas e uma possível concessão de espaço de uma tradição à outra. O receio, mesmo que inconsciente às vezes, é o medo da perda da própria identidade em benefício dos preceitos alheios. Esse talvez possa ser o grande desafio para o professor de Ensino Religioso. É, justamente, no diálogo entre as diferenças que estão à culminância da participação e um grande desafio para a disciplina de Ensino Religioso.

A lei prevê, no mínimo, a participação igualitária para todas as pessoas que frequentam a aula de Ensino Religioso, a começar pelo respeito à particularidade/identidade religiosa de cada pessoa. Da lei emanam, portanto, também os fundamentos básicos da participação: fazer parte, ter parte e tomar parte de forma igualitária do conhecimento religioso na sala de aula da disciplina de Ensino Religioso. É, justamente, o direito à particularidade religiosa que coloca o Ensino Religioso na berlinda de seus defensores e opositores da sociedade em geral. Os argumentos a favor destacam o desenvolvimento integral, a pertinência da dimensão religiosa ao substrato cultural. Já os opositores questionam a capacidade docente de tratar a questão religiosa com isonomia que se requer. Esses questionamentos demonstram a complexidade da questão, tornando-se fonte propícia de pesquisas na área.

O Ministério de Educação e Cultura (MEC) lançou, para todas as áreas do conhecimento, os Parâmetros Curriculares Nacionais, ou seja, um referencial básico para o desenvolvimento de cada disciplina, com exceção do Ensino Religioso. Embora o Ensino Religioso faça parte das 10 áreas de conhecimento estabelecidas pelo MEC como importante para a formação básica da pessoa, não existe nenhuma orientação específica nesse sentido.

Como se trata de uma disciplina cuja identidade está sendo construída, evidentemente não há uma linha clara a ser proposta. Ao perceber, no entanto, que o MEC relutava, a partir da justificativa oficial de separação Igreja/Estado em organizar linhas mestras para o Ensino Religioso, o Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso organizou os “Parâmetros Curriculares Nacionais”. Cada escola, município ou sistema de ensino

possui a própria organização e uma orientação específica, mesmo que espontânea, sobre o Ensino Religioso. Por essas questões surgem novas maneiras de se pensar no novo Ensino Religioso e na formação pedagógica específica do educador

1.1 Dilemas e Desafios: O ser professor de Ensino Religioso.

O Ensino Religioso em João Pessoa PB, apresenta resultados significativos mediante a parceria com a Secretaria de educação e cultura, a formação continuada dos professores de Ensino religioso que atuam no setor municipal e público. Hoje a parceria tornou-se um elo importante de contatos com os professores da área, explorando e compreendendo seus dilemas e desafios contínuos. A formação continuada teve como objetivos centrais o favorecimento dos educadores sobre a compreensão da razão de ser professor de Ensino religioso no sistema de ensino público e no entendimento de que esse componente curricular tem um significado próprio e profundo e que tem algo de transcendente que é um fenômeno religioso e por isso é o objeto de estudo do Ensino Religioso. É também importante compreender o ER como área de conhecimento científico e a escola como espaço social promotor de experiências individuais e coletivas no âmbito pedagógico.

Outro contraponto é a presença do Curso de Licenciatura em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), que vem atualmente proporcionando ao contexto da Paraíba, uma construção holística e alteritária do Ensino Religioso plural, e laico, ou seja, tratando do fenômeno religioso com área de conhecimento e formando profissionais para atuar na Região. Segundo MIELE (2011, p. 9), “visa formar o professor para ministrar a disciplina de Ensino Religioso nas escolas, sobretudo públicas, na perspectiva da diversidade cultural religiosa”. A formação consiste, em desconstruir o modelo catequético, de doutrinação, e reconstruir um novo paradigma, e assim sendo, ampliando novos olhares frente às diferenças étnicas, religiosas e culturais da sociedade.

2 Aportes Teóricos da Fenomenologia: E Seus Conceitos: Etimológicos e Científicos.

O termo Fenomenologia constitui o estudo dos fenômenos. Dessa forma, propõe-se encarar o fenômeno “como uma estrutura, reunindo dialeticamente, na intencionalidade, o homem e o mundo, o sujeito e o objeto, mente e o corpo, existência e a significação”. Rezende (1990, p. 34). Se a Fenomenologia pode ser dita um “estudo das essências”, por outro lado ela concebe estas últimas como “essências existenciais” ocupando-se da “essência na existência” ou, mais simplesmente, das significações existenciais. Rezende (1990, p. 36) acrescenta que, no estudo do Ser Humano, a Fenomenologia atenta em não reduzir a dimensão do ser enquanto pessoa, a nenhum dos seus aspectos, embora importantes, como as dimensões corporal-espiritual, individual-social, teórico-prático, entre outras, mas em conservá-la em um todo maior. Tudo isso está em constante relacionamento existencial na construção do ser pessoal.

A Fenomenologia surge para se contrapor ao Positivismo Científico do século XIX, preso demais à visão objetiva de mundo. À crença na possibilidade de um conhecimento científico cada vez mais neutro, mais despojado de subjetividade, mais distante do homem, contrapõe-se para a retomada da “humanização da ciência”, estabelecendo uma nova relação entre o sujeito e o objeto, o homem e o mundo, considerados pólos inseparáveis. Para a Fenomenologia, a premissa central é a descrição da realidade, colocando como ponto de partida de reflexão o próprio homem, como pessoa humana, no esforço de encontrar o que realmente é dado na experiência e descrevendo “o que se passa” efetivamente do ponto de vista daquele que vive em determinada situação concreta. Neste sentido, a Fenomenologia é uma filosofia de vivência. Aranha, (1997, p. 304)

Portanto, a primeira oposição que a Fenomenologia faz ao Positivismo é que não há fatos isolados, objetos em si, independentes da consciência subjetiva do sujeito. A objetividade pretendida pelo Positivismo não existe, segundo Husserl, pois não percebemos o mundo como um dado bruto, desprovido de significados. O mundo que eu percebo é um mundo para mim. Daí a importância dada ao sentido, à rede de significações que envolvem os objetos percebidos: a consciência “vive” imediatamente como doadora de sentido. Aranha, (1997, p.170)

O esforço filosófico de Husserl se orienta para a discussão gerada pelo positivismo, ou seja, a crise da filosofia, a crise das ciências e a crise das ciências humanas. Tornava-se urgente repensar os fundamentos da ciência e mostrar que tanto a filosofia quanto as ciências humanas são viáveis. A proposta é o recomeço radical na ordem do saber. Aranha (1997, p. 170)

Kude (1999, p. 62), citando Husserl, diz que esta designa uma ciência, que pode ser definida como “a descrição dos dados da experiência imediata que busca mais compreender do que explicar o fenômeno” revelando assim um método e uma atitude de pensamento. Segundo Husserl (1965), a confusão advém da suposição de que deve haver absoluta uniformidade de método nas ciências e que esse método deva ser o das ciências empíricas ou naturais. O caráter próprio da Fenomenologia é ser uma análise da busca das essências ou significações.

Segundo Chauí (1995, p. 273), a maior contribuição da Fenomenologia consiste justamente em propor um método e uma postura científica na tentativa de resolver as multiplicidades de questões que se apresentam nas ciências humanas como também, no outro extremo, a absoluta uniformidade de método nas ciências. Esta introduziu a noção de essência ou significação como um conceito que permite diferenciar internamente uma realidade de outras, encontrando seu sentido, sua forma, suas propriedades e sua origem.

2.1 Metodologia utilizada na Pesquisa

Através dos estudos, tivemos a oportunidade de aprofundar, reflexões sobre a fenomenologia, tanto como principio epistemológico, quanto metodológico, pois a

fenomenologia busca a compreensão dos múltiplos mundos construídos de acordo com formas de percepção de mundo, 'vivência', afastando-nos da visão de uma realidade única e independente do homem. Dentro desse processo, realizamos uma reflexão interpretativa dos relatos e experiências de docência dos professores de Ensino Religioso buscando elementos e significados do ser professor. A unidade de significado foi numerada em ordem crescente e analisada no próprio texto, seguindo a linguagem do sujeito mantida sem qualquer alteração.

Assim sendo, foram analisadas dez entrevistas com professores de Ensino Religioso da rede de ensino municipal e estadual de João Pessoa/PB, coletadas e analisadas as características que direcionavam a um tema de discussão, ou seja, a pergunta inicial era a mesma para todos os participantes: O que significa ser Professor de Ensino Religioso? Mediante o que era exposto e narrado, outras questões eram colocadas tais como: desafios na prática pedagógica, curricular, didática etc. Seguindo esses eixos norteadores, chegaremos aos significados, ou seja, dos entrevistados cada um (1) trouxe contribuições de diferentes realidades docentes, ou seja, encontramos elementos em comum, mas o significado em si se constituiu com a própria maneira de atuação e 'vivência' de cada professor (as) nos setores educacionais.

Através dos resultados das entrevistas, chegamos ao resultado geral, colocado nas três categorias abaixo; a primeira trata-se do Ensino Religioso e a construção epistemológica da disciplina, focando vários elementos e implicações e desafios com o estudo do fenômeno religioso como componente curricular. Nessa categoria, temos implicações dos professores com relação a esse desafio, que é construir uma base empírica e sistematizada do Ensino Religioso como área de conhecimento para formação básica do indivíduo. A segunda categoria refere-se a implicações práticas do ensino religioso no cotidiano escolar, nessa categoria, encontramos significados explícitos aos dilemas do professor frente às dificuldades, a conexão da própria didática de profissionais que lecionam a disciplina e não tem formação para trabalhar os conteúdos na sala de aula. Na terceira temos como categoria, a construção de Identidade profissional do professor de Ensino Religioso, trata-se de narrativas relacionadas aos diferentes modelos de identidade dos professores, ou seja, nessa categoria observamos as implicações históricas de vida, a formação educativa do professor e a formação continuada em diferentes contextos socioculturais.

Podemos observar que, cada categoria possui as dimensões fenomenológicas que são os eixos temáticos, e as unidades de significados que foram coletadas no trabalho realizado no ano de 2012, sendo emergentes das transcrições conforme procedimentos de análise proposto por Giorgi (1985) e Comiotto (1985), sendo assim demonstradas.

Categoria/Essência 1: Perspectivas Epistemológicas em Construção.

Dimensões Fenomenológicas

Unidades de Significados (UNISIG)

Aspectos Epistemológicos – Foco no Objeto de Estudo em Construção

1,2,3,7,10

Aspectos Epistemológicos – Foco em Valores

5,13,23,24,25,40,56,61

Aspectos Epistemológicos – Foco Catequético

4,9,26,49

Aspectos Epistemológicos – Foco na Diversidade, Diferenças e Quebra de Preconceitos.

6,39,44,54,60

Aspectos Epistemológicos – Foco na Alteridade, Liberdade de Expressão, Múltiplas Funções, Cotidiano

8,15,16,20

Aspectos Epistemológicos e Implicações Pessoais

50,62,63

Categoria/ Essência 2: Implicações Práticas e Pedagógicas.

Dimensão Fenomenológica

Unidades de Significados (UNISIG)

Implicações Prático-Pedagógicas, Desafios e Dificuldades, Isenção, Dilemas, Implicações Frente à Pesquisa

11,12,18,21,22,27,28,30,33,35,37,38,41,42,43,

46,47,48,51,57,58,59,64,65,66,68

Categoria/ Essência 3: Formação e Construção de Identidade.

Dimensões Fenomenológicas

Unidades de Significados (UNISIG)

Identidade Profissional Docente

14,19,34,55

Identidade Pessoal

17,45,52

Formação Inicial e Continuada e Sua Importância, A importância do ER como Componente Curricular.

29,31,32,36,53,67

Verificamos a partir desse estudo, novos desafios e perspectivas desses profissionais através das experiências construídas na sala de aula e visão de um novo modelo de sociedade plural desenvolvido com os trabalhos da disciplina de Ensino Religioso. Das 10 entrevistas tivemos varias interpretações de cada realidade, mas ao passo que fomos separando cada frase ou parágrafo, percebemos diferentes ações elucidativas, próprias de cada humano, construído pela ação do individuo que se torna professor de Ensino religioso e percebe que existe uma diversidade religiosa a ser trabalhada pelo âmbito pedagógico e didático, sem proselitismo.

Assim sendo compreendemos que o universo pedagógico dos professores de ensino religioso a partir do seu próprio “olhar”, implica pensar de que forma as redes de significações foram se constituindo na vida desses professores enquanto docente, pessoa e cidadão. É na interação com o outro que o sujeito se constitui, e também é na interação

com o outro que constrói seus valores, seus significados acerca do mundo. No exemplo abaixo de um fragmento do professor percebemos que essa realidade está sendo construída e desafiada por eles no contexto escolar. Aspectos Epistemológicos – Foco na Diversidade, Diferenças e Quebra de Preconceitos. “A gente sempre explica que não estamos ali pra defender religião A e nem B e que todas as religiões são aceitas e respeitadas dentro da sala de aula, então, todo professor é orientado pra isso e devido a isso a gente não tem tido problema”.

Através do fragmento, verificamos que, a identidade do professor é construída na prática, e seus desafios estão sendo construído pela formação continuada, esse fator indutivo que tivemos é expresso a partir de uma “identidade que não é uma propriedade, não é um produto a identidade é um lugar de lutas e conflitos, é um espaço de construção de maneiras de ser e esta na profissão” Nóvoa (1991, p. 34), essas questões que autor apresenta como lugar, lutas e conflitos, são ações construídas pelas experiências principalmente, quando o professor desconstrói os paradigmas preconceituosos e proselitistas.

Conclusão

Para explorar a complexidade do que realmente significa ser professor de ensino religioso, necessitamos ir além de uma perspectiva reducionista e linear. Foi preciso ir ao próprio mundo vivido desses professores e procurar analisar suas trajetórias pessoais e coletivas, ou seja, essa pesquisa nos levou até esses profissionais, oferecendo a oportunidade de divulgar a comunidade acadêmica e social o papel sócio educativo dos professores de ensino religioso. Com o apoio do grupo de pesquisa FIDELID (Formação, Identidade, Desenvolvimento e Liderança de Professores de Ensino Religioso), fortalecemos as relações sociais aprimorando novos conhecimentos sobre ensino religioso, no sentido de contribuir na docência, formação inicial e continuada.

Dessa forma, começamos a construir alicerces mais firmes, que suportem o peso do proselitismo e da intolerância religiosa, entretanto será necessário que os mesmos, compreendam toda a problemática que há por trás de cada indivíduo, tendo em vista que ao entrar em um ambiente escolar, é preciso reconhecer que cada indivíduo possui características individuais específicas de distintas realidades, ou seja, é preciso despertar o interesse pelos novos conhecimentos, sendo fundamental para quebrar o paradigma do preconceito na sala de aula, a própria ação participativa e profissionalismo na prática escolar. Portanto, sem pretensão alguma de concluir as questões postas, continuaremos pesquisando no sentido de contribuir para processos educativos com responsabilidade ética e social. Estamos convencidos que tais estudos não podem se restringir ao âmbito de uma pesquisa. Será preciso uma maior aproximação e envolvimento com os projetos sociais que buscam construir condições de vida mais favoráveis para pessoas que experimentam, no dia-a-dia, os dilemas e desafios das experiências individuais e coletivas dos professores de Ensino Religioso nas escolas públicas de João Pessoa-PB.

Referências

- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda & MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando Introdução à Filosofia*. São Paulo: Editora Moderna, 1997.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Editora ática, 1995.
- HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra, S/ ed. 1965.
- KUDE, Moreira. *O método Fenomenológico na pesquisa em ciências humanas*. Porto Alegre: PUC, 1999.
- MIELE, Neide. *Curso de graduação em Ciências das Religiões*. João Pessoa: UFPB. 2011.
- NÓVOA, Antonio. *Profissão Professor*. Porto: Editora Ltda, Portugal, 1991.
- OLIVEIRA, L.B. *Formação e docência: passos, com-passos e (dês) com-passos*. IV Simpósio de Ensino Religioso. São Leopoldo-RS. Ed.: Sinodal, 2007. p 32.
- REZENDE, A. M. *concepção fenomenológica da educação*. São Paulo: Cortez, 1990.

RELIGIOSIDADE E IMAGINÁRIO: BASES PARA A COMPREENSÃO DO SAGRADO

Angelina Batista*

Resumo: *A religiosidade, fenômeno universal, expressa-se, nos grupos sociais, por inúmeras manifestações religiosas que podem ser estudadas, por exemplo, pelos historiadores das religiões. Entretanto, há convergências profundas entre essas manifestações. Buscar o ponto comum entre elas é tarefa importante para o conhecimento de seus fundamentos e para o reconhecimento da Diversidade Religiosa. Esta comunicação baseia-se em pesquisa teórica em autores como Mircea Eliade, Rudolf Otto, visando a buscar os elementos fundamentais que constituem o princípio vivo de todas as religiões: o sagrado e a experiência humana do sagrado. Contudo, essa pesquisa não pode ignorar os estudos antropológicos do Imaginário. Com Gilbert Durand (1989, p. 14) aprendemos que “o imaginário – ou seja, o conjunto das imagens e das relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens – aparece-nos como o grande denominador fundamental onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano”, entre elas as produções religiosas. Assim, identificar o núcleo central da religiosidade e relacioná-lo com as imagens simbólicas, com os mitos e ritos que lhes são subjacentes, pode nos dar uma compreensão mais aprofundada das bases comuns do fenômeno religioso e oferecer subsídios para a compreensão das manifestações religiosas do povo brasileiro. Antes de entrar na questão da tolerância religiosa, é preciso que se descubra o valor simbólico-representacional do fenômeno religioso. Ir às estruturas profundas do imaginário e às raízes da religiosidade humana fundamenta a opção pelo respeito à diversidade cultural do fenômeno religioso.*

Palavras-chave: *Religiosidade. Numinoso. Experiência religiosa. Diversidade religiosa*

Introdução

O fenômeno religioso, presente em todas as culturas, faz parte da experiência humana e tem se expressado de muitos modos ao longo da história da humanidade na multiplicidade de mitos, ritos, crenças e religiões. Este texto, apresentado no Fórum Temático nº 10 do 26º Congresso Internacional da SOTER, tem por objetivo ir às estruturas profundas do imaginário, tais como propostas por Gilbert Durand e buscar as imagens

* Doutor em Educação. Professor Assistente Doutor do Departamento de Educação do Instituto de Biociências de Botucatu da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” abatista@ibb.unesp.br

e símbolos correspondentes ao fenômeno religioso. Trata-se de uma abordagem inicial da temática e pretende tratar a temática da forma mais ampla possível, sem aplicá-la a uma forma ou expressão religiosa específica. Buscaremos nossas informações em Gilbert Durand, Mircea Eliade, Rudolf Otto e outros autores que possam nos auxiliar na compreensão da temática. Também nos auxiliam nessa compreensão algumas considerações da ordem da constituição da linguagem e da narrativa, sem que nos detenhamos em extensas considerações linguísticas.

Desenvolvimento

Inicialmente, lembremos que a espécie humana distingue-se das demais espécies pela linguagem e pela capacidade de produção de cultura. O fenômeno religioso é cultural como o é as diversas línguas naturais e as múltiplas expressões do imaginário que se manifestam em símbolos, visando ao enfrentamento da angústia existencial perante a passagem do tempo e a presença da morte (DURAND, 1989). Aliás, a percepção da passagem do tempo e da presença da morte, instala já o homem como ser de linguagem, ou seja, como alguém que vai se relacionar com a dimensão temporal e com a presença do outro (morte), num dado espaço: o espaço em que se desenrola sua existência.

É certo que a linguagem articulada é característica essencialmente humana. Pela linguagem o homem se diz e diz o mundo. O mundo dado, o mundo da natureza, das ciências naturais, é percebido por todos os seres vivos, principalmente pelos animais. Entretanto, eles não dizem o mundo nem o interpretam. Apenas vivem no mundo. Para o homem, só viver no mundo não basta: é preciso que o mundo faça sentido; é necessário que digamos o mundo e o interpretemos. O mundo, as coisas, para o homem, precisa ter significado. A angústia existencial é a primeira manifestação da busca de interpretação do mundo.

A linguagem humana instala-se como discurso e narrativa. Fiorin aponta o início da narrativa no momento primeiro da história do homem, no momento da queda original. Diz ele:

a queda marca a entrada do homem na História, ou seja, no tempo e no espaço não míticos, em que o ser humano sofrerá a condição humana. O castigo do homem é passar a sofrer o tempo ('morrerá'), o espaço ('a natureza lhe será hostil') e a actorialidade ('comerá o pão com o suor do rosto, dará à luz em meio à dor'). A história está, então, marcada pela temporalidade, pela espacialidade e pela actorialidade. (FIORIN, 1996. p. 12)

Desse momento em diante o homem tem a linguagem e o discurso como seus aliados. Ele pode expressar o tempo, falar do espaço e instalar personagens em suas narrativas. Ele próprio se vê como personagem num determinado espaço e tempo. O mundo pode ser dito e interpretado. Podem ser criadas significações, simbolizações, metáforas, conotações para um mundo que não apenas existe, mas que pode ser falado de várias maneiras. A partir daqui o que existe não existe simplesmente: tem um significado, faz

sentido e auxilia o homem a expressar-se, a ler para além da aparência primeira, a ler os acontecimentos, a ver o que eles podem significar, a dar voz a um mundo inteiro de seres e possibilidades.

Saussure (2006) diz que na língua só há diferenças, ou seja, as oposições, as distinções, são necessárias para a constituição da própria língua. A diferença possibilita a percepção e, distinguindo, articulamos a linguagem. Por sua dupla articulação – escolhas e combinações nos eixos paradigmático e sintagmático (MARTINET, 1972) – expressamos todas as significações possíveis.

Mircea Eliade (s/d) começa a apresentar as características do *homo religiosus* pela percepção que os primeiros homens têm do espaço. A primeira distinção é que há um espaço “que existe realmente” e todo o resto, ou seja, uma “extensão informe” (ELIADE, s/d, p. 27). Para Eliade, esta experiência é primordial, corresponde a uma experiência religiosa primária e é a revelação de uma realidade absoluta que se opõe a uma não realidade, ou a uma realidade neutra, não significativa. O espaço real, que possibilita uma existência verdadeira, é sagrado, pleno de significado, e a ele se opõe o espaço profano, dessacralização, sem sentido. Essa bipartição do espaço aparece como a primeira experiência humana do sagrado. Esta experiência do sagrado “funda ontologicamente o mundo” (ELIADE, s/d, p. 27) e, a partir disso, a vida precisa se organizar em torno de um centro, de um ponto fixo, de um eixo. O mundo está fundado. O homem tem uma orientação espacial e pode viver em segurança.

Uma imagem que parece representar esse momento de distinção no espaço e que se prende à percepção de algo diferente no meio ambiente está no início do filme 2001 – uma odisseia no espaço (KUBRICK, 1968), quando, no trecho intitulado “A alvorada do homem”, os primatas se dão conta da presença de um grande bloco de pedra negra no meio do acampamento. Espantados, aproximam-se com enorme temor dessa pedra. A partir desse momento, algo se altera na percepção do espaço e eles começam a produzir ações intencionais que, ao final, se transformarão em práticas culturais que, no decorrer da história, conduzirão os homens aos progressos do século XX.

Eliade (s/d) fala em dessacralização do homem moderno, pois este não reconhece senão as produções eminentemente humanas, sem referência à transcendência. No entanto, segundo esse autor, mesmo não reconhecendo o transcendente, o homem continua preso a suas origens míticas e o pensamento mítico reaparece com novas roupagens. Gostaríamos de destacar aqui duas coisas: a primeira, é a experiência do sagrado, da presença da divindade, do totalmente Outro. Esta experiência acompanha o homem desde sua origem. Foi demonstrada por práticas sociais que deram origem às inúmeras expressões religiosas, e às religiões. A segunda, é que esta dessacralização corresponde a um desenvolvimento do conhecimento humano sobre o mundo e a natureza e à expressão desse mundo pelos discursos humanos – discursos da ciência, da filosofia, da interpretação das relações humanas com o mundo, com o social. O mundo não ser mais referido por um discurso religioso não parece significar uma eliminação da transcendência nem sua

negação. Nem também que Deus tenha criado o mundo e se afastado dele, tenha deixado o homem a deriva, mergulhado em si mesmo, entregue ao acaso, às forças da natureza, sem um destino maior. Nem tampouco que Deus tenha deixado de intervir na existência humana, de torna-se presença, de manifestar-se ao homem, tal qual parece ter ocorrido nas origens da vida humana. O foco das atenções, dos discursos humanos não se dirige tão somente ao sentimento religioso. O homem voltou seu olhar para o mundo e o discurso científico tem a primazia, hoje.

Para Köche (1997) o conhecimento é uma forma de representação e interpretação da experiência humana e lembra que há mais de uma forma de conhecimento. Segundo ele, temos o conhecimento mítico, o conhecimento ordinário (senso comum), o conhecimento filosófico, o conhecimento científico, o conhecimento artístico e o conhecimento religioso. Cada um desses conhecimentos são formas de ler e interpretar a experiência humana de sua inscrição no mundo. As diferentes épocas privilegiam uma ou outra forma de discurso, o que, de si, não elimina os demais discursos. Neste sentido, o olhar humano volta-se para o homem e para o conhecimento produzido segundo padrões de validação, de comprovação, de experimentação, de descrição rigorosa do saber. O discurso que se presta a isso é o discurso científico. Privilegia-se, então, o conhecimento científico e as demais formas de conhecimento ficam na obscuridade, embora não deixem de existir. Talvez esteja aí o sentimento de dessacralização do mundo de que fala Eliade.

Do mesmo modo que o espaço, o tempo também se apresenta ao homem, nas origens, como tempo sagrado “um tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente, pela linguagem dos ritos” (ELIADE, s/d, p. 62). Para Eliade (s/d, p.61), o tempo sagrado é um “tempo mítico primordial tornado presente” e o tempo profano, “a duração temporal ordinária na qual se inscrevem os atos privados de significação religiosa”. Existe solução de continuidade entre o tempo sagrado e o tempo profano, entretanto isto se resolve porque “por meio dos ritos o homem religioso pode ‘passar’, sem perigo, da duração temporal ordinária para o tempo sagrado” (ELIADE, s/d, p. 61).

Ao entender o espaço como sagrado, como lugar de manifestação da transcendência, e o tempo, com um tempo outro que não apenas o tempo cronológico, o homem já inscreve, desde o início, a presença do outro. Este outro é meu semelhante, com quem compartilho as vicissitudes, mas é também o totalmente Outro, o transcendente. É a divindade, que vem até o homem e com ele se entretém. Para que o mundo pudesse ser dito, era necessário que no discurso estivessem instaladas as instâncias narrativas de tempo, espaço e personagens. As primeiras interpretações do homem, de seu agir no mundo e do próprio mundo aparecem como discurso mítico e como discurso religioso, para além de qualquer experiência do numinoso. Aprendemos com os linguistas que o discurso não é verdadeiro, que apenas passa o efeito de sentido de verdade. Acreditamos que isto seja válido para todos os discursos, de todas as épocas.

A linguagem e o discurso são formas de representação e reinterpretação do real, porque, como diz Ricoeur (1987), a experiência vivida não pode passar de uma consciência a outra tal como foi experienciada. Ela permanece privada. O que passamos de uma consciência para a outra é a significação da experiência vivida e isto se faz por meio da linguagem.

Ao analisar as muitas expressões de espaço e tempo religiosos, Mircea Eliade aproxima-se das “Estruturas antropológicas do imaginário”, de Gilbert Durand. Para Durand (1989, p. 14), “O imaginário – isto é, o conjunto das imagens e das relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens* – aparece-nos como o grande denominador fundamental onde vêm encontrar todas as criações do espírito humano”.

Partindo dos gestos inconscientes da sensório-motricidade, Durand (1989) propõe três dominantes reflexas: dominante postural, advinda da aquisição da postura ereta; dominante digestiva, proveniente do gesto de engolir (alimentar-se) e a dominante copulativa, ligada ao ritmo da cópula. Essas dominantes vão se expressar por representações da imaginação, ou seja, imagens e símbolos. A cada dominante vai corresponder um esquema “verbal”, ou seja, à dominante postural corresponde o esquema “distinguir”; à dominante digestiva, o esquema “confundir” e à dominante copulativa, o esquema “ligar”. Assim, os simbolismos ligados ao “distinguir” são da ordem da separação (simbolismos diáreticos, ascensionais e espetaculares), ou seja, ligados à ação. Os simbolismos ligados ao “confundir” são os simbolismos da inversão e os da intimidade, ou seja, ligados ao espaço. Os simbolismos ligados ao “ligar” são os simbolismos cíclicos e do progresso, ou seja, ligados à passagem do tempo.

Essas estruturas de imagens distribuem-se em dois regimes: o regime diurno e o regime noturno. Ao primeiro, as estruturas esquizomorfas ou heroicas das imagens. Ao segundo, as estruturas místicas e as estruturas sintéticas das imagens.

Segundo Durand (1989, p. 42), os esquemas são “trajetos encarnados em representações concretas precisas” e aparecem como “‘presentificador’ dos gestos e das pulsões inconscientes”. Durand (1989) diz que para estudar e entender o humano precisamos assumir um ponto de vista antropológico e nos colocarmos “deliberadamente no que chamaremos o trajeto antropológico, ou seja, a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (DURAND, 1989, p. 29). Como diz Danielle Perin Rocha Pitta (2005, p. 15):

O imaginário, nessa perspectiva, pode ser considerado como a essência do espírito, à medida que o ato de criação (tanto artístico, como o de tornar algo significativo), é o impulso oriundo do ser (individual ou coletivo) completo (corpo, alma, sentimentos, sensibilidade, emoções...), é a raiz de tudo aquilo que, para o homem, existe.

Neste sentido, nada que é produzido pelo homem escapa ao imaginário. A teoria do imaginário mostra os esquemas e os direcionamentos das imagens e símbolos. Isto se aplica também ao universo das produções da religiosidade humana.

Sem entrar no terreno próprio de cada expressão religiosa, mas tomando como base nossa experiência e conhecimento geral de religião, podemos facilmente verificar que nas religiões aparecem simbolismos de natureza heroica, tais como: poder, ascensão, luz, bem, alto, elevação, lugar alto, montanha, profundezas. Aparecem simbolismos místicos, tais como acolhimento, interiorização, espaços sagrados, alimentos, e simbolismos sintéticos como retorno, renascimento, progresso, elementos cíclicos de festas e datas comemorativas.

Podemos perceber o imaginário presente nas produções religiosas. Entretanto, não é possível definir um conjunto de símbolos como sendo exclusivamente do universo das religiões ou da religiosidade.

Convém não esquecer que o regime de imagens diurnas e noturnas que se expressam em esquemas de imagens heroicas, místicas e sintéticas, que os símbolos, a imaginação simbólica existem como forma de enfrentamento da angústia existencial perante a consciência da morte e da passagem do tempo. Essas imagens aparecem como eufemização dessa angústia existencial.

A experiência do sagrado, entretanto, não pode ser reduzida a uma análise dos simbolismos presentes nas religiões. Mircea Eliade (s/d) bem nota que o sagrado irrompe na existência do homem atribuindo realidade e significado ao vivido. Entretanto, é com Rudolf Otto (1992) que podemos identificar os elementos constitutivos do sagrado.

Para Otto (1992, p. 13), “O sagrado é, antes de mais, uma categoria de interpretação que, como tal, só existe no domínio religioso”. Este sagrado “aparece como um princípio vivo em todas as religiões” (OTTO, 1992, p. 14), que será chamado por ele de “numinoso”.

O numinoso manifesta-se na interioridade como “uma emoção religiosa profunda e, na medida do possível, exclusivamente religiosa” (OTTO, 1992, p. 17). Essa experiência religiosa vai produzir “o *sentimento de estado de criatura*, o sentimento da criatura que se abisma no seu próprio nada e desaparece perante o que está acima de toda criatura” (OTTO, 1992, p. 19).

Esse sentimento de estado de criatura leva o homem religioso a encontrar-se com o Totalmente Outro. Este Outro aparece como *Mysterium tremendum* (OTTO, 1992), que desperta um sentimento de terror, de medo, mas, esse sentimento não é negativo, pelo contrário, é um sentimento de veneração, de respeito. Assim, o homem se sabe criatura diante do Totalmente Outro; se sabe nada, diante Daquele que tudo pode, que tem a plenitude do poder. Sua atitude é de submissão, admiração, contemplação e silêncio.

A experiência do numinoso é pessoal, interior e intransferível. A interpretação dessa experiência pode manifestar-se em rituais, em símbolos, mas jamais alguém poderá passar para outra pessoa sua própria vivência desse *Mysterium tremendum* que irrompe na intimidade do homem.

Esse Totalmente Outro busca relacionar-se com o homem e quer a adesão e a resposta humana. Essa resposta vem na forma de uma multiplicidade de práticas religio-

sas. A diversidade religiosa é uma realidade, sobretudo num país plural como o Brasil. O respeito a essa diversidade é requerido. No entanto, não podemos esquecer que discurso e símbolos não são garantia de experiência religiosa do sagrado, do numinoso. É possível alguém encontrar o Totalmente Outro fora de uma religião, porque o numinoso, o sagrado, tem muitos caminhos para chegar até a criatura.

Conclusão

Para relatarmos nossas experiências vividas, experimentadas, temos de passar por um processo de interpretação, ou seja, temos de transformar o significado de nossas experiências em um código (língua, símbolo, arte, expressão corporal, música, entre outros) que deverá ser lido por outro. Estamos, pois, presos ao universo da linguagem.

Os esquemas simbólicos do imaginário não nos oferecem um conjunto de símbolos exclusivamente religiosos. Analisar os símbolos religiosos remete-nos às estruturas do imaginário, mas nada nos dizem a respeito da experiência religiosa que é única e intransferível.

Para respeitar a diversidade religiosa é preciso ouvir o outro. Só a partir da escuta do outro podemos apreender os valores de sua crença. Vale pedir ao outro que nos dê a razão de sua crença.

As religiões, como qualquer outra prática simbólica, podem ter práticas vindas de outros sistemas culturais que não são representativas da religiosidade nem da experiência do sagrado.

Muitas pessoas podem ter experiência do sagrado sem, contudo, pertencerem a uma dada religião. Por outro lado, muitas pessoas podem pertencer a uma comunidade religiosa, realizar todas as práticas prescritas e não ter uma experiência verdadeira do Numinoso.

Referências

- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.
- FIORIN, José Luiz. *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo*. São Paulo: Ática, 1996.
- KÖCHE, José Carlos. *Fundamentos de metodologia científica*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1997
- MARTINET, André. *Elementos de linguística geral*. 4. ed. Lisboa: Sá da Costa, 1972.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, [1992].
- PITTA, Danielle Perin Rocha. *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2005.

RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, [1987].

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

2001 – uma odisseia no espaço. Direção e produção: Stanley Kubrick. Intérpretes: Keir Dullea e Gary Lockwood. Roteiro: Stanley Kubrick e Arthur C. Clarke. Warner HomeVÍdeo, 1968. 2 DVDs (148min).

DOM ANTÔNIO DOS SANTOS CABRAL E O CATOLICISMO EM BELO HORIZONTE DE 1922 A 1936

*Eduardo Alves de Souza**

Resumo: *Dom Antônio dos Santos Cabral e o catolicismo em Belo Horizonte - 1922-1936. Eduardo Alves de Souza Mestrando e Ciências da Religião Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Resumo: A presente comunicação tem como objetivo apresentar a dissertação de mestrado apresentado no curso de Pós-graduação em Ciências da Religião da Puc Minas. A pesquisa apresenta através de fontes primárias as ações de Dom Cabral na administração da Arquidiocese de Belo Horizonte no período de 1922-1936. Apresentando o contexto histórico da formação da República, a pesquisa analisa o movimento em favor da participação da Igreja Católica no Estado. A contextualização do movimento republicano ajudou na compreensão da ação de Dom Cabral na capital. A imprensa e a educação foram às armas utilizadas por ele para combater as ideias contrárias a fé católica. A partir de 1923, teve início à publicação do jornal O Horizonte, publicando as ideias de Dom Cabral e suas ações na cidade. Na área da educação foi criado o seminário para formação de jovens. A militância religiosa em defesa da doutrina católica, a promoção do laicato, foram ações direcionadas por Dom Cabral promovendo o crescimento da Igreja Católica na capital.*

Palavras Chave: *Dom Cabral; Igreja Católica; Militância.*

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo expor o resultado da Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

A pesquisa realizada refere às ações da administração diocesana de Dom Cabral em Belo Horizonte no período de 1922 a 1936. A delimitação do período trabalhado está ligada a dois fatores: a chegada de Dom Cabral a Belo Horizonte em 1922 e, em 1936, a realização do Segundo Congresso Eucarístico Nacional. O estudo desse período possibilita maior compreensão do catolicismo militante, e as transformações na política e na religião em Belo Horizonte ocorridas por intermédio das iniciativas de Dom Cabral ¹. A dis-

*Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica / E-mail: sujeitohistorico@yahoo.com.br

¹ Como se trata de uma pesquisa específica sobre um líder religioso da Igreja Católica, todas as vezes que o termo Igreja for utilizado neste trabalho fará referência à Igreja Católica.

sertação esta dividida em 5 capítulos sendo o primeiro a introdução e o último a conclusão.

A historiografia desse assunto nesse lugar e nesse período ainda é escassa, pois há muito trabalho a ser feito em relação à Igreja Católica em Belo Horizonte. No entanto, esta pesquisa espera contribuir com a construção dessa historiografia.

No fim do século XIX, o Brasil passou por uma transformação no campo político. A política imperial foi substituída pelo regime republicano devido aos esforços dos grupos dos republicanos positivistas, dos liberais e dos jacobinos, que contaram com o apoio dos militares do Exército para proclamar a República.

A proclamação foi feita às pressas pelo militares do Exército, e não teve a participação dos diversos setores da sociedade. Foi um ato pacífico sem repressão do governo imperial, sem nenhum protesto ou ato violento. Essa ação não gerou um herói, um mártir que representasse a luta do povo brasileiro em busca da proclamação. Esse ato imediato pacífico concentrado no Exército acabou excluindo o povo da formação da república, dificultando a legitimação do novo regime (FAUSTO, 1987).

Diante de tais fatos, os republicanos buscaram elementos que pudessem simbolizar o ato da proclamação. Toda república que se preza tem seu mártir, sua bandeira, seu hino e seus brasões. Essa pedagogia dos símbolos fortalece o sentimento e a compreensão do modelo político de uma nação. No caso do Brasil, como a república foi proclamada às pressas e sem a participação do povo, os republicanos tiveram que criar símbolos que fossem compreendidos e absorvidos pelo povo para legitimá-la.

1. O movimento republicano

A construção simbólica da república não foi algo imediato, mas algo pensado e projetado pelos republicanos. Era necessário criar um sentimento republicano; por isso, buscaram na história do Brasil pessoas, símbolos e objetos que fossem carregados de um simbolismo e que fossem absorvidos pela população.

Esse processo original de formação da república no Brasil, portanto, procurou elementos inauditos para a criação da nova nação republicana. Essa formação peculiar interferiu nas questões religiosas e políticas do país. O segundo capítulo desta dissertação trata da Proclamação da República e da formação da nacionalidade através da construção simbólica (CARVALHO, 2004). Este tema é tratado nesta dissertação para uma melhor compreensão do movimento republicano e suas interferências na Igreja Católica.

O primeiro ponto do capítulo trata da formação política republicana desde a proclamação, analisando o modelo político adotado na república nascente, o qual proporcionou a Revolução de 1930 e a formação do Estado Novo.

A formação do imaginário republicano é tratada no segundo ponto do capítulo, passando pela formação dos símbolos republicanos como forma de construção do imaginário.

No terceiro ponto é abordada a relação simbólica entre República e Igreja Católica. Como o objeto de estudo desta pesquisa é a Igreja Católica em Belo Horizonte, é impossível entender o catolicismo sem a compreensão do processo de formação da República.

Para o estudo da República foi utilizado como base teórica Carvalho (1990), em sua obra *A formação das almas*, na qual se faz um estudo sobre a construção simbólica republicana. Outra obra de Carvalho utilizada foi *Os bestializados* (2004). Nesta obra, ele aborda a posição da população com relação ao movimento republicano e a falta de participação do povo na política.

Foram utilizadas também como aporte teórico as obras de Fausto (1987), Holanda (2004) e Faoro (2004). Mediante o estudo destes autores foi possível descrever a construção republicana, a formação da nacionalidade e as questões políticas na Primeira República.

2. A Igreja Católica na Primeira República.

No terceiro capítulo da dissertação trata-se das mudanças ocorridas na política e as ações que interferiram no percurso da Igreja Católica no Brasil. Em sua primeira Constituição, o modelo republicano brasileiro declarou-se laico: o Estado não teria uma religião oficial. A Igreja Católica, que manteve durante todo o período colonial e imperial como religião dominante, não ocuparia a função de religião oficial do Estado na República.

Essa posição da Igreja na República gerou insatisfações nos bispos, que criaram ações em favor da defesa do catolicismo, com o objetivo manter a religião católica como religião predominante na sociedade brasileira, e com caráter oficial. Os bispos temiam as ideias consideradas por eles como inimigos da doutrina católica, como o laicismo, o liberalismo, a modernidade, a maçonaria, o protestantismo e o positivismo. Para combater esses *males* seria necessário criar um contingente de fiéis que pudessem ajudar na luta em defesa da fé católica. Para isso, nessa busca de fortalecer o catolicismo no Brasil, os bispos criaram um movimento de militância para a defesa da Igreja Católica no Brasil. Segundo Souza (1993), o militante é aquele que defende ativamente uma causa, entra em combate para ver vitoriosas as ideias do grupo a que pertence. Neste caso, o militante católico lutava pela defesa da doutrina e pela proteção a fé.

Dentro do movimento do catolicismo militante, destaca-se um grupo que divulgou as ideias do movimento, favorecendo a ação católica: Pe. Júlio Maria, Cardeal Dom Sebastião Leme, Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima e Dom Antônio dos Santos Cabral. Esses nomes levaram à frente a militância católica no Brasil, promovendo um movimento de aproximação da Igreja com os fiéis em torno da defesa da doutrina. Nesse movimento de restauração do catolicismo no Brasil, os bispos buscaram representações que proporcionassem uma unidade dos fiéis em torno dos símbolos católicos, que concorreriam com os que foram apresentados pelos republicanos.

O capítulo 3 foi construído pesquisando obras dos teóricos que tratam do período específico estudado: Lustosa (1991), Rodrigues (1981), Torres (1970), Dias (1996,)

Mainwaring (1989) e Villaça (2006). Diante do trabalho destes autores foi possível analisar o movimento católico na Primeira República. Tendo o critério de avaliação dos textos para não cometer juízo de valores, o capítulo possibilita uma compreensão das ações dos bispos o que favorece uma visão do contexto de atuação de Dom Cabral na arquidiocese de Belo Horizonte.

3. O Bom Soldado de Cristo

O quarto capítulo é direcionado às ações de Dom Cabral em Belo Horizonte no período 1922-1936. Com o título de *O Bom soldado de Cristo*, o estudo faz um levantamento de fontes primárias para analisar a formação do catolicismo na Capital e as ações de Dom Cabral.

Para a construção do capítulo 4 foi necessário contextualizar a formação da Capital com suas propostas republicanas. Com o contexto histórico da relação entre República e Igreja Católica já tratado nos capítulos 2 e 3, no capítulo 4 decidiu-se analisar a história republicana na Capital para melhor análise do catolicismo na cidade.

Em Minas Gerais, a Proclamação da República estimulou a transferência da Capital. Transferir de Ouro Preto a capital do estado tinha vários objetivos: esquecer o passado colonial e modernizar o Estado, entre eles. Construir uma cidade que apagasse o passado da dominação colonial foi também uma oportunidade para separar a religião católica da política: nas antigas cidades de Minas Gerais, a presença de símbolos do catolicismo era muito forte e a nova e moderna capital poderia traduzir, em sua arquitetura e sua urbanização inovadoras, uma representação do pensamento republicano.

O projeto da nova capital foi dividido em três partes: uma área urbana, outra área suburbana e uma área rural. No projeto da nova capital não constava a construção da matriz religiosa no espaço em que foi erguido o centro administrativo, diferentemente das cidades coloniais, onde a igreja católica, construída geralmente sem ingerência do Estado, era o lugar de maior destaque na praça principal. Em Belo Horizontes, as edificações de destaque, que representavam o poder do Estado, estariam acima de qualquer construção (BARRETO, 1995, p. 234).

A Diocese de Belo Horizonte foi efetivamente criada em 11 de fevereiro de 1921 pelo Papa Bento XV. Em 30 de abril 1922, tem o seu primeiro bispo, D. Antônio dos Santos Cabral (TORRES, 1970, p. 49), que se notabilizou por militar em favor da restauração da Igreja na vida social e política, lutar contra a modernidade e a favor da recuperação moral da sociedade.

A imprensa foi uma arma usada por ele na militância política religiosa em favor do catolicismo. Em sua administração, foram criados dois periódicos de circulação diária em Belo Horizonte. Em 8 de abril de 1923, Dom Cabral dava início à publicação do jornal *O Horizonte*. O jornal contribuiu para o conservadorismo católico e da sua militância.

O estudo da imprensa católica em Belo Horizonte nas décadas de 1920 e 1930 proporciona uma boa compreensão das ações de Dom Cabral. Os artigos jornalísticos refletem o pensamento expresso no discurso utilizado por esses meios de comunicação ao dirigirem-se aos seus leitores:

A imprensa católica é uma espécie de termômetro da vitalidade da comunidade eclesial em cada uma das épocas históricas significativas. Através de uma leitura crítica dos periódicos, se toma o pulso da atuação da Igreja, de suas posições e se pode contar com dados preciosos e diversificados para uma interpretação objetiva da participação dos católicos na vida da sociedade brasileira (LUSTOSA, 1991, p.2).

No entanto, como se vê na afirmação de Lustosa, é necessário cuidado ao interpretar esses textos, pois eles refletem apenas o discurso de um determinado período.

A imprensa católica em Belo Horizonte², sob a administração de Dom Cabral, era um veículo de defesa da doutrina da Igreja Católica. Na leitura dos seus jornais, nota-se o discurso de um catolicismo combatente, que lutava em defesa da fé católica. Pode-se, assim, dizer que *O Horizonte* era um termômetro da ação da comunidade católica em Belo Horizonte na década de 1920 e 1930.³

O primeiro número do *Horizonte* foi publicado em 8 de abril de 1923, contendo oito páginas e seis colunas. Os editores eram Lúcio dos Santos e Olinto O. de Castro, amparados por eclesiásticos como João Rodrigues, Vicente Soares, Godofredo Strijbos e Sebastião Pujol. No primeiro momento, sua distribuição era aos domingos, depois passou a ser distribuído em dois dias da semana (no domingo e na quarta-feira) e, por último, passou para três dias: domingo, terça e quinta. A intenção da Igreja de Belo Horizonte era usar a imprensa como promotora de suas ideias na defesa da fé. Essa preocupação fica clara no primeiro número do *Horizonte*:

Como religião, entendemos a religião católica romana, que presidirá aqui os nossos esforços. Havemos de sustentá-la e defendê-la com todo o denodo e sem desfalecimento algum. Neste termo concessão nenhuma teremos a fazer (O HORIZONTE, 8 de abril 1923).

A imprensa católica em Belo Horizonte atuava combatendo duramente com artigos os movimentos contrários à doutrina católica. Por isso, tanto esforço de Dom Cabral em criar um jornal no primeiro momento de sua administração. A defesa da Igreja Católica era o alvo principal:

O que, porém, posso afirmar com toda a certeza é que atualmente existem muitas associações, que plenamente merecem o predicado de Satã e Companhia. Uma delas é a maçonaria, que, com um dos principais meios de conseguir seu infernal fim de derrubar

² Sobre a Imprensa Católica em Belo Horizonte, temos Matos, 1990, capítulo VIII, pp.144-178.

³ O destaque dado ao jornal *O Horizonte* deve-se à delimitação do período estudado nesta pesquisa (1922 a 1936), ressaltando-se que a arquidiocese, a partir de 1936, contou com um novo veículo, conhecido como *O Diário Católico*.

o altar e o trono, prosseguem em todos os países, sorrateira, mas eficazmente, a corrupção da mocidade, convencida de que quem dispuser da meninice e mocidade de hoje, disporá dos homens de amanhã (O HORIZONTE, 8 de setembro de 1923).

De forma enfática, esse artigo faz uma crítica à maçonaria como inimiga da Igreja, como uma instituição de Satã⁴. Ao comparar à instituição com Satã, torna-a alvo de combate não apenas por Dom Cabral ou pela Igreja, mas pelo crente que lê o artigo. É criado, então, um preconceito com relação aos adeptos e, a partir desse momento, falar em maçonaria ou pertencer à maçonaria seria um desafio a enfrentar.

Quando se analisam fontes e estudos sobre a imprensa católica no período de Dom Cabral, percebe-se uma harmonia entre os dados em dizer que o jornal *Horizonte* era um modesto semanário. Segundo Torres (1972), era um semanário de oito páginas, com mais artigo do que notícias, “mas era valente e brigão” e justifica essa fama com a menção aos artigos contra os protestantes, comunistas, maçons, ensino laico e outros assuntos que naquele momento eram considerados pela Igreja como afronta à fé católica.

Alguns artigos ocupavam a primeira página do semanário durante o mês divulgando o mesmo tema. Temos um exemplo em 23 de outubro de 1926, quando foram publicados nas primeiras páginas artigos combatendo o divórcio e o espiritismo.

A imprensa católica neste período combatia todas as ideias contrárias à fé. Essa ideia de imprensa combatente era fruto do Concílio Plenário realizado em maio de 1899, sob a liderança do papa Leão XIII. O documento final elaborado nesse concílio orientou a comunidade católica sobre a criação de uma imprensa própria:

Em nosso tempo os inimigos da Igreja trabalham, dia e noite, para inocular no povo o veneno da imprensa através de periódicos, blasfemando acerca dos dogmas da fé e injuriando o modo cristão de viver. Por isso, é-nos conveniente atacar os inimigos com as mesmas armas, a saber, difundindo entre o povo as folhas católicas. Assim, este Concílio Plenário exorta veemente aos clérigos e leigos que estejam munidos dos dotes necessários para isso e, sobretudo, dotados de uma piedade e de uma fé provadas, que, cada um a seu modo, escrevam com todo zelo nos periódicos católicos, defendam e desafrontem as doutrinas e os direitos da Igreja, ponham a nu as múltiplas fraudes dos ímpios e refutem as sombrias avalanchas de erros (O HORIZONTE, 23 de outubro de 1926).

Utilizando-se desses conselhos, a imprensa católica liderada por Dom Cabral manifestava-se com todo vigor defendendo suas ideias. Os periódicos serviam com meio de doutrinar a população da capital, eram uma forma de manifestar a autoridade religiosa para influenciar o modo de vida das pessoas.

Em matéria religiosa, temos uma autoridade, cujo magistério infalível a nossa razão reconhece, sem se julgar diminuída, a autoridade da Igreja. Católicos, submetemo-nos,

⁴ Na encíclica *Humanum Genus*, de abril de 1884, o papa Leão XIII afirma que a maçonaria tinha como objetivo derrubar a ordem religiosa e política do mundo e sua substituição por um novo estado de coisas, das quais as funções e leis deveriam ser obtidas do próprio naturalismo.

integralmente e sem reservas, a essa autoridade cujo mais alto representante aqui é o nosso amado Bispo diocesano D. Antônio dos Santos Cabral (O HORIZONTE 8 de abril de 1923).

A afirmação da autoridade do bispo era uma forma de moldar os fiéis no modelo ditado por ele. Sendo a religião católica, segundo o artigo acima, a única autoridade que poderia atuar na vida social das pessoas dando orientação sobre o certo e o errado, ela orientava e dava sentido à sociedade da capital. Essa orientação era feita pela leitura dos artigos, que eram compartilhados e comentados nas ruas da cidade.

A imprensa católica, em Belo Horizonte, não se limitava apenas às questões doutrinárias da Igreja, mas atuava também em assuntos ligados à questão política republicana. Em meio à crise política da Primeira República, o diário católico publicava artigos com um discurso de obediência à autoridade. Os movimentos e manifestações contrárias ao governo eram sempre combatidos pelos editores. Essa ideia de respeito à autoridade era pregada pela Igreja, que se identificava como sua guardiã.

No meio da euforia política e das ideias liberais das décadas de 1920 e 1930, Dom Cabral militava em favor do ultramontismo católico e da sua participação ativa na política. Sua atuação na defesa dos direitos sociais da Igreja tinha uma perspectiva de devolver a pátria, após a sua apostasia, ao Cristo Rei.

Com a chegada de Dom Cabral a Belo Horizonte, começa uma série de iniciativas pela restauração da Igreja católica e no sentido de fortalecer os valores cristãos na capital de Minas.

Nesse período, os congressos católicos davam forças ao movimento de restauração da Igreja e Dom Cabral os utilizou como forma de atuação e envolvimento dos fiéis na sua luta, empregando diversos recursos em sua militância: além dos congressos, a imprensa e a educação foram armas que ele forjou para enfrentar os “inimigos de Cristo”.

A militância político-religiosa de Dom Cabral em Belo Horizonte promoveu o fortalecimento de um catolicismo mais atuante, o que resultou na demarcação do espaço da cidade com a presença do catolicismo.

Com esta pesquisa, busca-se entender as transformações ocorridas na religião e na política nesse contexto, dando destaque à atuação de Dom Cabral diante das transformações no cenário nacional de então.

A historiografia relativa ao assunto é restrita: temos a contribuição de Matos (1990), em cujo trabalho são apresentadas centenas de fontes primárias que descrevem o catolicismo militante em Belo Horizonte no período de 1922 a 1936. Como é limitada a produção de estudos sobre esse período, a obra de Matos (1990) foi de grande valia para a elaboração da pesquisa.

A construção da pesquisa não se limitou, contudo, às fontes primárias fornecidas por Matos (1990): foram realizadas também consultas a arquivos, para embasar as ideias

apresentadas. Ao estudar os documentos produzidos pela Igreja Católica, por exemplo, foi feita uma pesquisa no Livro de Tombo da Arquidiocese de Belo Horizonte. Esse livro encontra-se, em boa conservação, no arquivo da Cúria Metropolitana e com o mesmo foi possível fazer uma leitura dos registros dos trabalhos de Dom Cabral na Capital. Após uma leitura minuciosa das fontes fornecidas nesse arquivo, foram separados alguns pontos considerados importantes que vinham ao encontro dos assuntos pesquisados.

O Horizonte, publicado no período de 1923 a 1935, foi utilizado como fonte primária. O arquivo encontra-se na *Biblioteca Pe. Alberto Antoniazzi*, na PUC-Minas. O material está microfilmado, o que facilita o manuseio e a pesquisa. Essa fonte possibilitou a análise da imprensa católica como meio de propagar o catolicismo militante. No decorrer desta exposição, ver-se-á como Dom Cabral utilizou a imprensa como arma contra as ideias que ele acreditava serem prejudiciais ao catolicismo e à sociedade.

Diante de um regime de governo republicano contrário, Dom Cabral teve voz ativa na defesa da doutrina católica. Este estudo das ações do bispo em Belo Horizonte, no período de 1922 a 1936, contribui para a compreensão da história do catolicismo na Capital e para a pesquisa sobre a História da Igreja Católica no Brasil.

A pesquisa aborda a situação da Igreja Católica no Brasil após a Proclamação da República e abre caminhos para melhor entendimento do contexto da Igreja Católica de então, apontando os problemas que Dom Cabral encontrou no início de seu ministério à frente da Arquidiocese.

Abranger a Primeira República, estudada nesta pesquisa, foi uma forma de melhor entender a política e suas interferências na religião. No campo de estudo das Ciências da Religião se faz necessário estudar o diálogo entre a instituição civil e religiosa. Entender as contribuições e as ações políticas que interferem no campo religioso também é ofício do cientista da religião.

As Ciências da Religião devem dialogar com outras disciplinas e no caso específico desta pesquisa, a principal disciplina em diálogo é a História. Por isso, a utilização de obras de historiadores fica tão evidente no trabalho, que ganhou um corpo estrutural de História da Religião Católica.

Conclusão

O estudo da Primeira República e suas ações que interferiram nas questões da religião católica revela, dentro do processo de construção simbólica, a disputa entre os símbolos do Estado e da Igreja. Percebe-se que, nesse embate, os símbolos da Igreja Católica foram facilmente compreendidos e absorvidos pelos católicos. Enquanto a República tentou criar e apresentar figuras como a de Tiradentes como herói nacional como forma de legitimar o modelo político, Igreja, por seu lado, apresentava a imagem do Cristo Redentor entronizado no ponto mais alto da capital nacional.

No terceiro capítulo, o estudo feito do itinerário histórico da Igreja Católica na primeira República foi pensado para entender o movimento da Igreja diante da Proclamação da República. Uma das primeiras ações dos republicanos que interferiu no catolicismo foi a constituição de um Estado laico. Essa posição provocou um mal estar entre os bispos, que tentaram reaver a posição de participação da Igreja no Estado. Então, eles escreveram cartas pastorais que direcionavam e criticavam as ações da República (RODRIGUES, 1981).

Portanto, durante a Primeira República, as ações dos bispos visavam a uma maior participação católica no Estado. O que podemos entender é que o Estado laico aos poucos foi se ajustando às reivindicações da Igreja Católica. Essa aproximação visava aos interesses de ambos: por um lado a Igreja queria que suas petições fossem atendidas pelos republicanos, por outro, os republicanos precisavam da Igreja Católica na hora das eleições.

A análise do pensamento católico no período estudado direciona para o estudo da trajetória de Dom Cabral, pois quando analisamos os precursores e intelectuais do movimento de Ação Católica no Brasil, nos deparamos com as ideias desse bispo que organizaram o movimento militante e com a postura pessoal de Dom Cabral, que se considerava um soldado de Cristo (MATOS 1990 p. 448).

O pensamento católico difundido pelos intelectuais tinha como um dos principais objetivos criar uma aproximação entre o clero e os seus fiéis: Jackson de Figueiredo defendia a ideia de que era necessário fazer essa aproximação; Dom Leme defendia a ideia de que era necessário criar uma intelectualidade católica, e que era necessário levar o católico a envolver-se com a doutrina da Igreja, pois, para ele, o Brasil tinha um contingente de católicos apenas de nome, que não eram atuantes, sendo necessário criar um movimento de inclusão desses fiéis na ação em defesa da fé (VILLAÇA, 2006).

No quarto capítulo, descrevemos as ações de Dom Cabral em Belo Horizonte à frente da Arquidiocese. Por isso, o título do capítulo, *O Bom Soldado de Cristo*, faz referência à postura de Dom Cabral diante de seu trabalho, e sua disposição de combater as ideias contrárias à doutrina católica, o que contribuiu para um movimento de fortalecimento e crescimento do catolicismo na Capital.

Belo Horizonte foi criada a partir do pensamento republicano. A ideia de criar em Minas Gerais um espaço que pudesse representar o modelo político republicano foi concluída em 1897. A cidade era uma representação da república positivista, mas quem eram os moradores que vieram habitar esta cidade erma positivista? Diante de tal pergunta, começamos a escrever a História da Igreja Católica em Belo Horizonte.

É nesta cidade que Dom Cabral chega em 1922, e tem seus fiéis católicos, mas o espaço católico ainda precisava ser construído.

A cidade foi projetada para receber a administração pública, e nela o espaço religioso não fazia parte do projeto. Diante dessa nova realidade, Dom Cabral trabalhou para formar a estrutura de uma Arquidiocese.

Nos primeiros anos de Dom Cabral na capital, ele criou meios de arrecadar dinheiro para montar e estruturar a nova administração diocesana. No ano seguinte a sua chegada criou uma imprensa que era uma ferramenta para o catolicismo militante. Através da imprensa Dom Cabral promovia seus ideais, as ações e combatia as ideias que eram contrárias à doutrina católica. Por meio dos jornais, ele criticava a política, as modas que circulavam entre os jovens, a doutrina espírita, os protestantes.

A militância de Dom Cabral buscava a expansão do catolicismo em Belo Horizonte. Sua visão voltada para a educação católica levou à formação de um seminário. Para ele era necessário formar jovens dentro da religião católica para a formação de bons cidadãos. A catequese era um meio de promover a formação católica nos indivíduos. Por isso, ele atuou em favor da volta do ensino religioso às escolas públicas e, após o Congresso Catequístico de 1928, o governador do estado deliberou que o Ensino Religioso seria ministrado nas escolas públicas de Minas Gerais.

A volta do Ensino Religioso às escolas em Minas Gerais foi um marco na relação entre Estado e Igreja Católica no Brasil, desde o período da Proclamação da República. Essa atenção do governo em favor da campanha do bispo era um reflexo de suas ações na política, uma demonstração de poder religioso sobre o poder político. Segundo (SILVA, 2007, p. 33), o esforço para a efetivação do Ensino Religioso não foi um acontecimento repentino, mas sim, o coroamento de um diuturno trabalho.

No que diz respeito ao relacionamento entre o movimento republicano e a Igreja, observa-se que a trajetória foi, em seu primeiro momento, de um distanciamento entre Estado e Igreja Católica, mas, aos poucos, os bispos foram criando meios de conquistar espaço e defesa de seus interesses na política. No caso de Dom Cabral, ele chega a uma cidade em que não existia uma estrutura de uma Arquidiocese e começa o trabalho de formação desta Arquidiocese. A estrutura da religião católica em Belo Horizonte ganhava formas desenhadas por Dom Cabral.

Essa estrutura estabelecida e criada por Dom Cabral favoreceu sua militância e sua ação na Capital. A organização criada por ele tinha como base a manutenção do poder espiritual, e sua relação com a política era clara: ele não se envolvia com questões que pudessem manchar ou condenar seu bispado. Essa visão política ajudou-o na relação com o governo da Capital e do estado, o que resultou, por exemplo, na autorização do ensino religioso nas escolas.

O trabalho de Dom Cabral não se limitou às questões políticas: ele também promoveu um movimento em torno da valorização do trabalho do laicato. A sua atuação diante da Arquidiocese lhe proporcionou uma imagem de um soldado em ação, o que promovia a admiração dos fiéis. Com a postura de um militante e sempre apontando trabalho a serem feitos na Diocese, tinha trabalho para todos os fiéis, o que gerava certo sentimento de pertença e acabava envolvendo os católicos nos diversos trabalhos eclesiais.

Referências

- ARQUIVO DA ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, **Livro de Tombo**, 1923 – 1936.
- BARRETO, Abílio. **Belo Horizonte, memória histórica e descritiva, história antiga e história média**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1995.
- CARVALHO, José Murilo. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. **Pontos e bordados**: escritos de História e de Política. Ed.: UFMG, 1999. p. 65 – 130.
- _____. **Os Bestializados**: O Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. **As forças Armadas na Primeira República : O poder desestabilizador**. In: FAUSO, Bóris. (Org.) **Sociedade e instituições 1889-1930**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- CHARTIER, Roger. **A história cultura: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.
- DIAS, Romualdo. **Imagens de Ordem**: a doutrina católica sobre a autoridade no Brasil, 1922-1933. São Paulo: Universidade Estadual Paulista – Campus Marília, 1996.
- DOM Cabral e suas obras. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1943 154p.
- FAORO, Raymundo, **Os donos do Poder**: formação do patronato político brasileiro. São Paulo: Globo, 2004.
- FAUSTO, Boris. **História Concisa do Brasil**. 2 ed. São Paulo: Edusp, 1987.
- FAUSTO, Boris. A Crise dos anos vinte e a revolução de 1930. In: FAUSO, Bóris. (Org.) **Sociedade e instituições 1889-1930**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- FAUSTO, Boris. **Sociedade e política 1930-1964**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 26 ed., 2004.
- LUSTOSA, Oscar Figueiredo. **A igreja católica no Brasil república**: cem anos de compromisso. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- MARINWARING, Scott. **Igreja Católica e política no Brasil (1916 -1985)**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- O HORIZONTE, Jornal da Arquidiocese de Belo Horizonte, 1923 – 1935.
- O DIÁRIO, Jornal da Arquidiocese de Belo Horizonte, 1923 – 1935.
- RODRIGUES, Anna Maria Moog. **A Igreja na República**, seleção e introdução. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.
- RODRIGUES, Cândido Moreira. **A Ordem**: uma revista de intelectuais católicos – 1934-1945. São Paulo: Autêntica, 2005.
- SILVA, Antônio Francisco. **Idas e vindas do Ensino Religioso em Minas Gerais**. A legislação e as contribuições de Wolfgang Gruen. Belo Horizonte: SEGRAC. 2007.
- SOUZA, Nelson Rosário de. **A Igreja Católica Progressista e a produção militante**. Cartografia de uma finidade eletiva politico-religiosa. São Paulo. 1993.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **A Igreja de Deus em Belo Horizonte**. Belo Horizonte: SI, 1972.

VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS Ronaldo. (orgs) **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VILLAÇA, Antônio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2006.

ESPAÇO MÍTICO E LUGAR: CONSTRUÇÕES DO IMGINÁRIO NA REALIDADE INDÍGENA POTIGUARA E NA REALIDADE MONÁSTICA CARMELITANA

*Joselma Bianca Silva de Souza Mendonça**

Resumo: O presente artigo constitui parte de minha dissertação de mestrado em curso, a ser defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR), da Universidade Federal da Paraíba UFPB, em 2013. O objetivo do trabalho é investigar as expressões simbólicas que comunicam a experiência com o transcendente, apresentando os espaços sagrados como símbolos dessa interlocução entre o ser humano e a divindade. A natureza, para o Povo Potiguara e o Monte Carmelo, para o carmelita, são construções do imaginário e modelos de transcendência bem interessantes de serem investigados. Trata-se de um estudo comparativo entre essas duas realidades distintas, que ocorreram em espaços geográficos diferentes: uma da etnia Potiguara; e a outra, de um grupo de pessoas que viveram no interior da clausura. Para os indígenas Potiguara, a natureza se apresenta como espaço sagrado, lugar para estabelecer contato com a ancestralidade e os encantados. Na realidade carmelitana, o Monte Carmelo se apresenta como o espaço mítico, que perpassa a imensidão dos espaços geográficos, é o lugar de transcendência e de comunhão com o sagrado, que se dá por meio da contemplação. O estudo que segue é de base etnográfica, elencando a abordagem qualitativa. Em primeiro momento, foram realizadas pesquisas sobre as fontes bibliográficas que envolvem as duas realidades. No que diz respeito aos Potiguara, nos valem de fontes, como Barcellos (2012) e Nascimento (2012). Sobre a vida carmelitana, nos debruçamos nos místicos: São João da Cruz e Teresa de Ávila (1996), bem como as Regras e Constituições da Ordem Carmelitana Descalça. Para a elaboração do trabalho, utilizamos os seguintes instrumentos de pesquisa: diário de campo, observação participante e entrevista semiestruturada. O estudo elenca as aproximações e os distanciamentos entre os temas estudados.

Palavras-chave: Potiguara. Monge Carmelita. Natureza. Espaço sagrado.

1. Introdução

Desde os primórdios da existência humana, as antigas tradições santificaram sua própria paisagem. Por meio da cosmogonia, “A revelação do espaço sagrado tem valor

* Mestranda em Ciências das Religiões (PPGCR/UFPB). E-mail: biancabt24@hotmail.com

existencial para o homem religioso; porque nada pode começar, nada se *pode* fazer sem uma orientação prévia - e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo.” (ELIADE, 1992, p. 33). É por esse motivo que o espaço físico, tornou-se assim, modelo das manifestações religiosas e ao mesmo tempo, símbolo da espiritualidade. A paisagem carrega valores que envolvem uma experiência mística, impulsionando o interior do indivíduo, porque “Os espaços sagrados são pontos de referência, capazes de transfigurar [...] em meio um cosmo ordenado e significativo.” (VILHENA, 2005, p. 80). Neste sentido, podemos afirmar que, a natureza em sua essência, produz a presença e a manifestação de entidades espirituais. Isso porque, é fácil perceber que “Existe uma relação orgânica entre a terra e as estruturas que as pessoas constroem sobre ela.” (CAMPBELL, 1990, p. 107). Há portanto, uma forte relação do homem com o cosmo, com uma forte evidência de que, “Para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica.” (ELIADE, 1992, p. 25).

A experiência religiosa tende a se comunicar, uma vez que ela “Depende de um futuro. Ela se nutre de horizontes utópicos que os olhos não viram e que só podem ser contemplados pela magia da imaginação.” (ALVES, 2010, p. 125). Dessa maneira, para superar o caos que a realidade oferece, é que “A imaginação cria mecanismos de consolo e fuga, por meio dos quais o homem pretende encontrar, na fantasia, o prazer que a realidade lhe nega [...]” (ALVES, 2010, p. 91). Aí estão escondidos os símbolos, objetos de desejo humano, simples criações das necessidades subjetivas, isso porque, (PITTA, 2005, p. 13), afirma que, o ser humano,

Assim constituído, atribui significados que vão além da funcionalidade dos atos ou objetos. Desse modo, aquilo que poderia ser absolutamente natural (árvores, água, fogo...), é transformado pelas diversas culturas para adquirir significado. Altera-se a aparência do corpo com as mais diversas escarificações, com o corte dos cabelos, com os enfeites, a roupa [...] No plano das necessidades básicas, o procedimento não é diferente: para a alimentação, existem as proibições alimentares, o modo de apresentação dos alimentos[...] Enfim, nada para o ser humano é insignificante. E dar significado implica entrar no plano simbólico.

Em diversas culturas, a manifestação religiosa se apresenta em dimensões variadas, isto porque, nem todos os povos ocupam um mesmo espaço. Assim, as expressões religiosas possuem uma variedade de sinais que comunicam uma experiência com o transcendente, pois “Toda expressão religiosa é simbólica e não existe sem o símbolo: um dado que abre caminhos e orienta.” (CROATTO, 2010, p. 10). Portanto, “Sem os objetos convertidos em símbolos, apaga-se a percepção do sagrado na forma como se experimenta, e tampouco pode expressá-la.” (CROATTO, 2010, p. 90). Tais sinais se dão por meio de linguagens específicas. O espaço não se encontra fora dessa dimensão, e constitui modelo dessa comunicação.

A experiência com o sagrado tem ao mesmo tempo, a necessidade de comunicar-se; ela “precisa ser dita” (CROATTO, 2010, p. 9). Por essa razão, buscamos elencar o espaço

como construção do imaginário que se debruça entre as partes: o indígena Potiguara e o monge Carmelita. Como são inúmeras as expressões simbólicas no universo Potiguara e no universo monástico, buscaremos apenas direcionar a categoria relacionada à natureza como espaço cultuado pelo Potiguara, e também as furnas, *lugares considerados sagrados pelos indígenas, por meio dos quais, acreditam manter contato com a ancestralidade e com os encantados. Juntamente com o Monte Carmelo, que constitui modelo de manifestações espirituais, representando assim entre os carmelitas, um dos espaços míticos por excelência.* A esse respeito, podemos entender que, “Determinadas pessoas ou grupos escolhem, em determinadas situações [...] elementos aos quais atribuem um determinado sentido e pelos quais se orientam.” (HOCK, 2010, p. 87). Por essa razão, é que em diversas culturas, os elementos da natureza são construídos do imaginário. Isso porque, a natureza provoca impacto na vida das pessoas, bem como as pessoas também atribuem à paisagem, elas mitologizam a terra, criando ou atribuindo-a aos sítios sagrados, tornando assim o *lugar* onde emanam as forças espirituais. (CAMPBELL, 1990). A natureza promove essa ligação com o transcendente, pois segundo Campbell, (1990, p. 12), o indivíduo é

Transportado às largas planuras sob a imensa cúpula do céu aberto, ou à espessa floresta, sob o pátio das árvores, e começa a entender como as vozes dos deuses falam através do vento e do trovão, e como o espírito de Deus flutua em todo riacho da montanha, e toda a terra floresce como um lugar sagrado, o reino da imaginação mítica.

Sobre essas narrativas, torna-se possível compreender como os espaços tornaram-se zonas de convergência de comunicação com o mundo do além, áreas cultuadas no universo do imaginário.

2. Os potiguara e sua relação com a natureza

Desde os primeiros relatos que se tem notícia sobre a ocupação do Brasil, já se falava de seres humanos que praticavam rituais e voltavam suas crenças para fenômenos da natureza. Segundo Métraux (1979), uma das mais importantes informações sobre a religiosidade e modos de viver dos primeiros indígenas, Thevet (1878), se debruça nos relatos com mais precisão, percebendo, em primeiro momento, a crença e os rituais dos primeiros habitantes, conhecidos como tupinambás. Por meio da experiência vivida no meio dos aborígenes, revelou em seus escritos, “Que os índios fazem menção a um grande senhor que em sua língua faz chover e trovejar [...] Chamam a Deus Toupan e não creem haver outro poder que produza as chuvas, os trovões o bom tempo, ou mesmo que possa fazer brotar nenhum fruto”. (THEVET, *apud* MÉTRAUX, 1979, p. 40).

Autores como: Thevet (1878), Cardim (1925), Yves d'Évreux (1864) e Claude D'Abbeville (1614), revelam em suas narrativas, experiências diretas com as antigas tribos tupinambás, gente guerreira que atribuíam aos fenômenos “A manifestação de um poder invisível.” (MÉTRAUX, 1979, p. 40). Dessa maneira, fica evidente, a natureza como elemento primordial na crença daquele grupo. Entre os tupinambás, já se tinha ligações com

espíritos, os quais os indígenas conheciam como forças do bem, e forças do mal. E porque acreditavam se tratar de seres superiores. (MÉTRAUX, 1979).

Por essa razão, (MÉTRAUX, 1979, p. 17) ao se referir a esses aborígenes, afirmava que “Se pode admitir que, na religião primitiva comum a todos os membros da família típica existia a crença em um ente poderoso criador do universo e pai da humanidade.” Realidade que, ao nosso ver, indica, embora que, de forma estranha, a presença de uma determinada crença no meio dos silvícolas.

Os Potiguara são constituídos de um povo, remanescentes do grupo tupi, do qual também fizeram parte os referidos tupinambás e, conseqüentemente, já dispunham de hábitos semelhantes aos mesmos.

Os primeiros relatos de cronistas que viveram na costa brasileira, revelam a presença constante de grupos indígenas na região Nordeste. Por essa razão, pesquisadores como: Moonen e Maia (1992), Palitot (2002; 2005), Silva, (2011), Vieira (2010) e Barcellos (2012a; 2012b), apontam em seus escritos os Potiguara como remanescentes indígenas do litoral nordestino, que preservam os seus traços culturais, cultuando sempre os seus antepassados na culinária, na agricultura e na maneira de se vestir e promover rituais mágicos. No plano do imaginário, os referidos indígenas jamais deixaram de cultuar a natureza e seus elementos. Atribuía-se à divindade como Tupã, viam nos trovões e outros fenômenos da natureza, referenciais da religiosidade. Sob essa visão, são construídos os alicerces da espiritualidade da referida etnia. Uma herança que a história ainda não conseguiu apagar. Contudo, vale dizer que, a cultura indígena, registrada pelos cronistas do século XVI, passou por uma série de mudanças, ao longo dos tempos, assumindo assim outros significados, sendo adaptada e integrada às situações atuais (SILVA, 2011). Realidade que impulsionou o povo Potiguara, a viver uma nova fase de sua trajetória, engajado a cada dia, na luta pelos seus direitos, ressignificando suas heranças históricas, não somente como etnia, mas sobretudo, como seres humanos, numa luta constante pela posse e demarcação de seus territórios.

Voltamos o nosso olhar para a Aldeia São Francisco, considerada por muitos pesquisadores como Aldeia-Mãe e foco das pesquisas etnográficas. (BARCELLOS, 2012a; SILVA, 2011), razão pela qual optamos por essa comunidade. São Francisco não só apresenta heranças históricas em termos etnográficos, como também se revela como celeiro das manifestações culturais da etnia Potiguara. Lá, encontramos uma diversidade de cultos e ritos, bem como elementos simbólicos. Convém apenas destacar alguns espaços considerados sagrados pelos indígenas, tão visíveis no plano do imaginário daquela gente.

A natureza e as furnas são esses espaços que iremos tratar neste estudo. Apesar de Palitot, (2002), Vieira (2010) e Barcellos (2012a) revelarem em seus escritos, a forte influência do catolicismo em São Francisco, eles ressaltam também a importância da referida Aldeia, na observância de suas tradições. O culto aos antepassados e a invocação dos mesmos nas cerimônias religiosas, tornam-se práticas comuns dentro da tradição. A na-

tureza rege a vida espiritual, da qual tomam elementos importantes. A Água, a Terra, o Fogo, o Ar, complementam esse universo simbólico para a preservação da cultura indígena. Para o Potiguara, a natureza é transcendente e já vem munida de forças espirituais.

Na visão indígena, é nas matas onde moram os espíritos e as entidades, vivendo em plena comunhão. Percebemos, no decorrer das falas dos depoentes, que os mesmos se dirigem à terra como “Mãe”. E se perguntarmos qual a importância da terra para os indígenas, obteremos sempre a mesma resposta: “É da Mãe-Terra que são extraídas as necessidades materiais: alimento, água, luz e calor.” Toda a vegetação é cultuada no meio Potiguara. Os indígenas também assumem com os encantados, filiação de parentesco, quando se direcionam à protetora das matas como Comadre Florzinha, ao defensor dos mangues como Pai do Mangue e à protetora dos rios como Mãe D’água. Isso revela a familiaridade e a intimidade dos aborígenes paraibanos com esses espíritos. Essa percepção é mais frequente entre os mais velhos, os sábios anciãos, aparentemente pessoas comuns, que reproduzem práticas que lhes foram ensinadas pelos antepassados.

A Terra possui valor existencial para os indígenas Potiguara. Muito mais que o desejo de possuí-la e ter direito sobre ela, é o dever de cultivar a espiritualidade no imaginário presente entre eles. As lutas constantes que são travadas para posse e retomadas de territórios, representam mais que um direito alegado pela Constituição Federal: são em suma, a reprodução de um sentimento que transcende, de poder enxergar no espaço, o elemento sagrado e o culto ao Deus Tupã. Para esses indígenas, as matas têm valor existencial, porque (BARCELLOS, 2012a, p. 16), afirma ser “Lá onde moram os espíritos dos ancestrais.” Também são nas matas onde os indígenas promovem rituais.

Os Potiguara cultivam a espiritualidade em diversos templos, que, “Especificamente, são os altares naturais: as furnas, as copas das árvores, as margens dos rios e as matas; [...]” (NASCIMENTO; BARCELLOS, 2012, p. 21). Muito embora, considerem esses espaços, como lugares de encanto, os indígenas também conseguem estabelecer comunhão com o sagrado, nas capelas católicas, nos templos evangélicos, e em outros altares, “criados pela ação humana.” (NASCIMENTO; BARCELLOS, 2012, p. 21).

Em meio a algumas conversas que tivemos com as pessoas que residem na Aldeia, sobretudo, os anciãos, em várias ocasiões eles deixaram escapar a maneira de perceber a natureza como símbolo espiritual, que permeia a vida Potiguara, em todos os seus segmentos. Quando em colóquios com Dona Maria Nilda Faustino Batista (2013), nos referimos à seres e lugares sagrados, ela não pensou duas vezes em nos responder que: “Sagrado são os astros, a terra, água doce, matas.” Também em vários relatos que ouvimos, as furnas sempre aparecem como símbolos de hierofanias no meio Potiguara. A esse respeito, o Sr. Francisco Aureliano dos Santos, conhecido por todos como Chico Urubu, nos revelou que “Os antepassados visita as furna e mora lá. O sagrado mexe cos morto e cos vivo.” Desse modo, podemos entender as matas e as furnas como “o lugar” no imaginário Potiguara, uma vez que os indígenas acreditam que, desse mesmo espaço, ecoa a voz de

entidades e dos antepassados, quando querem revelar algo importante para o povo Potiguara, como por exemplo, um direcionamento, ou um presságio.

Os lugares tidos como sagrados entre os indígenas, preservam muitos mitos em suas narrativas. As encruzilhadas, o terreiro sagrado, os cemitérios são lugares de poder e de comunicação entre muitos indígenas. (BARCELLOS, 2012a). Na mata, possuem grande respeito por Comadre Florzinha que, segundo relatos de experiências, afirmam ter tido contato com ela, revelando o quanto ela se torna importante para proteger a fauna e a flora.

Os indígenas acreditam que, se maltratarmos a vegetação e os animais, ela se manifesta, cometendo algumas atrocidades, como por exemplo, costuma fazer tranças no cabelo da pessoa, impossíveis de serem desfeitas. Os Potiguara também acreditam que nos manguezais vive uma entidade conhecida por todos como Pai do Manguê. Ele vive como guardião dos mangues, para que ninguém ameasse aquele ecossistema. Segundo relatos, nos momentos de dificuldade, os indígenas costumam visitar as matas, na solidão, para poder rezar, conversar com as árvores e acreditam que, nesses momentos, revigoram suas forças, para suportar os desafios do cotidiano. Sendo portadores de energias, “Os encantados tornaram-se espíritos com quem os vivos podem contar para a proteção da aldeia e para o seu agenciamento nas resoluções de conflitos.” (VIEIRA, 2012, p. 265). A esse respeito, Palitot (2005), reforça com a premissa de que, as matas, os mangues e as águas constituem habitações de entidades, e que apenas os caboclos mais antigos, tinham a faculdade de tratar intimamente com esses seres. Diante disso, percebemos que a vegetação é parte integrante na cosmovisão indígena, tornando-se cenário e espaço de revelações sobrenaturais, incorporações de espíritos e força energética, produzindo assim, no imaginário Potiguara, elementos de forte espiritualidade.

As furnas também se apresentam como lugares sagrados, no universo Potiguara. São habitações erguidas pela própria natureza e que, de acordo com alguns depoentes, serviam de esconderijo contra os apesadores indígenas que, no século XVI, perambulavam pela costa nordestina, para escravizá-los. Eram lugares de refúgio e também passaram a ser reconhecidas como lugares de ritos. De maneira uniforme, as furnas são cobertas por vegetação tipo árvores como cupiuba e alguns cajueiros. Esse lugar solitário, porém de grande riqueza espiritual, conta apenas com a ação do vento e com a presença de alguns pássaros, como a sabiá, o pardal entre outras, que, com o seus cantos, quebram o silêncio do lugar, trazendo harmonia.

Segundo os Potiguara, as furnas são consideradas espaços religiosos; uma vez que os indígenas, “Creem que lá residem os antepassados.” (PALITOT, 2002, p. 82). É também no local onde ocorrem rituais e os Potiguara mantêm correntes com a ancestralidade. Recortamos aqui a furna de São Francisco, lugar sagrado onde ocorrem ritos de colação de grau do Ensino Fundamental e do Médio, além de ser cenário, onde ocorrem parte das homenagens relativas ao Dia do Índio, sempre no dia 19 de abril. A furna de São Francisco também é lugar de cerimônias, como o batismo católico. Também, de acordo com a oca-

ção e a necessidade, as furnas são visitadas, seja em grupo, seja também na solidão, quando um ancião necessita receber energias e se comunicar com os seus antepassados.

Em várias ocasiões que tivemos a oportunidade de visitar as furnas com a presença dos indígenas de São Francisco, o que sempre nos chamou a atenção foi a forma como os mesmos se dirigem a esse lugar, reverenciando os espíritos, mantendo correntes com eles, invocando-os para se fazerem presentes, com orações, batuques de tambores, defumadores, baforadas de cachimbos, e cantos que enaltecem e transfiguram o lugar. Em seguida, entram nas furnas, todos em círculo, fazendo reverência, recebendo as energias para depois, darem início ao ritual Toré. Dessa forma, nos apoiamos em (VIEIRA, 2012, p. 251), quando referenda que, “O plano de mediação com as forças sagradas, que visa curar, ocorre por intermédio de uma operação divina.”, força essa que, no imaginário Potiguara, pode revelar-se, por meio de batuques, por meio de silêncio e, de acordo com a necessidade, pode ocorrer a qualquer momento, desde que haja necessidade para o fazer.

Ao que nos parece, no universo Potiguara, o sagrado se manifesta de maneira profunda e extraordinária, envolvendo o lugar onde ele é cultuado, tendo em vista, uma grande experiência mística. Dessa maneira, esses referidos lugares passaram a se tornar de certa forma, espaços provocativos, por estabelecerem via de comunicação com o universo subjetivo, e influenciarem a crença e a vida cotidiana dos referidos indígenas.

3. O monge e o Monte Carmelo

O sentido da palavra monge designa dos primeiros religiosos que buscavam viver uma forma de vida diferente das pessoas de sua época. Antes de serem reconhecidos como Ordem e passarem a viver em mosteiros, “Os eremitas [...] moravam na solidão do Carmelo [...]. Por isso, depois de terem chegado à Europa em 1238, eles continuavam a procurar lugares solitários para morar [...]” (MESTERS, 2001, p. 63). Maria, considerada segundo a Ordem, mãe de Jesus, e também venerada como senhora do Monte Carmelo, torna-se referência aos primeiros carmelitas, juntamente com o cumprimento da Regra e vida espiritual dos reformadores: João da Cruz e Teresa de Ávila. Sobre esse estilo de vida, vale dizer que “Não há carmelita que não seja sensível aos apelos que lhe vem do seu passado, dos seus santos e santas.” (MESTERS, 2001, p. 8). Torna-se portanto, lei, o cumprimento da regra para aqueles que almejam alcançar a transcendência e viver em contínua comunhão com o sagrado.

A história da Reforma Carmelitana teve o seu início na Europa, e se debruça num período obscuro, o qual passava a Igreja Católica, em face do avanço das ideias protestantes. A necessidade de promover reformas no interior dos mosteiros, dá-se a partir da vivência mística dos carmelitas, em meio às revelações com o sobrenatural, alicerçada nos reformadores: João da Cruz e Teresa de Ávila. A partir de então, inicia-se uma jornada interior, envolvendo tanto os carmelitas quanto a Igreja. Tal situação, gerou um certo des-

conforto, uma vez que esse novo estilo de vida alterou alguns capítulos da Antiga Regra Primitiva, dada por Alberto, patriarca de Jerusalém, no ano de 1207, refletindo assim, no cotidiano da vida dos carmelos.

No período em que se desenvolveu a Reforma promovida por João da Cruz e Teresa de Ávila, a congregação carmelitana conhecia apenas os carmelitas Calçados, aqueles que, por sua vez, possuíam vida comum, vivendo entre as comunidades, participando do cotidiano das pessoas. Os referidos carmelitas possuíam bens e, costumeiramente, se deslocavam dos mosteiros para visitar as famílias ou tratarem de assuntos de seus interesses. A partir de contatos com um frade franciscano, Teresa encontra apoio para promover algumas reformas nos mosteiros femininos, adotando os votos de pobreza, castidade e obediência, observância até então conhecida e praticada na Ordem Franciscana. Também conhecida como Reforma Teresiana, esse estilo de vida, alterou a Antiga Regra e também a vida dessas comunidades, fato que já havíamos referendado, em poucas laudas acima. Tal mudança dividiu opiniões, isso porque as comunidades carmelitas do período (aqui nos referimos às comunidades carmelitas calçadas), tentaram resistir às mudanças e não zelavam pela Antiga Regra Primitiva, pois no interior dos mosteiros carmelitas, não havia preservação do silêncio, bem como as falações eram constantes. Dessa forma, zelar pela *Ordem* e aplicar a *Reforma*, consistiu para os místicos, grande desafio, uma vez que os carmelitas calçados não queriam abrir mão dos antigos costumes.

Após longos anos de persistência, face às duras perseguições impostas pelos Carmelitas Calçados, a Ordem Descalça consegue firmar-se, cabendo à Igreja reconhecê-la junto com os seus estatutos. Atualmente, a Ordem carmelitana se divide em três grupos ou categorias: Carmelitas Descalças, que compõem à Ordem Primeira do sexo masculino; os Carmelitas Calçados, composto pelos membros femininos; e os Carmelita de Ordem Terceira, congregando leigos, pessoas comuns para viverem a espiritualidade difundida pelo profeta Elias e os reformadores: João da Cruz e Teresa de Ávila. Apesar de possuírem formas diferentes de viver a espiritualidade carmelitana, vale dizer que há elementos em comum entre categorias citadas. Uma delas é a ênfase dada à Antiga Regra, bem como a devoção aos místicos fundadores.

Os eremitas, a quem nos referimos anteriormente, viviam em torno de uma fonte, sobre a qual se diz que é “A fonte de que fala o profeta Elias que até hoje, existe no Monte Carmelo.” (MESTERS, 2001, p. 45). Ao longo da história dos carmelitas, o monte Carmelo se apresentará como o ponto, o lugar de oração e meditação. Sua geografia, atrairá muitos religiosos que, em busca do silêncio e da solidão do deserto, se abastecerão da força do sobrenatural, que procede desse lugar.

Na linguagem geográfica, o monte simboliza uma elevação de terra acima do solo que a rodeia. Faz referência à parte mais elevada. Por ser considerada próxima do céu é que diversas tradições religiosas e, sobretudo, a tradição cristã, o adotam como símbolo da religiosidade. Segundo os cristãos católicos o ideal do Carmelo está descrito na Bíblia, uma vez que, durante a trajetória dos primeiros povos, o monte aparece como lugar signi-

ficativo de experiências numinosas. Como, por exemplo, “Horeb, a montanha de Deus.” (REIS, 19,8), como lugar “Monte de Deus, monte elevado, monte alcantilado [...] Monte em que Deus escolheu para morar.” (ÊXODO, 3:5). Por meio dessa convicção de que, “Aquele que está ‘no alto’, ‘o elevado’, continua a revelar o transcendente”. (ELIADE, 1992, p. 127), é que a figura do monte, uniu-se à prática religiosa dos primeiros eremitas, permanecendo presente na espiritualidade desde os tempos do profeta Elias, tornando-se símbolo de uma mensagem mítica, dotada de significados, segundo os próprios carmelitas.

O monte sempre está situado próximo de vegetação, é envolvido por paisagens naturais. Assim, a natureza se apresenta como cenário de inspiração e lugar onde vários ritos são executados. Isto porque, “Os lugares precisam ser consagrados e o divino instado a nele se instalar. O templo, espaço sagrado recortado no profano, transforma-se em força inesgotável de sacralidade.” (VILHENA, 2005, p. 113-115). Dessa maneira, é preciso notar que os espaços também “São revelações da sacralidade cósmica, são de certo modo, revelações primordiais, pois tiveram lugar no mais longínquo passado religioso da humanidade e conseguiram resistir às inovações introduzidas posteriormente pela história.” (ELIADE, 1992, p. 136). Por essa razão, (VILHENA, 2005, p. 51), afirma que,

Por meio da ambientação simbólica expressa em narrativas, palavras, roupagens, objetos cúlticos, cânticos, posturas e gestos, são direcionados a propiciar, pela ritualidade a volta imaginária a um passado mítico situado em origens anistóricas, em tempos arcaicos [...] Essa postura advoga em seus fundamentos uma compreensão cíclica da história ou eivada por desejos de restauração ou conservação de um passado imaginário. Resulta em um desaponto e inconformismo diante da racionalidade moderna focada em seu todo em partes.

Entendemos dessa maneira que, os mosteiros e os espaços em que eles são construídos, são, de certa forma, a reprodução de um universo cosmogônico e mítico, do Monte Carmelo e das grutas, marcados pela prática dos primeiros eremitas que viviam na solidão desses espaços. Por essa razão, Mesters (2001, p. 64), revela que:

Mesmo morando em cidades, não podiam esquecer a sua origem eremítica que era (e continua sendo) a solidão do “deserto” do Monte Carmelo, fonte de sua identidade, lugar de encontro e reencontro com Deus. [...] Aos poucos, ao longo dos anos, este deserto do Carmelo entrou para dentro deles. O Carmelo já não era só um lugar físico. Tornou-se um ideal de vida, uma experiência de encontro com Deus, tão bem expressa por São João da Cruz na Subida do Monte Carmelo.

Ao conversarmos com uma jovem que pertenceu à Ordem das Carmelitas Descalças, vivendo na clausura durante o tempo de noviciado, ela nos fez a seguinte revelação a respeito do monte:

O monte é a subida que a gente tem que buscar, para alcançar o cume que é Cristo. O Monte é nosso dia-a-dia, na nossa oração, ser fiel a Deus, fazer tudo o que a Santa Regra pede. Quanto mais a gente se une a Deus, mais vai alcançar o monte que é Cristo. São

degraus que a gente vai subindo, etapas até alcançar a profissão solene: Alcançar o monte que é Cristo. (GEORGIANE, informação verbal, João Pessoa, jun. 2013).

Percebemos assim, que no imaginário carmelita, o *Monte* assume diversos aspectos no decorrer desta narrativa, e vem travestido por diversos atributos, como: o lugar físico, por estar situado no Líbano; o Monte da Perfeição, por representar as etapas que o monge deve percorrer para alcançar a perfeição, culminando no encontro com o sagrado; e por representar o lugar do imaginário, o espaço mítico, o qual o carmelita, cotidianamente, está voltado, em constante adoração. Visto que, na realidade Monástica, estar no monte é estar na contemplação, é estar no alto, lugar mais próximo do sobrenatural.

Por essa razão, na modalidade do sagrado, a estrutura do Monte Carmelo aparece em diversas narrativas, como o lugar de experiência e de revelações, influenciando os carmelitas, porque é a “Reprodução terrestre de um modelo transcendente”. (ELIADE, 1992, p. 66). Para Hock (2010, p. 87), “Essa imaginação não deve ser simplesmente descartada como *ilusão*, mas descreve a constituição de interpretações de sentido subjetivas como elas se manifestam depois em forma de religião *externamente visíveis*.”, provocando sensações, firmando modelos de comportamento até então desconhecidos.

Foi essa a impressão que tivemos, ao nos debruçar sobre o espaço que alimenta a espiritualidade dos monges carmelitas, tendo em vista, conhecer por meio de relatos, um pouco de sua trajetória e essência.

Atualmente, os membros da Ordem Monástica vivem na clausura, sendo poucos os contatos com o mundo secular, uma vez que os votos de castidade, pobreza e obediência, tornam-se modelo de vida no interior do Carmelo. Visto que, “Sua tradição mística é o passado, sua origem, desde a Regra dada por Alberto, os define e os dá identidade”. (MESTERS, 2001, p. 08). Nota-se, portanto, que o monge possui uma vida de completo desapego aos bens materiais, assim como os sacrifícios tornam-se significado de valor, segundo a tradição carmelitana.

A nosso ver, no imaginário carmelita, o simbolismo do monte, se apresenta como lugar de orientação, de comunicação, de interlocução, e de liberdade interior. Pois, por meio dessa visão fabulosa que, “Descobrimo a sacralidade da vida, o homem deixou-se arrastar por sua própria descoberta: abandonou-se às hierofanias vitais e afastou-se da sacralidade que transcendia suas necessidades imediatas e cotidianas.” (ELIADE, 1992, p. 127). Segundo os carmelitas, os bens materiais já não são suficientes para aqueles que buscam num espaço confinado, na solidão, na renúncia de suas vontades, recrutados pelo toque do sino e pelo cume da montanha, o verdadeiro sentido de sua existência. Para Cruz (1996, p. 134), estar na solidão do Carmelo, é desvelar o “Segredo de alcançar o mais alto cume da montanha, que outra coisa não é senão o estado de perfeição.” Por esse motivo, as práticas ascéticas são comuns entre os membros do Carmelo. Somente por essa via que “[...] cada alma poderá conhecer o caminho que segue e o que deve seguir, se pretende alcançar o cume deste Monte [...]” (CRUZ, 1996, p. 139).

O monte segundo Eliade (1992, p. 37), pode ser considerado como “O limiar, a porta [...] a solução de continuidade do espaço, daí a sua grande importância religiosa, porque se trata de um símbolo e, ao mesmo tempo, um veículo de passagem.”, por promover nos integrantes da Ordem, um estilo de vida, uma nova conduta. Tudo isso porque, “Por muitos estranhos procedimentos e criativas intermediações, a pessoa religiosa procura apossar-se do misterioso e encher-se dele, inclusive, identificar-se com ele.” (OTTO, 2011, p. 70). Sendo assim, a região onde o sagrado poderá manifestar-se, constitui assim, modelo de ordem e de sacralidade. Segundo Croatto (2010, p. 47), “Na experiência religiosa, o caos deve ser vencido pelo ato cosmogônico, que não é simplesmente criação do mundo, mas especialmente, sua organização, que faz do mundo, um espaço inteligível e funcional.”, ao passo que, conduz o indivíduo a promover uma experiência transcendente.

4. Considerações finais

Baseado nas informações coletadas, pudemos crer que o indígena necessita da vegetação para manter a espiritualidade. Para ele, a natureza é o cenário de manifestações numinosas. É o ponto fixo no imaginário Potiguara. Nas matas estão as entidades e os espíritos da natureza, considerados como guardiões, e que, na necessidade, se apresentam aos indígenas; a fuma também representa o local para se promover correntes espirituais com os antepassados. No imaginário Potiguara, os antepassados vivem nas furnas e não saem de lá. São as antigas lideranças indígenas, os troncos velhos que já se foram e ainda permanecem, segundo os indígenas, vivos em espírito, para direcionar a vida dos que estão na terra.

Assim como os indígenas, os monges carmelitas, buscam na vegetação, ambiente promissor de energias para a preservação da espiritualidade. Os Potiguara mantêm contato direto com as matas e as furnas. São espaços e habitações visíveis, dotados de poder, na cosmovisão indígena; o monge vive em sintonia com o monte, espaço invisível, elemento eremítico que, no imaginário carmelita, convida ao recolhimento e à contemplação. O monge não necessita estar literalmente no monte para alcançar a transcendência. Em qualquer lugar, desde que haja solidão e silêncio, o carmelita pode entrar em contato com ele. Isso porque, as práticas de ascese, as orações, as penitências, os exercícios espirituais, fazem parte dessa caminhada mítica que o carmelita realiza cotidianamente em direção ao Monte Carmelo. O monte seria dessa maneira, não mais um espaço geográfico, mas sim um espaço que transcende e que projeta para uma outra dimensão: rumo a uma jornada interior de busca pela perfeição, e que culmina no encontro com o sagrado.

Tanto as matas, as furnas e o monte Carmelo, são construtos do imaginário. Porém, seja em qualquer lugar, o monte Carmelo vive e, perpassa com o seu ideal, a história e a imensidão dos espaços geográficos, ultrapassando as fronteiras do tempo e do espaço, conduzindo o carmelita a uma dimensão metafísica, unindo valores que direcionam para uma forte espiritualidade.

Ao apresentarmos os espaços sagrados em ambos os universos, no indígena e no monástico, notamos que há uma busca perene, de reconstruir uma trajetória mítica, diluindo passado e presente, para dar sentido à existência. No caminho percorrido, há um anseio pela ancestralidade, seja em busca dos antepassados no universo Potiguara, seja em busca do exemplo dos primeiros eremitas, na realidade monástica.

A nosso ver os mosteiros e os espaços em que eles são construídos, assim como as furnas e as matas, são de certa forma, a reprodução de um modelo cosmogônico e mítico, marcados, tanto pela prática dos primeiros eremitas que viviam em torno da fonte do profeta Elias, quanto dos antepassados indígenas que encontravam nas furnas Potiguara, uma forma de refúgio e de preservação de sua identidade.

É essa força enérgica que emana desses espaços considerados sagrados: de promover interlocução com o passado e com o mundo da subjetividade, garantindo assim, a preservação da trajetória de uma etnia e de uma Ordem religiosa, para que não se perca no tempo, a grandeza de seus ideais.

São esses os mundos distintos que procuramos unir neste estudo: o espaço a partir do imaginário indígena Potiguara e carmelita. Compreendendo dessa forma que, santificar o espaço, é mais que demarcar fronteiras ou edificar sobre ele um templo ou uma habitação religiosa: é compactuar com esse mesmo espaço uma relação de afeto e de experiência mística, ancorada na ancestralidade, movida sempre pela força dos rituais.

Referências

- ALVES, Rubem (1981). **O que é religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- BÍBLIA SAGRADA. **Tradução portuguesa da versão francesa dos originais grego, hebraico e aramaico**, traduzidos pelos monges beneditinos de Maredsous (Bélgica). Editora Ave-Maria, São Paulo, 2009.
- BARCELLOS, Lusival Antonio. **Práticas Educativo-Religiosas dos Potiguara da Paraíba**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012a.
- _____; SOLLER, Juan. **Paraíba Potiguara**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012b.
- CAMPBELL, Joseph. **O Poder do Mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CROATTO, José Severino. **As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da Religião**. tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010
- CRUZ, São João da. **Obras Completas**. Petrópolis, RJ: Vozes; Carmelo Descalço do Brasil, 1996.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HOCK, Klaus. **Aproximações sistemáticas e fenomenológicas: Introdução à Ciência da Religião**. São Paulo: Loyola, 2010.
- MESTERS, Carlos. **Ao Redor da Fonte: círculos de oração em torno da Regra do Carmo**. Rio de Janeiro: Gráfica e Editora TVJ, 2001.

MÈTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás e suas relações com as tribos tupi-guaranis**. Prefácio, tradução e notas do prof. Estevão Pinto; 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

MOONEN, Frans; MAIA, Luciano Mariz. **Etnohistória dos índios Potiguara**: ensaios, relatórios, documentos. João Pessoa, PR/PB - SEC/PB, 1992.

NASCIMENO, José Mateus (Org.). **Etnoeducação Potiguara**: pedagogia da existência e das tradições. João Pessoa: Ideia, 2012. 162p.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Petrópolis: Vozes, 2007.

PALITOT, Estevão Martins; ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **Índios do Nordeste** (AL, PB, PE). LACED (Laboratório de Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento) Museu Nacional/UFRJ. Relatório de Viagem. Campina Grande, 2002.

_____. **Os Potiguara da Baía da Trailçai e Monte-Mór**: história, etnicidade e cultura. 2005. 224 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2005.

PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Duran**. Rio de Janeiro: Atlântida Editora, 2005. (Coleção filosofia)

SILVA, Almir Batista da. **Religiosidade Potiguara**: tradição e resignificação de rituais na Aldeia São Francisco, Baía da Traição-PB. 2011. 134 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) - Universidade federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

VILHENA, Maria Ângela. **Ritos, Expressões e Propriedades**. São Paulo: Paulinas, 2005.

VIEIRA, José Glebson. **Amigos e competidores**: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba. 2010. 366 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas / Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

DEUS(ES), FÉ E SÍMBOLO(S): FORMAÇÃO PARA UM IMAGINÁRIO PLURAL

*Elton Roney da Silva Carvalho**

Resumo: *Todo Ser Humano tem direitos e deveres que devem ser cumpridos e respeitados por todos que formam a sociedade. Para uma formação que valorize a importância dos Direitos Humanos em uma sociedade plural e seus símbolos e narrativas é necessário um trabalho no Ensino Religioso que seja focado na pluralidade. Através de pesquisa bibliográfica, levantamento e comparações de fontes textuais, este trabalho tem os objetivos de analisar a importância dos conceitos de Laicidade e Laicismo para a formação de um imaginário plural e tolerante no cenário simbólico religioso brasileiro e averiguar o papel do Ensino Religioso e dos Direitos Humanos na formação do respeito à Diversidade Religiosa no contexto de intolerância religiosa brasileira, compreendendo que para uma formação plural e que valorize a diversidade religiosa é necessário um trabalho educacional focado na pluralidade existente e que inclua as várias interpretações religiosas e fenômenos que existem no lugar social. Uma educação inclusiva que forme cidadãos abertos ao diálogo e a tolerância em uma sociedade plural.*

Palavras-chave: *Laicidade - Ensino Religioso - Imaginário - Diversidade Religiosa*

Laicidade ou laicismo?

É de extrema importância para a cultura acadêmica o debate acerca da Laicidade e do Laicismo no Estado, uma vez que esta é responsável por uma grande parcela de influência na formação de conceitos na sociedade. Faz-se ainda mais necessário o debate, tendo em vista a pequena compreensão do conceito de Laicidade, muitas vezes compreendido como anticlericalismo, ateísmo e até mesmo a associação com o Laicismo.

Na França, observamos o desenvolvimento do conceito de Laicidade do Estado. Já em 1880, temos o início das discussões sobre o assunto, com ênfase específica nas leis escolares e o limite de influência da religião na educação, institucionalizando-se a Laicidade no estado Francês (DOMINGOS, 2009). Para Baubérot (BAUBÉROT, 1997) ela é “uma invenção francesa”.

* Graduado em Licenciatura Plena em História (UVA-CE), Formado em Teologia pelo Seminário Anglicano Teológico e Mestrando do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba.

A palavra *Laico* ou *Leigo* refere-se aquilo que não é do Clero, ou seja, que está ligada ao povo e não diretamente a hierarquia católica. É ligada ao mundo secular. Segundo Domingos (DOMINGOS, 2009):

Fruto da separação entre Estado e Igreja, onde esta é excluída do poder político e administrativo e, em particular, do ensino, o Estado laico nasceu de um longo processo de laicização, de uma emancipação e construção progressiva, através de um afastamento dos dogmas, do clero e, sobretudo, do poder da Igreja Católica, ganhando vulto sob o influxo da Reforma Protestante, da filosofia de Rousseau, do Iluminismo, apenas para citar alguns exemplos.

É notória a influência da França no processo de Laicidade que será desenvolvida em toda a Europa e países americanos, como no Brasil. Em 1792 já temos a instituição dos *atos civis*, ligando a vida do cidadão diretamente ao Estado. O casamento civil, o batismo civil (registro de nascimento), o enterro civil (registro de óbito) são parte dessa mudança, agora ligada ao Estado e não mais a Igreja Católica (DOMINGOS, 2009).

É necessário destacar que existe uma grande diferença entre Laicidade e Laicismo. É de vital importância compreendê-los, pois, eles têm ênfases e objetivos diferentes no que diz respeito ao trato da religião no âmbito social, político e jurídico, e, portanto, determinante nas posturas intolerantes e de respeito à diversidade religiosa e, conseqüentemente, na liberdade religiosa e nas práticas de fé.

O Laicismo é considerado como uma postura anticlerical. Não há tolerância nas expressões religiosas, mas, um desejo de afastar a religião do exercício do poder nas esferas sociais. Considera o controle da religião pelo Estado.

O laicismo é a doutrina que proclama o afastamento total e absoluto das instituições sociopolíticas, culturais e educativas de toda influência da igreja. Não foi um movimento e escola de pensamento. O laicismo reclama uma autonomia face à religião e uma exclusão das igrejas do exercício do poder político e administrativo e, em particular, da organização do ensino público. Se o laicismo é antirreligioso, a laicidade é baseada no respeito ao princípio de separação do poder público e administrativo do Estado e do poder religioso (DOMINGOS, 2009).

A Laicidade, diferente do Laicismo, visa à convivência pacífica entre a Religião e o Estado, porém, sendo bem definidos os limites de autoridade e a separação entre eles, pois, segundo a laicidade, o Estado não deve ser confessional. Na laicidade o Estado não é legitimado por um poder religioso, divino.

...o Estado laico não discrimina por motivos religiosos, não afirma nem nega a existência de Deus, tampouco estabelece hierarquia entre as milhares de crenças professadas no país, relegando esta questão à liberdade de consciência de cada cidadão. A laicidade fomenta a diversidade religiosa, inerente a uma sociedade livre e plural (LOREA, 2011).

Saber distinguir os conceitos de Laicidade e Laicismo é distinguir o papel da religião no estado e o comportamento dos indivíduos em relação ao respeito à diversidade

religiosa. A laicidade garante o respeito ao diverso, a liberdade de expressão e a prática religiosa em um estado que não privilegia nenhuma expressão de fé específica. Também não busca controlar a expressão religiosa. É esse estado laico que deve garantir, também, uma educação laica e que valorize o respeito às outras confissões religiosas, com um ensino público laico, diverso e plural.

Esse respeito é o que forma a diversidade religiosa, constituída da liberdade de pensamento religioso ou não do indivíduo. A diversidade religiosa é a postura de respeitar o pensamento religioso diferente ou aquele que não tem nenhuma expressão religiosa, ou seja, os que não professa religião.

A laicidade, portanto, garante as liberdades individuais do Homem e de suas práticas, sendo essas religiosas ou não. É na laicidade que o princípio de igualdade na diversidade se faz presente e o pluralismo religioso é garantido.

Laicidade e ensino religioso

É natural, nas democracias modernas, o direito a liberdade de expressão e de religião. Porém, há muitas interpretações possíveis para a efetivação deste direito. No Brasil, percorreu-se uma longa estrada para que a liberdade religiosa e a pluralidade sejam reconhecidas como algo relevante para a sociedade e sejam direitos reconhecidos. Iniciou-se com a Constituição de 1891, que garantiu a separação entre Igreja e Estado, como também a liberdade de culto e, em teoria, as múltiplas religiões que existiam no Brasil.

Entretanto, essa postura de desligamento da influência religiosa no Estado, não é prerrogativa para a perseguição religiosa ou a discriminação à expressão religiosa. A Constituição Federal de 1988, em seu Artigo 19º afirma:

É vedado a União, aos Estados e aos Municípios:

- 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;

Percebe-se, aqui, que o maior desejo da laicidade não é o fim da religião, mas, o reconhecimento de seu lugar na esfera pública.

Por outro lado, a constituição não veda expressamente a subversão pública da divulgação de ideias religiosas. Por esta fissura entram as ações de financiamento da religião em shows, publicações e uso de espaços públicos. Também por aí é que passam as atividades proselitistas embutidas em muitas “colaborações de interesse público”.

Os Direitos Humanos são princípios internacionais que estão no interesses políticos de vários países. Apesar da dificuldade de se alcançar um alto nível de prática social, os Direitos Humanos devem ser observados, principalmente, pelo Estado, que deve garantir proteção, direitos e, também, deveres. A formação cidadã do ser humano deve ser

de responsabilidade do Estado. A liberdade de expressão é tanto um direito como um dever, pois, na mesma medida que eu a tenho eu devo exercê-la.

Observando o Artigo 5º da Constituição Federal da República do Brasil, percebemos:

VI – é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias;

VII – é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

VIII – ninguém será privado de direitos por motivos de crença religiosa ou convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei.

No exercício da Laicidade, a relação do Estado com o Ensino Religioso é delicada e crucial, posto que o Ensino Religioso plural é uma conquista da cidadania.

No que diz respeito ao Ensino Religioso no Brasil, diversos debates foram realizados acerca do financiamento, da oferta e do objetivo deste Ensino. O Conselho Nacional de Educação (CNE), pronunciou-se através do parecer CNE nº 05/94, afirmando:

[...] por ensino religioso se entende o espaço que a escola pública abre para que estudantes, facultativamente, se iniciem ou se aperfeiçoem numa determinada religião. Desse ponto de vista, somente as igrejas, individualmente ou associadas, poderão credenciar seus representantes para ocupar espaço como resposta à demanda de alunos de um determinada escola. (p. 2) (CURY, 2004).

Como podemos observar, nota-se uma tendência clara a um domínio religioso específico na formação do cidadão. Neste caso o próprio poder Legislativo alterou o Artigo 33º mediante um novo projeto de lei do Padre Roque Zimmeman, que daria resultado a lei nº 9.475/97 (CURY, 2004). Assim, o Artigo 33º tomou nova forma:

O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurando o respeito a diversidade cultural e religiosa no Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

§ 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§ 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso.

Assim, após a fundamentação da lei nº 9.475/97, o Ensino Religioso tomou outro caminho, com novos objetivos e com uma formatação diferente da inicial. Ainda que as

confissões religiosas específicas mantenham o direito de influenciar significativamente na constituição dos conteúdos, essa influência se limita nos conteúdos em pontos específicos da matéria quando do estudo de religiões específicas durante o processo de ensino.

Neste contexto, inserimos a posição do FONAPER. O importante fórum que tem acompanhado e influenciado a mudança do Ensino Religioso no Brasil. Desde as possíveis mudanças dos componentes curriculares do Ensino Religioso, sua atuação tem sido presente no debate e na formação de um Ensino Religioso comprometido com a pluralidade e com a relevância do sagrado na vida dos alunos. Essa relevância diz respeito direto ao “permitir ao educando ter na escola a oportunidade de compreender sua dimensão religiosa, permitindo-lhe encontrar respostas aos seus questionamentos existenciais mais profundos e descobrindo e redescobrando o sentido de sua busca, na convivência, diálogo e respeito com as diferenças” (HOLMES, 2011).

É esse compromisso do FONAPER que garanti a liberdade de expressão. Não é possível encontrar respostas aos dilemas pessoais e, portanto, individuais se existe uma obrigatoriedade religiosa de um ensino confessional.

Segundo Maria José Torres Holmes,

“Foi a partir de 1995 que grupos de educadores e instituições religiosas passaram a repensar o ER nas escolas públicas. Desse modo idealizaram uma entidade que acolhesse o ER do ponto de vista pedagógico para defini-lo nos estabelecimentos de ensino igualmente a todos os outros componentes curriculares. Para isso foi proposto a pensar, a criação de um fórum o qual caberia a responsabilidade desses encaminhamentos. E dessa forma surge o FONAPER” (HOLMES, 2011).

Percebe-se o compromisso com o Ensino Religioso, melhor expresso na 1º documento instaura, destacado, ainda, por Maria José Torres Holmes:

- 1 – Garantia de que a escola, seja qual for sua natureza, ofereça ER ao educando, em todos os níveis de escolaridade, respeitando as diversidades de pensamento e opção religiosa e cultural do educando;
- 2 – Definição junto aos Sistemas de Ensino do conteúdo programático do ER, integrante e integrado às propostas pedagógicas;
- 3 – Contribuição para que o ER expresse sua vivência ética pautada pela dignidade humana;
- 4 – Exigência de investimento real na qualificação e capacitação de profissional para o ER, preservando e ampliando as conquistas, de todo magistério, bem como garantindo condições de trabalho, aperfeiçoamento necessários. *Florianópolis, 26 de setembro de 1995.*

Compreender a importância do fenômeno religioso em uma sociedade nos permite entender a importância de um ensino religioso de qualidade e de relevância para a construção de uma identidade nacional mais forte e a formação de um cidadão brasileiro

mais plural, no sentido de aceitar a religião do outro. O ensino religioso visa esta formação. No Brasil, especificamente, com uma grande diversidade religiosa, faz-se necessário um ensino religioso que leve em consideração esta diversidade, constituindo uma cultura educacional escolar que promova a igualdade, o respeito, a tolerância e a pluralidade, sempre inserida no contexto da laicidade, pois, só assim será possível alicerçar um ensino religioso funcional na sociedade brasileira. Para o futuro, a ação na escola levará a uma cultura educacional familiar de promoção da diversidade religiosa.

A Cultura é parte integrante do Ser Humano e de seu desenvolvimento. Na verdade a cultura é o que diferencia os Humanos dos outros seres vivos. A cultura é a reação profunda do Homem diante da finitude da vida e da iminência possível da morte. transcender ao sagrado é parte desta ação estruturante do imaginário. A religião é parte desta cultura, sendo impossível compreender os processos históricos e sociais e a própria história da existência do Homem sem um conhecimento dos fatos religiosos e do fenômeno religioso como um todo na sociedade e no Homem em particular (DOMINGOS, 2009).

A formação do Ensino Religioso deve, então, passar por debates e reformulações que priorizem a diversidade e os Direitos Humanos. A prioridade do Ensino Religioso deve ser a garantia da tolerância. Para isso, é necessária a inclusão de vários setores da sociedade no debate da construção deste ensino. Não apenas a academia ou o Estado, mas, os profissionais, os religiosos de várias expressões, os ateus e agnósticos; as famílias; uma mobilização social que leve em consideração o que é dito pelas várias instâncias sociais; as religiosas; as políticas. Sem essa inclusão de diversidade o ensino nunca será diverso. Como poderemos formar um ensino que deve valorizar a diversidade se, em sua constituição, não se incluir o outro? Como garantir um bom funcionamento de um Ensino Religioso laico se em sua formação não se valoriza as várias opiniões das mais importantes vertentes sociais que formam o nosso coletivo?

Assim, o Ensino religioso deve ser laico, pois, garante a liberdade do indivíduo de escolher sua profissão religiosa e respeitar a do outro, mesmo que a escolha do outro seja não religiosa. Ao Estado cabe a garantia da liberdade de opções de Crente, Agnóstico ou Ateu para os indivíduos da sociedade.

Neste contexto,

A grande questão, então, é de saber conciliar diversidade na unidade, articulando-as de tal forma que uma não comprometa nem oprima a outra. A laicidade, então, não é um produto cultural espontaneamente surgido de uma tradição particular, mas uma conquista de uma sociedade que buscou separar-se do poder teológico e político tradicional, estabelecendo a distância necessária entre um poder e outro. O ensino dos fatos religiosos propõe fornecer ao estudante os meios de poder escolher uma orientação religiosa, caso ele assim o deseje; mas um escolha consciente, motivada por um desejo consciente e não uma opção forçada ou induzida por influências externas e muitas vezes extremistas (DOMINGOS, 2009).

Pluralismo no ensino e diversidade na prática

Discutir os Direitos Humanos nem sempre garante sua prática, mas, não discutilos, com certeza, impossibilita de se viver os Direitos Humanos nas práticas sociais. Os Direitos Humanos devem ser não apenas discutidos, mas, praticados e vivenciados em todos os âmbitos sociais, em qualquer realidade e contexto social. É óbvio o caráter cultural pedagógico dos Direitos Humanos.

É a prática dos Direitos Humanos que garante uma sociedade mais justa e igualitária. Todos os Seres Humanos têm direitos e deveres que devem ser cumpridos e respeitados por todos que formam a sociedade. Não importa as diferenças que existem entre os povos de uma determinada região, pois a igualdade deve prevalecer para que se construa uma civilização de respeito, convívio, paz e harmonia. O Ensino Religioso tem seu papel no estabelecimento desta prática social.

Nenhuma pessoa deve ser recriminada pela sua convicção, crença, situação social, nível de instrução e forma de ver o mundo. Cada um possui interpretação da realidade e constrói sua vida em alicerces pessoais. Sendo assim, a religião serve como parâmetro para a vida e, enquanto não interfere na realidade do próximo de um modo intolerante, deve ser respeitada e, até mesmo, cultivada.

A “Declaração sobre a Eliminação das Formas de Intolerância”, nos lembra:

Considerando que o desprezo e a violação dos direitos humanos e das liberdades fundamentais, em particular o direito a liberdade de pensamento, de consciência, de religião ou de qualquer convicção, causaram direta ou indiretamente guerras e grandes sofrimentos à humanidade, especialmente nos casos em que sirvam de meio de intromissão estrangeira nos assuntos internos de outros Estados e são o mesmo que instigar o ódio entre os povos e as nações, (ONU, 1981).

Sendo assim, a utilização da religião de uma forma indevida inevitavelmente trará sérias consequências para um Estado que não valorize a pluralidade, a diversidade e o respeito ao próximo. Um Estado que não discute, não pratica e não favorece a pluralidade não está construindo um ambiente social pacífico que promova as boas relações sociais. Um estado religiosamente beligerante pode, inclusive, comprometer o desenvolvimento social e até econômico de uma nação.

Garantir a liberdade religiosa em um contexto de pluralidade permite a proteção das minorias religiosas e, também, daqueles que não tem envolvimento com a religião. Afinal de contas, sendo o nosso país um Estado Laico, deve-se garantir, não apenas a liberdade de todos, incluindo as minorias, mas, também, dos que não professam religião. A Laicidade traz consigo a ideia de proteção a todos, os que são religiosos ou não, como também impede qualquer religião de apropriar-se do Estado.

A laicidade também não permite uma hierarquização entre diversas religiões, onde uma ou algumas gozariam do ‘reconhecimento oficial’ enquanto outras seriam ignoradas ou banidas. Os critérios de antiguidade, número de adeptos, relevância dos locais de culto,

organização mais o menos formal, etc. não devem ser levados em conta para a utilização dos espaços públicos ou influência perante o estado (DOMINGOS, 2009).

É o Estado que deve garantir a pluralidade através da laicidade. Não priorizando religião alguma ou mesmo se portando como um estado laicista, mas, garantindo liberdade de expressão. O Estado laico reconhece as expressões religiosas de sua jurisdição e, assim, se torna um agente de garantia e de respeito às várias expressões religiosas (RIVEIRO, 2003).

Na “Declaração de Princípios sobre a Tolerância” (UNESCO, 1995), observamos pontos importantes sobre a tolerância:

4.2. A educação para a tolerância deve ser considerada como imperativo prioritário; por isso é necessário promover métodos sistemáticos e racionais de ensino da tolerância centrados em fontes culturais, sociais, econômicas, políticas e religiosas da intolerância, que expressam as causas profundas da violência e da exclusão. As políticas e programas de educação devem contribuir para o desenvolvimento da compreensão, da solidariedade e da tolerância entre indivíduos, entre grupos étnicos, sociais, culturais, religiosos, linguísticos e as nações.

4.3. A educação para a tolerância deve visar a contrariar as influências que levam ao medo e à exclusão do outro e deve ajudar os jovens a desenvolver sua capacidade de exercer um juízo autônomo, de realizar uma reflexão crítica e de raciocinar em termos éticos.

Percebemos que o papel da educação é fundamental na construção de uma sociedade tolerante. Tendo em vista nosso contexto de uma sociedade pós-moderna, onde o relativismo é presente as liberdades individuais estão a tona. Uma sociedade onde a condição social e cultural é marcada pela diversidade e pela aceitação do diferente como uma realidade normal. Essa visão pós-modernista faz contraste com a Modernidade, negando os pressupostos ideológicos e os seus ideais dominantes. Uma sociedade plural só é construída com uma educação plural e tolerante, formando jovens que valorize a diversidade e a pluralidade em seu contexto de vida. A educação é a base formadora de um pensamento crítico e, portanto, plural e tolerante, pois, garante a formação de um pensamento que aprenda a conviver, interagir e contribuir para uma sociedade mais plural, gerando uma sociedade de iguais. A diversidade construída a partir de uma educação que valorize a pluralidade e a tolerância não deve ser confessional, portanto, a participação das religiões nesta esfera deve ser limitada e, garantida pelo poder público.

A intolerância é resultado, na maior parte das vezes do estranhamento do outro, da incompreensão de seus gestos, atos e cultura. Ao perceber “o outro” como estranho, diferente, a reação inicial é a “auto-defesa”, do procurar defender-se antes de ser atacado, de impor-se frente ao desconhecido a fim de não ser por ele dominado. É a reação do Homem diante de um mundo cada vez mais hostil e competitivo. Ao contrário do que possa parecer, a laicidade é um princípio que assegura a *liberdade de consciência* e garante o livre exercício dos cultos (DOMINGOS, 2009).

A educação é assim, formadora de uma cultura de tolerância. A tolerância é formada na educação. Este sentimento de combater o diferente é colocado de lado frente a esta educação laica. É esta laicidade que garante a própria liberdade de expressão das religiões em um estado laico. A escola enfrenta este embate na formação de uma educação plural.

Para evitar conflitos decorrentes da diferença, a escola deve trabalhar com a descoberta progressiva do outro e incentivar a participação em projetos comuns, o que ajuda a resolver ou evitar os conflitos causados pelas diferenças e pela competição. A descoberta do outro passa também pelo conhecimento da diversidade, das diferenças e semelhanças e da interdependência entre todos os povos do planeta. Esse aprender a com-viver passa ao mesmo tempo pelo reconhecimento da desigualdade, das injustiças, dos preconceitos, passa pelo reconhecimento da história e da formação de cada um. Trabalho que, em geral, não é feito nos cursos de formação de professores. Não se percebe que nossas escolas precisam de um trabalho real e urgente de construção de identidade. Conceber a educação em um processo mais global é ultrapassar a velha noção de conteúdo, passando para a noção mais completa de formação do homem completo, o homem *omnilateral* de Marx, com as devidas atualizações (DOMINGOS, 2009).

Considerações finais

A laicidade garante a prática e a expressão religiosa no estado. O estado laico é aquele que garante liberdades individuais, diversidade e pluralismo, pois, ele é livre de submissões religiosas e tem a possibilidade de interferir na construção de uma sociedade plural. A laicidade não é anticlericalismo ou um pensamento antirreligioso. Ela reconhece a parcela de importância das religiões e, assim, estabelece diretrizes sociais para a sua prática e relevância na vida dos indivíduos.

O laicismo, diferente da laicidade, é anticlerical e supõe rejeição arbitrária ao fenômeno religioso e sua relevância social. Ele deseja o afastamento absoluto das influências religiosas. O laicismo deseja ser autônomo da religião e exclui a religião do âmbito social de um modo geral.

Para uma formação plural e que valorize a diversidade religiosa é necessário um trabalho educacional focado na pluralidade existente e que inclua as várias interpretações religiosas e fenômenos que existem no *lugar social*. Uma educação inclusiva que forme jovens críticos e que, por conta própria, cheguem a uma conclusão acerca de suas interpretações religiosas ou não-religiosas. Essa educação deve ser garantida por um estado laico, para assim, formar-se uma sociedade laica, inclusiva, plural e diversa.

Referências

CURY, Carlos Roberto Jamil. **Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente**. Revista Brasileira de Educação. Set/Out/Nov/Dez 2004. Nº 27.

DOMINGOS, Marília De Franceschi Neto. **Ensino Religioso e Estado Laico: uma lição de tolerância.** Revista de Estudos da Religião. Setembro. 2009. pp. 45-70.

LOREA, Roberto Arriada. **Direitos Humanos e Diversidade Religiosa.** Judiciário e Sociedade. Disponível em <http://magrs.net/?p=22768#more-22768> Acessado em 05/02/2013.

ONU, 1981. **Declaração sobre discriminação de todas das formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções.** Genebra. Online. <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/paz/dec981.htm> Acessado em 03/12/2012.

RIVERO, Jean Rivero e MOUTOUH, Hugues: **Libertés publiques.** 7e édition. Paris :PUF, 2003.

DE EXU A ESPÍRITO SANTO: TENSÕES RELIGIOSAS NA ZONA DA MATA MINEIRA

Andiara Barbosa Neder*
Diego Lucas Nunes de Souza*

Resumo: *A finalidade desta breve pesquisa é promover uma reflexão acerca do atrito existente entre igrejas evangélicas e religiões de matriz africana, tema atual e que traz à tona a tensão que acaba se configurando em situações de intolerância e violência religiosa. No desenvolvimento do artigo são abordados os declínios e ascensões no cenário religioso da Zona da Mata mineira a partir do ano 2000, tendo como fundamentação os dados estatísticos fornecidos pelo IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, além da pesquisa empírica baseada em observação e entrevistas com dirigentes religiosos das duas vertentes. Através desta pesquisa, o artigo apresenta uma análise dos desdobramentos ocorridos por conta das transformações no campo social-religioso, com ênfase na questão da intolerância, fator preocupante nos dias atuais. Sob este aspecto, o estudo apresenta uma relevância no sentido de refletir acerca da contextualização do discurso de cada vertente religiosa em questão, no que se refere à disseminação de uma ideologia que leva à violência na história recente da trajetória das religiosidades afro-descendentes e evangélicas na região acima citada.*

Palavras-chave: *Religião. Evangélicas. Afro-brasileiro. Intolerância. Zona da Mata.*

Introdução

O presente artigo busca analisar o campo religioso atual da Zona da Mata de Minas Gerais, contrastando-os com esse cenário na década de 2000. Foi observada a trajetória de religiões de matriz africana e de Igrejas pentecostais e neopentecostais, considerando declínios e ascensões.

O artigo é norteado pela análise do campo religioso de Juiz de Fora pela sua relevância cultural, econômica e sobretudo religiosa. O município se revela como referência e capital regional da Zona da Mata. Porém outras cidades da região também foram analisadas.

Foram pesquisadas as Igrejas Assembléia de Deus pelo seu vigor e crescimento além de ser uma das primeiras Igrejas pentecostais do Brasil. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), pela sua visibilidade midiática. Igreja do Evangelho Quadrangular, rele-

* Filiação institucional: Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF. Vínculo institucional: Mestrando em Ciência da Religião pela UFJF. Diego é bolsista pelo CNPq/Brasil.

vante tanto institucionalmente quanto no crescimento no número de fiéis. E a Igreja Resgatando Vidas. As religiões de matriz africana pesquisadas foram a Umbanda, pela sua inegável relevância no cenário religioso afro-brasileiro e o Omolocô, pela sua riqueza simbólica ao fundir a umbanda e o candomblé. Além do Candomblé e Quimbanda, menos numerosos, mas não menos importantes nesse cenário.

A metodologia aplicada ao estudo se mostra como a união dos princípios da pesquisa bibliográfica e da pesquisa de fonte oral, buscando na realidade empírica as entrevistas com lideranças religiosas. A observação por vezes participante, como forma de articulação e análise dos campos religiosos, também foi utilizada como metodologia etnográfica. Além da utilização de dados estatísticos do IBGE como material imprescindível.

Nos municípios abordados foram discutidas questões como o crescimento e perda dos fiéis nos terreiros, ascensão evangélica, e intolerância. Analisando a partir daí os discursos dos pastores no que se refere à questão de intolerância, pôde-se constatar que ela existe de fato, por vezes de forma velada.

1. Contrastes e tensões

O Estado de Minas Gerais e a Zona da Mata Mineira, ainda hoje se apresentam como essencialmente católicos. Contando, segundo o censo realizado pelo IBGE em 2010, com uma maioria de aproximadamente 70% da população mineira. Porém essa hegemonia vem sendo paulatinamente contrastada pelo crescente número de evangélicos e pela expressiva queda do número de católicos. No ano 2000 80% da população da Zona da Mata mineira se identificava como adeptos dessa religião, em 2010 esse número se aproxima dos 72%. Ainda que na Zona da Mata o número de evangélicos em 2010, aproximadamente 18% da população residente, se encontre abaixo da média nacional, a qual se aproxima dos 22%, é possível considerar expressivo seu crescimento nesse período, inclusive no campo neopontecostal.

Os evangélicos pentecostais e neopentecostais tendem a combater as religiões afro-brasileiras. E apesar do seu crescimento na Zona da Mata ser inferior ao nacional¹, em todo o Brasil se apresenta uma tendência de crescimento em potencial do pentecostalismo. Campos (1999) afirma que onde há miséria, desestruturação e anomia, há também dor, sofrimento, aflição e público alvo para essas Igrejas. Segundo o autor, a ausência de infraestrutura social e econômica propicia o crescimento de alternativas religiosas como o pentecostalismo que oferece serviços e produtos sócio psíquicos à população excluída da modernidade capitalista. (CAMPOS, 1999, p.93). Na Zona da Mata mineira o Censo de 2010 apresenta grande avanço dos pentecostais e neopentecostais. Embora

¹ Minas Gerais se apresenta como um peso morto na região Sudeste em relação às estatísticas de crescimento protestante (FREESTON, 1994, p.31),

a IURD tenha registrado perda, a Assembleia de Deus e a Quadrangular por exemplo, aumentaram o número de fiéis.²

O notável crescimento das igrejas evangélicas no período analisado alterou o cenário religioso na Zona da Mata mineira. Se for ainda considerado o fato de não constarem no site do IBGE algumas denominações evangélicas, principalmente no censo de 2000, é possível que o número supere o revelado atualmente. Segundo o pastor assembleiano Nelquiades quando as pessoas migram para o pentecostalismo “[...] elas buscam exatamente o movimento pentecostal, o que ela não encontrou nos neopentecostais e o que não encontrou nos tradicionais.[...]”³. Através dessa declaração, percebe-se que enquadra sua denominação como forma de intermediação entre o neopentecostalismo e as religiões tradicionais.

Outro ponto a ser ressaltado, é que apesar da investida dos pentecostais contra as religiões de matriz africana, a umbanda não apresenta uma queda efetiva e o candomblé apresenta um crescimento de 96,4% na Zona da Mata mineira.

	Zona da Mata 2000	Zona da Mata 2010
Evangélicas	246.606	402.511
Pentecostais	162.685	233.816
IURD	21.530	17.511
Quadrangular	23.940	34.214
Assembléia	61.205	89.536
Umbanda	2.697	2.654
Candomblé	167	322

Em Juiz de Fora inclusive há um aumento no número de fiéis também da umbanda, em 2000 eram 1582 umbandistas passando para 1727 em 2010. Nota-se que esse crescimento também ocorreu em outras cidades da Zona da Mata, indo em direção contrária à tendência no país. Segundo Lewgoy (2006) entre os anos de 1980 e 2000 houve um encolhimento dos cultos afro-brasileiros em 50% no Brasil. (LEWGOY, 2006, p.174). Em Leopoldina, por exemplo, enquanto em 2000 só 146 se declaravam umbandistas, em 2010 são 196 fiéis. Mas explicação sobre esse fato não centra no ou só no crescimento

² A IURD em 2000 apresentava 21.530 fiéis e em 2010, 17.511. Já a Assembléia que apresentava 61.205 em 2000, no último censo conta com a presença de 89536 fiéis. A Quadrangular em 2000 contava com 23.940 fiéis, e em 2010 aumenta para 32.214.

³ Entrevista com o pastor Nelquiades, pastor da Igreja Assembleia de Deus, dia 20/05/13 em Cataguases, MG

numérico, mas na atitude de assumir a própria religião sem recorrer à dupla pertença, que será discutida adiante.

A “veracidade” das informações do censo esbarra na questão da discriminação. Muitas pessoas ainda hoje, têm receio de se denominarem como seguidoras de religiões de matriz afro-brasileira, o que gera o número inexpressivo de participantes. Os próprios locais de culto não se apresentam com placas como as Igrejas evangélicas o fazem. São muitas vezes “escondidos” dentro da própria casa do responsável pelo terreiro. O preconceito é sentido por Jorge ⁴: “tem pessoas que não tem coragem de entrar na minha casa dez horas da manhã, mas tem coragem de entrar dez da noite.”⁵ Os fiéis temem a discriminação religiosa que se faz presente no município, mesmo que, de acordo com o entrevistado, isso já tenha diminuído muito nas últimas décadas: “De uns vinte anos prá cá já tá sendo mais aceito, tem mais pessoas que frequenta, hoje tem pessoas que segue, não tem vergonha. Entra, sai, se for preciso sair daqui vestido de santo, vai. Há uns anos atrás que não ia. [...] Apesar de ainda ter aquelas críticas.”⁶ Revela que tais críticas partem principalmente dos evangélicos. Os seguidores sofrem com preconceito sócio-religioso e até racial, e com isso geralmente recorrem à dupla pertença, se denominando católicos. Dessa forma, o crescimento da umbanda revelado no último censo, possivelmente está mais relacionado a uma tomada de consciência por parte do fiel, que passam a se assumir como tal, do que com a atração de um novo público. Lewgoy (2006) afirma: “... o incremento real na diversidade religiosa brasileira é acompanhado de uma tendência à diminuição do ‘espiritismo oculto’ na identificação católica...”⁷ (LEWGOY, 2006, p.177). Por outro lado a dupla pertença muitas vezes não contradiz a realidade. De acordo com Camurça:

Não consiste em eleger, dentre as várias opções religiosas, uma verdadeira, exclusiva, ou prioritária, a que se apresenta ao optante como a que reúne as melhores condições de “plausibilidade” em relação às outras – segundo o modelo de Berger (1985), – mas de *compor* dentro da totalidade “encantada” de “todos os santos”, *incluindo* sempre aqueles de “sua preferência, numa ação *complementar* infinita. Daí a fala do personagem de Guimarães Rosa, para quem “uma religião é pouco”, devendo-se “aproveitar de todas”. (CAMURÇA, 2009, p. 176)

Como alguns evangélicos costumam dizer, utilizando de sua já conhecida prática intolerante em relação aos dois campos religiosos: todo bom católico é também um bom macumbeiro. Jorge afirma ser praticante do catolicismo, e só não frequenta a Igreja do seu bairro pelos comentários maldosos dos fiéis católicos e até mesmo do padre.

⁴ Jorge é dono de um terreiro de Omolocô em Leopoldina. Essa religião constitui em uma fusão do candomblé com a umbanda.

⁵ Entrevista realizada com Jorge em sua residência, dia 21 de abril de 2013, em Leopoldina, MG.

⁶ Idem.

⁷ Lembrando que espiritismo no Brasil passa a designar tanto o Kardecismo como as religiões de matriz africana. (LEWGOY, 2006, p.182).

Eu não vou na missa na Igreja do meu bairro. Chega todo mundo cochicha. Todo mundo aponta dedo. Porque todo mundo sabe, e vem o Jorginho macumbero. [...] Sou católico, faço minha comunhão, comungo, confesso, adoro as procissões ...né! Sou espírita, mas sou praticante católico. [...] Me dá ni mim uma ira! Me dá uma revolta que eu nem sei o que que eu tô fazendo ali! [...] Igual tinha um padre aqui, que Deus o tenha, faleceu [...] Era só chegá um macumbero que ele começava a jogar essas piada na hora do sermão, da palavra. Que a palavra é o quê? É a palavra da Bíblia. Não é falá que o macumbero enfiô o Santo Antonho na cachaça, que o macumbero marrô o Santo Antonho de cabeça pra... não era esse o sermão. Tem condição de cê i numa Igreja dessa?

Isso revela que o preconceito religioso contra os adeptos das religiões afro-brasileiras encontra-se disseminado pela sociedade e é acentuado pela intolerância pentecostal, o que leva muitos a ocultarem a pertença ou frequência em centros e terreiros de umbanda e candomblé.

A antiga atitude de escamotear a religião de matriz africana é uma herança histórica, que não acomete os pentecostais. Silva (2007) ressalta que as condições de desenvolvimento e permanência das religiões de matriz africana no campo social sempre foram permeadas por adversidades, exigindo estratégias de sobrevivência que passavam pelo diálogo. (SILVA, 2007, p.23) Enfatizando que o diálogo nem sempre pressupõe harmonia, mas também embate e confronto direto. A etimologia da palavra apresenta dois termos “dia” e “logos”. Este se relaciona com a capacidade do ser humano de pensamento e raciocínio, ou seja, de construir uma lógica. E “dia” está atrelado a um duplo significado: separação, segregação e divisão, mas também ultrapassagem de limites. (TEIXEIRA, 2008, p.124). Dessa forma, diálogo é a percepção de uma lógica distinta, que apresenta divisas em relação à outra. Portanto, essa palavra pode representar segregação e não só união. A partir daí, é possível entender que o diálogo com as religiões de matriz africana se deu também por vias adversas, entre elas a perseguição: “Foram perseguidas pela Igreja Católica ao longo de quatro séculos, pelo Estado Republicano, sobretudo na primeira metade do séc. XX, quando este se valeu de órgãos de repressão policial...” (SILVA, 2007, p.23).

Já os pentecostais, que são de origem protestante europeia e norte-americana, não passaram por esse tipo de privação de sua fé. Enfrentaram sim algumas adversidades. Como Clara Mafra (2001) ressalta, existia uma relação ambígua entre missionários evangélicos e nativos católicos: “... jogo entre curiosidade e aversão, hospitalidade e hostilidade, docilidade e perseguição que regia as relações dos missionários evangélicos com os nativos católicos.” (MAFRA, 2001, p.16). Essa situação se caracterizava pelo uso de apelidos jocosos como “bodes” devido aos cavanhaques usados pelos primeiros missionários, ou “missa-seca” quando se referiam ao culto. (MAFRA, 2001, p.15). Mas em relação à questão de legalidade, Mafra(2001) revela que houve, mesmo que de modo restrito e discreto, regulamentação dos cultos estrangeiros não-católicos no Brasil. Com algumas exigências: “... o salão de culto não deveria ter aparência exterior de igreja e a pregação deveria se

⁸ Entrevista realizada com Jorge em sua residência, dia 21 de abril de 2013, em Leopoldina, MG.

restringir aos membros do grupo religioso.” (MAFRA, 2001, p.13). Além disso, alguns missionários mantinham uma boa relação com a aristocracia liberal brasileira. Estes aristocratas “...sustentaram em diversas instâncias públicas o direito da realização de cultos não-católicos, desde que realizados de forma discreta...” (MAFRA, 2001, p.14). Quando o protestantismo chegou ao Brasil no século XIX, ele representava um fator de modernização junto às camadas mais secularizadas da sociedade, contra o catolicismo que se mostrava como atraso e superstição. Os missionários protestantes enxergavam no Brasil uma terra pagã a ser evangelizada, já que o cristianismo não foi levado de maneira idônea pela Igreja Católica. Afirmavam que “... o catolicismo implantara na América Latina um cristianismo deformado.” (MENDONÇA, 1989, p.57). A partir daí, a ideia de conversão estimulada pelo proselitismo foi inculcada nos brasileiros pelos missionários estrangeiros.

A intolerância religiosa endereçada às religiões afro-brasileiros, evidenciada no contraste de visões entre estas e as pentecostais, emerge nos discursos dos “agressores” e dos “agredidos”, mesmo debaixo da retórica do livre-arbítrio e do respeito à liberdade de escolha pessoal. Assim como o pastor leopoldinense da IURD, pastor Davi da Assembleia de Deus procura manter seu discurso imparcial diante da questão das religiões de matriz africana. Discurso que tende à neutralização de suas convicções, uma tentativa por vezes frustrada:

“‘Ninguém vai ao Pai senão por mim.’ Então antes de ir a Deus tem que ir aonde? A Jesus. Então se o caminho... se a religião do fulano ou do sicrano leva a Jesus ou não, não cabe a mim. Eu tenho que pregar a palavra. O que tá aqui é que vale! (colocando a mão sobre a Bíblia) Tem que se enquadrar aqui! Se enquadrou aqui... Nós não julgamos, nós anunciamos, pregamos.”⁹

Com essa fala Pastor Davi anuncia sua visão monista diante da religião. Somente leva a Deus as religiões que se baseiam na Bíblia, na Palavra como princípio único organizador da vida. Isso exclui as religiões de matriz africana. Mesmo a umbanda, uma religião também cristã sendo sincrética, não utiliza a Bíblia como princípio nomizador.

Uma possível interpretação para essa pretensa neutralidade se situa no papel de evangelizador: “O evangélico é aquele que evangeliza, aquele que fala, aquele que prega. Eu estou evangelizando, estou pregando aqui prá você.”¹⁰ Neste papel não poderia sustentar uma atitude preconceituosa diante da gravação, que por mais discrição que se tenha com o aparelho, acaba por inibir um pouco o discurso do entrevistado. Além disso, sua evangelização deve alcançar a todos. Segundo Pastor Davi: “a Bíblia diz que Ele estendia as mãos pros piores, pros doentes...Jesus estendeu a mão prá ladrão, prostituta...”¹¹

⁹ Entrevista com Pastor Davi em seu estabelecimento comercial, dia 21 de abril de 2013, em Leopoldina .

¹⁰ Entrevista com Pastor Davi em seu estabelecimento comercial, dia 21 de abril de 2013, em Leopoldina.

¹¹ Idem.

¹² Entrevista com Pastor Lenildo na Igreja onde prega, dia 21 de abril de 2013, em Leopoldina.

Pastor Lenildo da IURD assim como o Pastor Davi, menciona a prática de ir pregar o Evangelho àqueles que sofrem: “Trabalho no presídio, asilo, sá comé que é? Esse trabalho que eu tô te falando de ir evangelizar na rua, nos hospitais... agora duas horas por exemplo, o grupo sai pro hospital.”¹² Desse modo, a evangelização dessas Igrejas se direciona principalmente àqueles que se encontram à margem da sociedade, dentre estes os umbandistas. “... no neopentecostalismo abraçam-se a todos os estigmatizados e marginais (alcoólatras, homossexuais, drogados, prostitutas etc.) com a promessa de libertá-los de seus exus-demônios e curá-los.” (SILVA, 2006, p. 225) Diante disso, torna-se incoerente hostilizar as religiões afro-brasileiras em uma entrevista gravada, mesmo acreditando na existência de suas divindades enquanto espíritos demoníacos. Pastor Davi diz que há respeito: “É cultura. Cê num fala que é cultura?. A cultura afro, a cultura da capoeira, a cultura da, da... do espiritismo. Eu respeito como cultura. Entendeu?”¹³ Portanto, não a compreende enquanto religião, mas como cultura e desse modo ela deve ser respeitada. Ainda neste momento, se pauta no livre arbítrio, dizendo que a pessoa pode escolher onde ela se sente bem:

Há uma identificação. Como já vi pessoas saí da Igreja e ir pro mundo. Cabô, ué! Às vezes a pessoa sai da Igreja e vai pro Candomblé. E às vezes a pessoa sai do Candomblé e vai prá Igreja. [...] porque a pessoa tem o livre arbítrio de escolher onde ela quer. [...] Que vai se fazer? Não é por força nem por violência, é por amor. [...] Eu defendo isso aqui (bate a mão na Bíblia com vigor): A Palavra. Eu defendo isso aqui. Que é a verdade!¹⁴

Com essas afirmações pode-se perceber novamente, que mesmo se pautando no livre arbítrio como princípio indiscutível de tolerância, ele deixa transparecer sua concepção rígida, a qual situa a única verdade existente na Bíblia. Nesse ponto, seu discurso imparcial e tolerante derrapa e pode-se notar a sua visão.

Pastor Anésio da Quadrangular, também enfatiza a bíblia como verdade única a ser seguida: “Jesus disse que ia enviar falsos sinais de prodígios, [...] o Apóstolo São Paulo disse: coloca espírito em balança com a bíblia porque eu tenho que discernir o que é um falso profeta e o que é... mas quem tá julgando? Eu não. Da própria gênese ao apocalipse ...”¹⁵

Há nestes discursos, um distanciamento do julgamento do outro, “não sou eu, está na bíblia, Jesus disse.” É uma tentativa de mostrar àqueles que estão na margem da sociedade, que não conheceram Jesus, uma verdade única na visão pentecostal. Analisando o discurso do pastor Nelquiades é possível perceber uma aversão às religiões afro-brasileiras, pois na visão deste, eles não conheciam a verdadeira palavra de Deus, estavam procurando a verdade onde não era possível encontrá-la:

¹³ Entrevista com Pastor Davi em seu estabelecimento comercial, dia 21 de abril de 2013, em Leopoldina.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Entrevista com pastor Anésio na Igreja do Evangelho Quadrangular, dia 12/05/13 em Cataguases, MG

É o trabalho de mostrar a palavra de Deus, é ele em busca de uma verdade né? Ele em busca da verdade, ele encontrou a verdade no movimento, no evangelho, vamos falar assim. Ele buscava e encontrou isso e por ter encontrado isso ele migrou de onde estava e migrou pra cá onde conheceu a verdade.¹⁶

De fato, pode-se constatar a diversidade presente nos discursos dos pastores, a presença de intolerância e preconceito religioso. Segundo Mariano (2007), os pastores das igrejas pentecostais falam em favor da liberdade religiosa, mantendo um discurso de aceitação do pluralismo religioso existente e suas implicações. Mas é inegável a rejeição que se apresenta nas suas falas e atitudes, rejeição que eles tentam omitir sem sucesso:

É uma cultura, é..porque essa é a realidade. É... hoje se quer ter isso como uma religião, em contrapartida não é uma religião, você pode pesquisar isso que você vai ver que isso veio de fora, não tem nada a ver com “nóis”, não tem nada a ver com a nossa situação. Claro que o evangelho também veio de fora, não veio também do nosso país, veio também de fora. Aí já é o lado religioso, já é um lado totalmente focalizado no que a bíblia ensina, no que a bíblia revela, em contrapartida esses aí são totalmente cultural, da religião...¹⁷

No interior da Zona da Mata, principalmente a Assembleia e a Quadrangular desconsideram as religiões afro-brasileiras enquanto religião, encarando-as apenas como uma cultura que dizem que nem sequer é brasileira. A entrevista foi marcada por evasão a perguntas que envolviam tais religiões, havendo situações em que os entrevistados assumiram um discurso totalmente descontextualizado, dando a impressão de que só o ato de citar os nomes “macumba, candomblé e umbanda” poderia consistir em grave pecado, em atração de demônios ocultos. As pentecostais reconhecem a existência das divindades das religiões afro-brasileiras, porém são vistas como “espíritos demoníacos” que enganam e ameaçam a nação. (SILVA, 2006, p. 196)

Na capital regional da Zona da Mata, Juiz de Fora, o discurso intolerante é explícito, não há qualquer forma de amenizar o discurso que demoniza as religiões de matriz africana, como pode ser observado na fala do presidente do Conselho de pastores de Juiz de Fora - Conpas:

...eles estão completamente fora dos princípios da palavra de Deus. Prova disso, é eles sabem que eles recebem guia, baixam neles guia, que são demônios. Eles têm pactos demoníacos. [...] Aí cê fala assim: mas por que as pessoas ficam lá pastor? Porque elas vão prá lá pra receber alguma graça. Elas vão prá lá receber alguma cura. E são curadas! Aí cê fala assim: mas por que elas são curadas pastor? Não é Jesus que cura? Jesus num tá lá! Tá? Eu digo prá você: Não. Tá não. Mas por que elas são curadas? Porque o diabo é enganador. Ele tem o seu poder limitado.[...]Então a pessoa é curada não por Deus, mas por demônios, e os pais-de-santo sabem disso! Então o que acontece num terreiro de umbanda, quimbanda, candomblé? Eles fazem também alguns sinais, até pra provar que

¹⁶ Entrevista com o pastor Nelquiades na Igreja Assembleia de Deus, dia 20/05/13 em Cataguases, MG

¹⁷ idem

aquela religião é certa. Mas não é. Claramente quem age ali é o próprio inimigo. Então o que eles fazem? Os pais-de-santo recebem os guias, que é o espírito incorporado neles, como nós também recebemos, porém o Espírito Santo.¹⁸

Nilo entende o fato de ex-umbandistas se “esconderem” atrás da bíblia, se escondendo para as religiões evangélicas. Segundo ele, esta conversão da classe excluída da sociedade ocorre por trazerem a culpa por terem utilizado sua mediunidade para trabalhar na promoção do mal. Eles buscam no pentecostalismo uma chance de remissão dos erros praticados, enquanto eram umbandistas. Segundo Nilo, eles deveriam seguir seu dom da mediunidade, continuando na umbanda, praticando o bem.

Relatando a dificuldade dos “filhos de terreiro” se assumirem perante a sociedade nas décadas anteriores, expõe: “[...] pra você ter uma ideia, em Cataguases eles nunca deixaram fazer um encontro de espíritas de umbanda porque, se fôssemos fazer, a igreja e os crentes iam cair de pau, né? E principalmente em 1970, 80 e 90 essas décadas foram primordiais para umbanda [...]”¹⁹

As religiões afro-brasileiras, embora sofrendo grande preconceito e intolerância, não se deixam abater, e esta persistência é comprovada através da existência de inúmeros terreiros que funcionam nas cidades da Zona da Mata mineira. No entanto, a religiosidade dos umbandistas é silenciada nas periferias das cidades. Aparentemente, até os próprios donos de terreiro têm receio de se apresentarem, se exporem, embora afirmem o contrário.

Diferente da discriminação apresentada pelas pentecostais, a intolerância religiosa na Igreja Universal do Reino de Deus acontece de forma mais evidente, agressiva e que vai de encontro à religião inimiga. Apesar disso, é uma religião *religiofágica*, que constitui seu universo simbólico, crenças e ritualística incorporando e ressemantizando partes de crenças de outras religiões. (ORO, 2007, p. 33)

Diante da intolerância revelada nesse campo religioso, é necessário discutir os motivos. Por que a luta inicial dos protestantes contra os católicos se esfriou em relação ao conflito com as religiões afro-brasileiras, que se mostra cada vez mais intenso? Aliás, a luta contra os católicos não seria muito mais rentável em questões proselitistas, já que possuem um número superior de adeptos a serem convertidos? Mas a batalha religiosa não se insere diretamente no contexto de angariar um número cada vez maior de fiéis. Buscam sim “...uma estratégia de proselitismo junto às populações de baixo nível socioeconômico, potencialmente consumidoras dos repertórios religiosos afro-brasileiros e neopentecostais...” (SILVA, 2006, p. 208), o que se configura em uma disputa pelo espaço social. Mas como analisa Silva (2006), essa guerra se define mais no campo das experiências mágico-religiosas, tão caras ao avivamento pentecostal e principalmente

¹⁸ Entrevista com o Presidente do Conpas, na Igreja Resgatando Vidas, em Juiz de Fora, MG.

¹⁹ Entrevista com o pastor Nelquiades na Igreja Assembleia de Deus, dia 20/05/13 em Cataguases, MG

neopentecostal, do que na disputa por fiéis. Dessa forma, Silva (2007) explana os motivos pelos quais a batalha foi travada contra as religiões afro-brasileiras:

“Combate-se essas religiões para monopolizar seu principal bem no mercado religioso, as mediações mágicas e a experiência do avivamento (em forma de êxtase religioso), transformando-o em um valor interno do sistema neopentecostal. Em posse deste é possível partir para ataques às outras denominações cristãs com maiores chances de vitória.” (SILVA, 2006, p. 208-209)

Detentores desse universo de práticas mágicas os neopentecostais podem partir para uma empreitada proselitista mais eficaz, no sentido de oferecer a libertação, cura, salvação por meio do agenciamento dos símbolos alheios. Campos (1999) afirma ainda que a IURD, tomada como exemplo, faz uso de elementos tirados do catolicismo popular e das religiões afro-espíritas, (CAMPOS, 1999, p.92) a fim de tirar proveito da eficácia simbólica que detém essas religiões, como meio de liquidar a concorrência e se manter com alta aceitação popular no mercado religioso. A eficácia simbólica é fator essencial de permanência das religiões na sociedade. Mendonça (1989) atenta que quanto maior a eficácia simbólica no agenciamento de práticas, como a manipulação de objetos e símbolos, gestos, êxtases e danças, maior a aceitação e permanência de uma religião no campo social. (MENDONÇA, 1989, p.84-85). Neste contexto é inegável a percepção de continuidades entre religiões de matriz africana e principalmente o neopentecostalismo. A despeito da repulsa e intolerância em relação a elas, os neopentecostais operam inseridos num sistema de sincretismo com as mesmas, apesar de não reconhecerem tal fato. Assim como o Pastor Davi, Lenildo da IURD confirma não existir qualquer tipo de fusão. Contrariamente Campos (1999) revela um poderoso sincretismo em torno desta Igreja. Aponta incorporações de elementos referentes às tradições católicas, africanas, indígenas, operadas através de um linguagem pentecostal de origem protestante, tudo isso dentro de um sistema neopentecostal. (CAMPOS, 1999, p.93) Portanto, não se esquivava de mais esse diálogo as religiões de matriz africana.

A apropriação de símbolos dos cultos afro-brasileiros é bastante relevante, há uma verdadeira “guerra santa”. “É na relação com o tu que o sujeito constrói e aperfeiçoa sua identidade” (TEIXEIRA, 2008, p. 124), neste caso, esta relação com o tu é áspera e esta identidade se constrói pela experiência ou adaptação de elementos das religiões “inimigas”. Percebe-se a demonização das religiões de matriz africana através dos rituais da benção aos doentes – elemento da teoria da cura divina - com o objetivo de mostrar o poder de Deus sobre o diabo, sendo este representado como as religiões que são a todo momento combatidas.

Em conversa com fiéis de algumas Igrejas pentecostais e neopentecostais, percebe-se esta intolerância de forma clara. Mas no âmbito institucional – em muitas igrejas - há uma autopreservação da imagem, uma autodefesa mediante os meios midiáticos, uma medida marcada pela intenção de não perder fiéis neste amplo mercado religioso, onde igrejas evangélicas de várias denominações se propagam de forma incalculável.

Se a salvação é individual e Deus não vê crença, é um Deus de amor que nos deu o livre arbítrio, não há explicação para a existência da intolerância a não ser para conquistar a demanda do mercado religioso, num campo de batalha onde quanto mais, melhor. A salvação não está na crença, nisto há de se concordar com o pastor Anésio, da Igreja Quadrangular. Quanto à prática do bem, as Igrejas evangélicas mantêm uma ação social notável e a umbanda prega o amor ao próximo e a caridade incondicionalmente.

Conclusão

O que se pode perceber no âmbito da Zona da Mata mineira, é que os casos de intolerância presentes nas cidades maiores, como Juiz de Fora, são mais explícitos, porém não mais intensos ou numerosos do que os apresentados nos pequenos municípios. Nestes o discurso é um pouco mais atenuado. Existe uma cautela no domínio discursivo, mas na prática as formas de intolerância em relação às religiões de matriz africana, são tão numerosas quanto nas cidades maiores.

Foi possível perceber algumas falhas no censo do IBGE no que se refere aos números e tipologias das religiões afro-brasileiras, considerando apenas umbanda e candomblé como alternativas. No que tange às evangélicas, muitas também não foram contempladas pelo censo. Em relação aos números, provavelmente não condizem exatamente com a realidade, pelo fato de a dupla pertença, no domínio das religiões de matriz africana, ainda ser demasiada elevada. As múltiplas pertenças no campo religioso brasileiro são reais e possíveis, e às vezes até não se tratam de uma estratégia para esconder a própria crença, mas algo que é natural nesse cenário. Mas é possível notar um processo de mudança neste contexto, já apontado por Lewgoy (2006). As pessoas tendem a assumir cada vez mais uma escolha religiosa.

Não foi a intenção deste trabalho esgotar as possibilidades de análise do discurso institucional da Igrejas evangélicas em relação às religiões de matriz africana. Mas sim apontar a direção e proporção que esse discurso vem tomando na Zona da Mata de Minas Gerais. Dessa forma, foram apresentados e analisados os dois pontos de vista, dos grupos evangélicos e dos praticantes das religiões afro-brasileiras.

Destarte, este trabalho caminha no sentido de criar espaços de debates e reflexões a respeito da dinâmica religiosa da Zona da Mata, ao encontro de um pensamento mais plural no âmbito das religiões, que possa promover maior harmonia e respeito entre as partes.

Referências

BERKENBROCK, Volney. Provocações sobre o diálogo inter-religioso na perspectiva da religiosa – dez teses. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora: Editora Ufjf, v.10, n. 1 e 2, pp. 25-39, 2007

CAMPOS, Leonildo Silveira. Protestantismo Histórico e Pentecostalismo no Brasil. In: CAMPOS, Leonildo Silveira; GUTIERREZ, Benjamin F. Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina – um desafio às igrejas históricas. São Paulo: AIPRAL, 1996, p.77-119.

FRESTON, Paul. O Mapeamento dos Protestantes Brasileiros. In: FRESTON, Paul. Protestantismo e Política no Brasil. São Paulo: Unicamp, 1994, p.27-41.

LEWGOY, Bernardo. Incluídos e letrados: reflexões sobre a vitalidade do espiritismo kardecista no Brasil atual. In: TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (orgs.). As religiões no Brasil: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 173-188.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em Ação: A demonização dos cultos afro-brasileiros. In:

SILVA, Vagner Gonçalves(org.). Intolerância Religiosa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. pp. 119 – 147.

_____. Neopentecostalismo: Novo modo de ser pentecostal. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (org.) Sob o fogo do espírito. São Paulo: Paulinas, 1998, pp. 19-37.

MENDONÇA, Antonio Gouveia. Um Panorama do Protestantismo Brasileiro Atual. In: LANDIN, Leila (org.). Sinais dos Tempos: Tradições Religiosas no Brasil. Rio de Janeiro: ISER, 1989, pp. 37-86.

PRANDI, Reginaldo. Raça e religião. Novos Estudos CEBRAP. São Paulo, n. 42, pp. 113-129, julho 1995.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000300015>. Acesso em: 20 abr., 2013.

RESENDE, Enrique de. Pequena história sentimental de Cataguases. Belo Horizonte: Itatiaia, 1969.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. Horizonte. Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 2o sem. 1997

SILVA, Vagner Gonçalves. Transes em trânsito: continuidades e rupturas entre neopentecostais e religiões afro-brasileiras. In: TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata(orgs.). As religiões no Brasil: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006, pp. 207 – 228.

_____. Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré: Relações socioculturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: _____(org.). Intolerância Religiosa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. pp. 191 – 258.

_____. Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso. In: TEIXEIRA, Faustino e DIAS, Z. M.. Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso. Aparecida: Santuário 2008, p.117-153.

O OLHAR DAS NOELISTAS: REPRESENTAÇÕES DA FAMÍLIA CRISTÃ NO JORNAL A IMPRENSA (1931 -1945)

Jorilene Barros da Silva Gomes*

Resumo: *Este artigo propõe analisar a produção e elaboração das representações culturais da família na Paraíba entre os anos de 1931 e 1945, através dos discursos impressos no jornal A Imprensa, que prestava-se à época como periódico político e noticioso, voltado a uma classe média urbana centrada nas cidades mais desenvolvidas do estado. Os posicionamentos são de base religiosa e servem para ampliar a compreensão da História da Família no Brasil. Esta comunicação é fruto do projeto de mestrado, em andamento, intitulado “A Família Moderna – Cristã presente nos discursos do Núcleo Noelista na Paraíba entre os anos de 1931 e 1945” que visa investigar e/ou perceber os discursos e as representações de um ideário de família moderna e cristã construída a partir dos textos produzidos pelo Núcleo Noelista. Utilizamos o conceito de representação, proposto por Roger Chartier, entre outros, para compreender como são elaborados e construídos historicamente elementos do imaginário social e cultural, em especial no tocante do campo das sensibilidades e da sociabilidade. Para tanto, nos apoiamos em José Oscar Beozzo para examinar a Igreja Católica como instituição em transformação em conjunto com o Estado num processo de modelação aos “novos” ventos da modernidade. Toma-se, então, o caminho do campo relacional entre a história e a literatura (aqui compreendida através do uso dos periódicos), para problematizar o cruzamento e as influências sofridas entre as indicações do moderno, dos valores familiares e das sociabilidades, na elaboração de possibilidades de examinar a família cristã atravessada pelos códigos de uma cultura letrada promovida pela imprensa, mediada numa ação conjunta entre a Igreja Católica e o Estado.*

Palavras-chave: Família – Núcleo Noelista – Historiografia – Teoria

Introdução

O contexto histórico da família no Brasil foi tecido a partir de suas diferenciações que possibilitam estabelecer uma historiografia múltipla e que tem como característica elementar na escrita: a modernidade. Neste sentido, ao verificar textos como os de: Freyre (1951 e 1953), Cândido (1951) e Eni Mesquita Samara (2000), constata-se concomitantemente

* Mestranda – UFPB – CNPQ /CAPES

um processo de transformação e tentativa de homogeneização por parte dos dirigentes, ou seja, ocorreu a instituição de um paradigma que legitimou o cristianismo atrelado a uma cultura sexista – de valorização de um gênero – em consonância com o patriarcalismo como modelo de nação.

Neste trabalho busco compreender as construções culturais e religiosas sobre o assunto na Paraíba, no momento de encontro da sociedade com o “novo”. Compreendo este novo a partir dos signos da modernidade, como a ruptura de arquétipos e/ou práticas que eram imbricadas na Paraíba, como regerirei em um trabalho futuro, uma vez que este momento é de compreensão e amadurecimento das ideias pertinentes a pesquisa. Busco também conhecer os caminhos/métodos trilhados pela Igreja Católica no processo de evangelização e inculcação de exemplos e normas relacionadas ao *Le Noel*¹ (França), *Núcleo Noelista* (Paraíba) e ao Movimento Noelista (contexto nacional brasileiro), a fim de saber o valor simbólico do movimento religioso na vida católica e social.

Para a realização deste trabalho utilizo como ponto de partida textos do *Núcleo Noelista* produzidos, sobretudo na Paraíba, em consonância com leituras das discussões sobre a Igreja Católica pós Concílio Vaticano I no contexto historiográfico do Brasil (mais especificamente a Paraíba no início do século XX), porém recuei em alguns momentos com escritos que versem sobre o processo de romanização² fortalecido no século dezenove e leituras da historiografia da família brasileira. Portanto, este texto parte de uma tríade (família, Estado e igreja) que possibilitou compreender o *núcleo noelista* como um projeto social, cultural e religioso de um dado momento histórico.

Ao analisar o noelismo como movimento e/ou projeto político pedagógico³ é imprescindível considerar a temporalidade estudada (início do século XX, mais especificamente entre os anos de 1931 e 1945) para compreender a concepção/formação de mentalidades que ora aceitaram e conviveram com o modelo estabelecido pelo poder dominante⁴ (o noelismo era formado pela elite paraibana e pela Igreja Católica), mas que, em outros momentos, negavam estes princípios⁵.

¹ Revista Francesa que inspirou o Movimento Noelista, juntamente com Padre Claudio Allez.

² A romanização foi um processo que ocorreu dentro da Igreja Católica que teve como objetivo principal combater práticas e condutas que eram consideradas inapropriadas para a vida cristã. O período compreendido como da romanização foi final do século XIX e início do XX.

³ Utilizo o conceito de projeto político pedagógico, a partir das ideias de André (2001) e Veiga (1998). Apesar dos dois autores voltarem este termo para o ambiente escolar, considero que o noelismo tem as dimensões abordadas pelos autores que compreendem o projeto político pedagógico como um compromisso na formação da sociedade.

⁴ Não utilizo as discussões de dominação (dominante e dominado) no lócus da pesquisa, porém considero importante esclarecer quem instituiu as relações sociais.

⁵ Através das atas de reunião tem como perceber que em determinados momentos a sociedade não vivenciava o esperado pela Igreja e o Núcleo Noelista. A exemplo das uniões não abençoadas, práticas sexuais antes do casamento, adultério, etc. É importante destacar que atos considerados “errados” pelo núcleo e pela igreja não ocorriam apenas em famílias menos abastadas. Neste sentido, existia uma espécie de desconforto no seio da igreja.

Neste sentido, Braudel (1978) alerta que o tempo histórico é sincrônico e diacrônico e que a forma como historiador se posiciona diante dele, estabelece os resultados da pesquisa. Outro autor fundamental é Koselleck (2006), pois este possibilita a compreensão do tempo histórico e das múltiplas dimensões das temporalidades históricas, sendo imprescindível na discussão do recorte temporal escolhido neste trabalho.

Logo, é necessária a compreensão de que em alguns momentos recuaremos e avançaremos no tempo para formular questionamentos e contextualizar historicamente, mesmo sabendo da multiplicidade de tempos históricos envolvidos nesta análise.

1. Os efeitos da modernização num processo de ruptura:

A ideia de modernidade, no espaço regional em apreço, se configura menos por cenários urbanos marcados pela agitação frenética [...] e mais por uma ou outra novidade do estrangeiro, [...] que passam ao imaginário como signos modernos por excelência. (ARANHATA, 2005).

O espírito da modernização proporcionou construções sociais e culturais, alterando as relações existentes e as noções de espaço – tempo. Este processo de transformação fomentou estratégias entre os indivíduos que desejavam ser modernos, mas que detinham pensamentos voltados para valores e práticas conservadoras, que esbarravam em ideários renovadores.

Não diferindo de outras áreas do Brasil, a família paraibana passou por uma transformação sistemática, tanto no que diz respeito à inserção de elementos marcantes, como o mercado editorial⁶ ou os meios de comunicação, como as difusoras. Logo, a capital ganhou ares modernos através da iluminação, dos periódicos e do comércio, que instruíam o comportamento de cada sujeito, e ao mesmo tempo em que a urbanização era constituída (como marco do moderno) em consonância estabelecia modelos de conduta. Segundo Costa (2007) o século XX apesar de ter dado mais espaço para a mulher, reafirmou o lugar do masculino e feminino, assim constata-se que a modernidade atrelou e normatizou o lugar de cada sujeito⁷.

Neste sentido, utilizo a dissertação de Chagas (2005) para analisar e compreender como a classe média urbana assimilou e partilhou este momento que foi alterado com a utilização destes elementos genuínos do processo de urbanização.

Pontuado o momento e o local analisado torna-se necessário especificar os motivos que corroboram este trabalho, que faz parte de um projeto maior como foi supracitado. As rupturas e os signos instituídos na sociedade brasileira orientam este trabalho de forma que a perspectiva de trabalho é norteadada a partir dos aportes teóricos – metodológicos

⁶ O hábito da leitura é atribuído ao sujeito moderno.

⁷ A família “ideal” investia na modernidade como sinônimo de status quo (Chagas; 2005).

de História das Religiões e História Social abordando especialmente história da família, portanto percebo a relevância destes no processo de constituição da tríade (família, igreja, estado) no processo de “progresso” do século vinte.

2. Historiografia da Família

Segundo Teruya (2000) os historiadores da família no Brasil foram influenciados pelos estudos norte americano e europeu que praticaram uma espécie de “laboratório” da família. A partir dos anos vinte nos Estados Unidos os estudos sobre a relação família e modernidade intensificaram-se com os estudos da Escola de Chicago de Sociologia Urbana. No Brasil as pesquisas ganharam contornos específicos a partir das décadas de setenta e noventa do século passado, renovando os métodos de pesquisa e possibilitando novos enfoques de análise a partir de dois modelos conceituais específicos: a *família nuclear burguês* e a *família patriarcal extensa*.

Segundo Samara (2000) a família brasileira foi o resultado do transplante e adaptação da família portuguesa às peculiaridades do Brasil colonial. Surgindo como resultado deste “hibridismo” uma família de cunho patriarcal e conservadora. Samara ainda afirmou que a estrutura Freyriana (família patriarcal extensa) não se aplica a outras áreas do Brasil que não seja o Nordeste, a exemplo de São Paulo que diferiu da estrutura defendida por Freyre⁸.

Para Cândido (1951) as mudanças que ocorreram na sociedade atenuaram o modelo *Patriarcal Extenso* de Freyre para o *Nuclear Burguês*. Contudo, práticas de cunho conservador continuaram a configurar-se⁹. Almeida (1987) enfatizou que o modelo de Freyre foi uma referência para a sociedade brasileira, e que este modelo confluiu para o novo arquétipo nuclear, ou seja, a “nova – velha” família adaptou-se. Vainfas (1956) alegou que Freyre não generalizou a família patriarcal como pertencente a todos os lugares do Brasil, mas sim a força econômica/social e cultural que patriarca alcançava.

Para Samara ocorreu uma generalização de um único modelo de família para todos os lugares do Brasil, sem reconhecer as especificidades de cada região (CORRÊA: 1993). Segundo Teruya (2000) a *Família nuclear* é alicerçada principalmente nos movimentos de urbanização e industrialização. Este novo pensamento fomentou um novo modelo de família que consolidou-se como padrão da sociedade moderna.

A escolha de uma análise da família na Paraíba ocorreu devido compreender que a família vivenciava o processo de urbanização e modernização que ocorria no Brasil República.

⁸ A autora defendeu que este modelo aplicava-se a uma parte da população “o casamento era uma opção para apenas uma parcela da população”, ou seja, nem todos tinham acesso aos padrões pregados por Freyre.

⁹ O controle que restringia-se as famílias passou para as mãos dos produtores econômicos e concomitantemente ao estado, comprometendo a relação estável que existia entre os agregados da família

Logo, conjecturar sobre esta instituição que tem sido inquirida a partir de variados enfoques, possibilita perceber que é um campo em constante crescimento, portanto

As várias tendências sobre a família coexistem e se alimentam reciprocamente através de diálogos ora amistosos, ora antagônicos, posicionando os pesquisadores em debates que confrontam teoria/ empiria, análises econômicas/análises culturais, estudos diacrônicos/ estudos sincrônicos e abordagens “quantitativas”/ abordagens “qualitativas”. Estes debates polêmicos, longe de levarem a uma ‘auto- destruição’ do campo, têm proporcionado um crescimento ainda maior de todas as áreas envolvidas, ao rejeitarem modelos simplistas de análise (TERUYA, 2000).

Ao considerar a família como perspectiva de trabalho compreendo o elo entre dois poderes: o religioso e o estatal. Segundo Vainfas (1956) a família deixou de ter o poder em suas mãos, deslocando para Igreja Católica o poder de resguardar os princípios do matrimônio. Para Flandrim (1983) “*a Igreja Tridentina vislumbrou na família um dos lugares privilegiados da vida cristã*”; Assim, o Direito Canônico foi utilizado para normatizar e contestar, em nome de Deus, quem operasse de forma contrária, permitindo aos chefes católicos atenção e cuidado sob a esfera pública e privada. Segundo Fachin (2001) o casamento e a união familiar ganhou conotação de respeito, ascensão e segurança, contrapondo-se a qualquer união que não possuísse as bênçãos clericais.

Logo, os dogmas católicos¹⁰ ganharam o direito de interferir diretamente nas uniões e nas relações pessoais. A sociedade do século XX utilizou os valores e costumes desta ideologia para a formação da sociedade e do estado.

A Igreja, juntamente com o estado, utilizou determinados mecanismos para vigiar, controlar e punir aqueles que desviassem da moral instituída. Dentre estes mecanismos destaco a confissão à qual se juntavam aos manuais de condutas¹¹ dos periódicos.

Ao compreender a família noelista como uma junção de uniões da Igreja Católica e do poder estatal faço uso do conceito de Weber (2002) para compreender o “Tipo ideal” de família que analiso, pois o autor permite visualizar a família cristã católica presente no *núcleo noelista* diferenciadamente

Um constructo de tipo ideal cumpre duas funções básicas: i) fornece um caso limitativo com o qual os fenômenos concretos podem ser contrastados; um conceito inequívoco que facilita a classificação e a comparação; ii) assim, serve de esquema para generalizações de tipo (...) que, por sua vez, servem ao objetivo final da análise do tipo ideal: a explicação causal dos acontecimentos históricos (MONTEIRO & CARDOSO, 2002).

Neste sentido a compreensão da família católica paraibana com determinadas características permite perceber as transformações e os limites do processo de moderni-

¹⁰ A reforma Tridentina sancionou o casamento em 1150 como um sacramento e utilizou deste como um de seus projetos da contrarreforma (VAINFAS: 1956)

¹¹ A maioria das vezes escrito por homens casados ou pelo clero.

zação. Algo impulsionou o conservadorismo de forma mais fervorosa, pois o *Núcleo Noelista* investiu seus poderes para proteger este tipo ideal família da modernidade.

Este paralelo entre o noelismo e a família como objeto de pesquisa possibilita questionamentos sobre as discussões da família – já citei este tema – como também permite a análise dos estudos de história das religiões, pois é fundamental entender a religiosidade como signo desta sociedade.

3. História das Religiões: Perspectiva historiográfica

Ao fazer história da família no Brasil é necessário compreender as dimensões religiosas que estão inseridas nesta perspectiva, pois a religiosidade é indissociável na gênese desta nação que importou uma série de elementos e símbolos fundantes para formação de uma identidade e/ou identidades brasileiras (2007). Portanto, a utilização de Certeau (2003) é necessária para entender o lugar social dos sujeitos desta sociedade que é considerada plural no contexto internacional contemporâneo.

No entanto, para chegar à conclusão e “aceitação” de um Brasil plural no sentido religioso, cultural e social ocorreram entraves que modificaram a estrutura / modelo do Brasil. No contexto do século vinte as leituras de Hobsbawn (1995) possibilitou compreender os processos, rupturas e construções de signos que permearam esta sociedade que vivenciou uma série de transformações nunca antes imaginada. Bem como compreender como a noção de progresso foi algo inevitável devido ao século anterior.

Ao fazer a análise das representações do noelismo, penso este como elemento de cooperação para uma cultura específica, inserida num contexto de projeto político pedagógico¹² da Igreja Católica, portanto utilizo-o como objeto e/ou ponto de partida para reflexão da sociedade.

Compreender o noelismo como projeto político pedagógico, possibilita entender este núcleo como uma projeção social, ou seja, como um movimento da Igreja Católica, interno e externo que tinha como perspectiva colaborar para a constituição/construção da pátria ao progresso. Dentro deste contexto Beozzo (1986) explica as perspectivas de uma Igreja em processo de transformação e que mais a frente resultará no Concílio do Vaticano II.

Segundo Geertz (1978) existe uma linha tênue nos estudos de história das religiões, pois existe uma confusão entre os campos da História, das Ciências das Religiões e as Ciências Humanas e Sociais, neste sentido, existem reivindicações por este espaço de pesquisa no que tange as três áreas do conhecimento. Porém, é válido ressaltar que os caminhos metodológicos abordados por cada ciência diferenciam-se entre si. Sendo assim, a partir deste contexto carece apontar como os estudos de história das religiões vêm sofrendo constantes debates, posicionamentos epistemológicos e metodológicos, a fim de possibilitar o encontro com seus objetivos.

¹² Ver André (1991) e Veiga (1998).

Segundo Filoramo e Prandi (1999) o campo de História das religiões esta em transformação e crescimento. Em consonância com este pensamento, Mata (2010) alerta que apesar de ser uma ciência em estágio de amadurecimento, ela não pode ter o caráter enganoso das explicações simplistas dos fenômenos religiosos, defendendo a construção de uma História das Religiões com base em formulações e análises que se abstenham de juízos de valor ou de fé.

Assim como Mata, Wiebe (1998) destaca que a História da Religião enquanto artefato de pesquisa do historiador não foi demarcada espacialmente ainda e que a prática do historiador diante do fato/objeto analisado, possibilitará a conceituação do tipo de história das religiões que ele produzirá, porém Wiebe alega que é de suma importância conceituar o termo.

Neste sentido, a utilização de Koselleck (2006) é importante, pois para ele “*todo conceito não é apenas efetivo enquanto fenômeno linguístico; ele é também imediatamente indicativo de algo que se situa para além da língua.*” Ao fazer a conceituação tento não apenas definir o método utilizado como também compreender as construções culturais do espaço social que analiso. Portanto, ao conceituar compreenderei as mudanças e permanências do Noelismo como um elemento dentro da Igreja Católica impulsionador de múltiplos tempos históricos.

4. A História social: Uma possibilidade de trabalho

Koselleck em seu trabalho “*Futuro Passado*” (2006) desenvolveu uma historiografia dos conceitos, em que ressaltou como este campo do conhecimento possibilita desdobramentos positivos em outras esferas científicas; a exemplo da história social.

O *Núcleo noelista* na Paraíba enquanto objeto de pesquisa possibilita uma série de artefatos históricos como periódicos, revistas, atas, fotografias - com registros - ao utilizar a teoria dos conceitos de Koselleck considero os textos nestes documentos a partir do conceito político-social, pois estes ganham caráter social e histórico.

Segundo José d’Assunção Barros (2005) a História Social é um campo aberto de possibilidades ao historiador, pois dialoga com todas as Ciências Sociais como a Sociologia, a Linguística, a Antropologia e a Semiótica. Darnton em “*O beijo de lamourrette*” (1990) conclui que a prática da História Social relaciona-se à política de 1960, pois o autor acredita que ocorreu um modelo de estudo mais crítico do passado. Neste contexto grupos que foram “esquecidos” pelo tempo, voltam a configurar na prática do historiador.

Diante deste contexto a renovação historiográfica¹³ desencadeada no século XX possibilitou novas formas de apreciação do passado. Permitindo uma versatilidade sobre

¹³ Segundo Boaventura (2003) o campo da história não mais contava com paradigmas definidos, esta ciência se lançava a um lugar de suspeita onde tudo é posto em interrogação, refletindo acerca das varias versões dos tempos, autores e lugares sobre o vivido, o real.

as fontes e os métodos. Para Bloch (2001) a sociedade é dinâmica, de acordo com seu tempo e suas especificidades; existindo possibilidades múltiplas de análise. Segundo Chartier (2002) a utilização de novos objetos/fontes nas problemáticas históricas, representou uma gama de novos territórios ao historiador.

De acordo com Albuquerque Júnior (2003) “*o passado não era o documento, nem os vestígios por ele deixado*”, portanto é necessário “*a compreensão da trama histórica*”. Neste sentido é importante perceber os métodos de exploração das fontes utilizadas, pois a fonte não é a história em si e é tarefa do historiador vislumbrar resquícios de memórias ocultas pelo tempo. Segundo Le Goff (1994) não existe documento – verdadeiro; é necessário analisá-lo a partir de sua produção, “*desmontar, demolir*” e desmistificá-lo sem esquecer da força inerente ao mesmo. Logo, recorro aos textos produzidos pelo *Núcleo Noelista* para “desmontá-lo” e examiná-lo em seu lócus e todas as reminiscências oriundas deste para adentrar a essência de sua produção.

Desta forma, conduzimos-nos por uma história problema¹⁴ marcada por questionamentos e formulações de hipóteses. Ao fazer História Social do *Núcleo Noelista* pretendo compreender os sujeitos desta produção e suas intencionalidades.

5. Chartier e o social: Uma análise das representações

Chartier em seu livro “*A beira da falésia*” (2002) nos alerta a importância da concepção de representação, esclarecendo que a construção das identidades sociais está imbricada por relações simbólicas de força que operam nas variadas instâncias. Em outra obra do mesmo autor “*A história cultural*” (1990) as tessituras de sua escrita permite alguns desdobramentos no que tangem a prática do historiador quanto à “leitura do tempo”; O mesmo questiona a noção de fonte enquanto uma verdade/realidade histórica, para ele ao analisar através destes objetos estaríamos utilizando de mediações entre o passado e o futuro.

Logo, as representações seriam um espaço de luta entre sujeitos históricos que instituiu ou tentaram instituir ideias, concepções e valores com determinada finalidade. Portanto, é um espaço e tempo repleto de múltiplos sentidos, ou seja, existem lutas pela forma como as representações vão atingir o público alvo. Bem como também é importante ressaltar as relações de poder que estão incutidas nas representações.

Chartier alerta que é de suma importância compreender as construções sociais como resultados de força que operaram por circunstâncias variadas. Segundo Ricoeur (1994), porém apenas com a consciência da distância entre o passado e a representação o historiador pode desenvolver reflexões sobre os tempos da narrativa da história

¹⁴ Ver José D’Assunção Barros, 2012.

O noelismo enquanto objeto de estudo pode ser compreendido como possível relação com o “real”, as representações/escrita deste tanto nos periódicos quanto nas atas clericais é resultado de negociações, ou seja, as produções do grupo podem ser compreendidas dentro do contexto no qual foi realizado. A escrita é resultado de práticas e objetivos que vão desde o *lugar social* dos indivíduos, envoltos em *práticas e técnicas* de negociação, até o resultado final que é a *escrita* Certeau (2003).

As conjecturas de Chartier e Certeau permite discutir a prática/pesquisa do historiador, que deve estar associada a um posicionamento crítico/reflexivo quanto à fonte, seja ela no campo historiográfico ou ficcional para conseguir perceber os vestígios esquecidos nos monturos da memória. Logo, o historiador seria aquele que escavaria onde ninguém mais quer mexer (Albuquerque Jr, 2003).

O fazer do historiador deve estar permeado de perspectivas, este texto viaja pelas escalas de pesquisa, do micro ao macro, para compreender como um mundo em processo de transformação, do sólido a empiria, conseguiu “dissecar as amarras” do século anterior, colocando a velocidade como marca desta nova era.

Referências

- ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz. História: redemoinhos que atravessam os monturos da memória. In: **Histórias: cultura, sociedade, cidade**. Recife: Bagaço, 2005.
- ANDRE, M. E. D. O projeto pedagógico como suporte para novas formas de avaliação. IN: **Ensinar a Ensinar**. São Paulo, 2001.
- ARANHA, Gervácio Batista. Seduções do moderno na Parahyba do Norte: trem de ferro, luz elétrica e outras conquistas materiais e simbólicas (1880-1925). In: SOUZA, Antônio Clarindo Barbosa de (et alli). **A Paraíba no Império e na república**: estudos de história social e cultural. João Pessoa: Idéia, 2005.
- ARIÉS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro: LTC, 2006.
- ARAÚJO, Rosa Maria Barbosa. **A vocação do prazer**: A cidade e a família no Rio Republicano. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- BARROS, José D’Assunção. *Os Annales e a história-problema – considerações sobre a importância da noção de “história-problema” para a identidade da Escola dos Annales*. In: Revista Historia: Debates e Tendências, nº2, 2012.
- BEOZZO, José Oscar. “Igreja entre a revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização”. IN: BORIS, Fausto (org.). **História Geral da Civilização Brasileira**. São Paulo: Difel, v.4, 1986.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História ou Ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. Perspectivas: São Paulo, 1978.
- CÂNDIDO, Antônio. The Brazilian Family. In: T.Lynn Smith (ed.) Brazil Portrait of a Half Continent. Nova York: Marchant General, 1951
- CARNEIRO, Henrique. **A Igreja, a Medicina e o Amor**: Prédicas Moralistas da Época Moderna em Portugal e no Brasil. São Paulo: Xamã, 2000.

- CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- CHARTIER, Roger. **A História ou a Leitura do Tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- _____, Roger. Literatura e História. Conferência. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, 5 de Nov. de 1999.
- _____, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- DA MATTA, R. **A Casa e a Rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette**. Companhia das Letras: São Paulo, 1990.
- FICO, Carlos & POLITO, Ronald. Historiografia brasileira nos últimos vinte anos. In: **Historiografia brasileira em perspectiva**. Rio de Janeiro: Contexto, 1996.
- FILORAMO, G.; PRANDI, C. **As ciências das religiões**. São Paulo, Editora Paulus, 1999.
- FREIRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala: a formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 21ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- HALL, Stuart. **Identidade cultural na Pós-modernidade**. DP&A: São Paulo, 2007.
- HOBSBAWN, Eric. **Era dos Extremos - O breve século XX**. Companhia das Letras, São Paulo, 1995.
- _____, Eric. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas (SP): Ed. da UNICAMP, 1996.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro, Contraponto, 2006.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 4ª edição. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1996.
- LUCA, Tania Regina. Fontes Impressas: História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanizi (Org.) **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005.
- MATA, Sérgio da. **História & Religião**. Autêntica, Belo Horizonte, 2010.
- MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: brasiliense, 1989.
- NASCIMENTO, Uelba Alexandre do. *Entre a Casa e o Cabaré: O Feminino (In)subordinado na Paraíba (1920 – 1950)*, UFPB, Campina Grande – 2008
- RUSEN, John. **Razão História: Tarefa e funções de uma teoria da história**. Brasília, Editora UNB, 2010.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- SAMARA, Eni de Mequita. **A família brasileira**. 4ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- TERUYA, M. T.. *A Historiografia da Família Brasileira: Bases e Perspectivas de Análise*. In: XII Encontro Nacional de Estudos Populacionais (ABEP), 2000, Caxambú / MG. Brasil, 500 anos: Mudanças e Continuidades, 2000.
- VAINFAS, Ronaldo. **Trópicos dos Pecados**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010.

A CURA NA UMBANDA: O IMAGINÁRIO COMO ELO ENTRE A ESPIRITUALIDADE E A SAÚDE

Maria do Amparo Lopes Ribeiro*

Resumo: *A Umbanda configura-se como um sistema de crenças que reúne elementos do catolicismo, kardecismo e das tradições afro-brasileiras e de religiões de matriz africana, demonstrando seu potencial no âmbito da diversidade religiosa e dos diversos diálogos que o imaginário, que compõe a sua cosmovisão possibilitam a quem a procura e para seus adeptos. Com isso, a condição plural dos terreiros os leva a se apresentarem como espaços de socialização entre vários universos de manifestação do que seus integrantes aceitam como o contato com o sagrado e sua espiritualidade. Para tanto, o objetivo desta pesquisa é analisar as construções narrativas presentes nos rituais de cura da Umbanda, procurando pensar sobre a questão da saúde, da doença e da cura nesta religião, considerando sua cosmologia e as práticas dos atores sociais envolvidos (adeptos e não-adeptos) em termos do que o imaginário que permeia essa religiosidade possa construir, acerca dos sentidos sobre o adoecer e o restabelecimento do equilíbrio da saúde do indivíduo que procura tais espaços. Para isso, o estudo se dará por meio de pesquisa etnográfica, observação participante e entrevistas semi-estruturadas. Espera-se analisar as representações que os integrantes e participantes das práticas terapêuticas religiosas nos terreiros umbandistas aplicam às suas experiências e vivências no trato com o sagrado e com o espiritual, as construções que erigem sobre os acontecimentos vivenciados e qual o sentido que dão a eles, que olhares lançam e quais discursos advêm destas práticas.*

Palavras chave: *Religiosidade. Umbanda. Cura. Imaginário*

1. Introdução

Diante do sofrimento vivenciado pelo indivíduo quando acometido por alguma doença (seja de cunho fisiológico ou mental), existe a tendência a se desenvolver uma religiosidade que dá sentido à vida, principalmente quando não dispõe do devido acolhimento e atendimento nos moldes do modelo médico hegemônico, hospitalocêntrico e medicalizante.

Embora, em termos acadêmicos em universidades e/ou faculdades, em publicações de artigos em revistas especializadas nessa área, ou em eventos, como as Conferências Nacionais de Saúde¹ se fale muito em se prestar uma atenção integral ao paciente (a

* Mestranda, Bolsita CAPES no Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFPI, amparo_ribeiro@ymail.com

¹ Pela legislação que orienta o Sistema Único de Saúde, SUS, em termos de como se deve efetuar a participação popular por meio do controle social, Lei 8142/90, tais conferências ocorrem de 4 em 4 anos

integralidade sendo um dos princípios que norteiam o Sistema Único de Saúde, SUS) por meio dos conhecimentos biomédicos, sociais e culturais na compreensão das doenças e de como elas afetam os indivíduos, na prática, a realidade é bem diferente para aqueles que necessitam do atendimento pela rede pública de saúde no país (BRASIL, 2006).

Segundo Giovanella (2008), o modelo médico hegemônico se caracterizaria por : individualismo; encarar a saúde/doença como mercadoria; dar maior ênfase ao biologismo (encarando a doença como uma disfunção fisiológica de determinado órgão ou sistema biológico do organismo); a historicidade da prática médica; privilégio da medicina curativa em detrimento de uma medicina preventiva; medicalização dos problemas (dando maior incentivo à produção da indústria farmacêutica de medicamentos); estímulo ao consumismo médico; participação passiva e subordinada dos consumidores, ou seja, dos usuários dos serviços de saúde.

Disso, resulta que as pessoas procurem outras estratégias/caminhos para minimizar e/ou atender suas necessidades de saúde negligenciadas nos moldes do modelo médico hegemônico, assim, a busca pela cura através de práticas terapêuticas em espaços religiosos, como nos terreiros de Umbanda, por exemplo, complementariam as práticas médicas oficiais. (MELLO & OLIVEIRA, 2010)

Como investigar o que representam tais práticas terapêuticas religiosas para esses indivíduos que buscam a cura em terreiros de Umbanda? Em que medida tais representações (ainda preciso trabalhar melhor a forma como abordarei esse conceito) terão uma carga de sentidos incrementada à medida em que ele se sintam acolhidos, ou de acordo com as experiências vivenciadas no transcórre do tratamento recebido em tais espaços?

E tais representações não seriam apenas por parte de quem as busca, mas também aos próprios adeptos da Umbanda, pais e/ou mães de santo e filho (as) de santo? O que teriam estes a dizer sobre a angústia e a busca que esses indivíduos empreendem pela cura e/ou alívio de suas doenças? Qual o sentido da saúde, da doença e da cura nos espaços de terreiros de religiões de matriz africana?

Segundo Gomberg (2011) essa questão quanto à complementariedade entre medicina e religião estaria vinculada a como os diversos atores sociais envolvidos conferem à esta última uma certa supremacia, no sentido de buscar um referencial mágico-religioso como explicação para o sofrimento advindo com a doença, em meio aos significados que emergem de tais vivências.

Por isso, também é importante ter atenção aos próprios significados e representações do imaginário que permeia as práticas de saúde na Umbanda, procurando pensar sobre a questão da doença e da cura no interior desta religião, procurando considerar sua cosmologia, seus rituais e as práticas de seus agentes (adeptos) em termos de saúde, doença e cura nos terreiros.

A relevância dessa pesquisa estará em demonstrar a importância de estudos que abordem o caráter social das doenças, e o quanto a cultura, como nas manifestações reli-

gias da Umbanda, podem auxiliar no restabelecimento da saúde de quem procura os espaços dos terreiros, assim como demonstrar o quanto tais espaços podem ser promotores de saúde.

2. A relação do pesquisador com o campo

Com relação ao papel do pesquisador/observador, Yvonne Maggie (2001) nos fala sobre a importância da reflexão sobre a presença e a posição do observador no drama e de sua função no desenrolar dos fatos, um olhar sobre a conjuntura, analisando-se também o lugar do observador neste *drama social*. A autora parte das informações do universo pesquisado e tenta verificar como o grupo se posiciona neste universo, quais os modelos expressos pelos membros, e principalmente, perceber a lógica dos rituais, seus símbolos e discursos. Tal lógica de discursos percebida através de categorias-chave, na busca pelo significado em meio a análises simbólicas desse drama.

A autora refere que, quando se elabora o conceito de *drama social*, pretende-se compreender os distúrbios e crises ocorridos na vida social dos grupos estudados, pretendemos buscar o sentido dos dramas individuais analisados de um ponto de vista da coletividade no qual se inserem tais sujeitos, isso porque, segundo a autora, o *drama social* além de ser encarado como um instrumento teórico serviria de guia para a descrição etnográfica de um sistema em funcionamento, demonstrando suas estruturas a partir, não apenas da observação do pesquisador, mas das versões que os próprios membros dão aos fatos ocorridos.

Nesse âmbito, caberiam as narrativas dos frequentadores não-adeptos e/ou simpatizantes que procuram os terreiros em busca da cura, de um acolhimento, de alguém que escute suas angústias, seus medos e inseguranças, sendo que, tal foco não desmereceria o momento de conflito interno que os mesmos vivenciam, mas não o vivenciam de forma solitária, isto é, ao se permitirem adentrar o espaço dos terreiros, como atores sociais, também estão permitindo que sejam acolhidos por aquele grupo, para que possam dar uma diretriz para o problema pelo qual estão passando, se tornando assim sujeitos ativos perante o que coloca em risco sua saúde.

Nesse momento, o indivíduo deixa de ser único, em suas crenças, sem perder sua individualidade, e aceita as crenças daquela coletividade, como uma crença alternativa, motivações tornadas significativas para o objeto de sua busca, no caso, a cura, que poderá lhe trazer o alívio necessário a este momento de angústia, se permitindo confiar nos pais e/ou mães de santo e nos filhos (as) de santo que lhe acolhem, aqui cabendo o reflexo disto, no que tange a como essa coletividade interpreta a posição deste indivíduo perante ela e dela perante ele. (FOTO 01)



FOTO 01 – Clientes aguardando atendimento no centro espírita umbandista tenda São Raimundo Nonato (CEUTESARNO)

Para Geertz (2011), tal motivação seria uma inclinação para “(...) executar certos tipos de atos e experimentar [certos sentimentos] em determinadas situações (...)” (p.71). Situações estas, referentes a este estudo, como frequentar um espaço religioso como os terreiros de Umbanda, se permitindo e atendendo às normas e regras deste espaço, atuando numa *performance* que favoreça a introjeção e *ativação do simbólico* experimentado durante as ritualísticas terapêuticas que envolvem banhos com ervas, consultas com a(s) entidade(s) espiritual(is) que rege(m) o terreiro, estar presente durante os trabalhos de cura e quando da entoação das doutrinas², assim como o cumprimento de regras que direcionem a uma mudança de comportamentos e de hábitos que favoreçam o entrecruzamento entre tratamento e cura. (FOTO 02)



FOTO 02 – Atendimento nos dias de cura, na tenda espírita São Jorge Guerreiro..

² Na Umbanda, as “doutrinas” ou o chamado “ponto cantado” referem-se a cantigas que falam dos Orixás e/ou das entidades espirituais que trabalham/atendem no terreiro. Estes pontos funcionariam como evocações de determinadas energias, servindo tanto para trazer as entidades como para se despedir delas.

A importância de se analisar tais práticas e sua interrelação com o universo simbólico dos participantes, nos remete ao que Yvonne Maggie (2001) e Roberto DaMatta (1978) afirmam sobre o objeto de pesquisa e a busca pelo mesmo, a primeira tratando sobre a importância do desenvolvimento de uma percepção do objeto de pesquisa, onde seria necessário aguçá-los sentidos sobre as práticas terapêuticas e religiosas realizadas nos terreiros e sobre o que as mesmas representam para quem acorre a eles em busca da cura, para não perder de vista a relação entre observador e todo o universo de representações do observado.

Já o segundo autor, se refere à busca da realidade objetiva através das entrevistas e da observação, que leva o pesquisador/observador a se encontrar submerso em uma dimensionalidade entre o mundo e as teorias. Para ele, para se conduzir um bom trabalho etnográfico, há que se vestir *a capa do etnólogo*, no sentido em que se deve aprender a efetuar a tarefa de transformação do exótico em familiar e/ou transformar o familiar em exótico, num movimento de ida e volta, sendo imprescindível a vivência nos domínios da teoria e da prática, visualizando-se as perspectivas da religiosidade do indivíduo, da sua crença e do que tal momento representa para o mesmo, em todos os seus sentidos e significados.

A condição plural dos terreiros onde serão investigadas as representações e os sentidos da cura com suas implicações no processo terapêutico através dos olhares dos participantes de tal processo, implicará em um esforço maior de pesquisa no sentido de qualificá-la mais adequadamente enquanto segmento presente nas realidades observadas, visualizando-se a diferenciação entre categorias analíticas e categorias nativas.

O grande aspecto a ser observado é justamente essa distinção em categorias, pois ao adentrarmos o espaço onde realizaremos nosso trabalho de campo, não poderemos impor a teoria ao que for observado, impor conceitos, mas antes, analisar e observar o que cada componente e/ou termos utilizados pelos indivíduos significam para cada um deles.

A abordagem antropológica, baseada na observação direta dos comportamentos sociais, poderá auxiliar na percepção das formas de ver, sentir e agir dos atores pesquisados, mapeando suas dinâmicas e realidades. A observação direta da pesquisa participante, qual seja “aquela que o pesquisador (...) compartilha a vivência dos sujeitos pesquisados, participando, de forma sistemática e permanente, ao longo do tempo da pesquisa de suas atividades” (SEVERINO, 2007, p.120) proporcionará o ambiente adequado para que se sintam motivados a participar efetivamente da investigação.

3. A busca dos sentidos e suas multiplicidades

De acordo com Geertz,

a Antropologia é na verdade uma ciência astuciosa e enganadora. No momento em que ela parece estar mais deliberadamente afastada de nossas vidas é que está mais próxima; quando parece estar falando de modo mais insistente sobre o distante, o estranho, o remoto ou o idiossincrático, ela também está falando do próximo, do familiar, do contemporâneo e do genérico. (2004, p.35)

Ao se falar em busca dos sentidos em suas multiplicidades se refere ao próprio *locus* do antropólogo enquanto observador, e enquanto participante daquilo que observa e como o interpreta. Estes sentidos são múltiplos porque não dizem respeito a um indivíduo que não possua nenhum tipo de vínculo, seja social, afetivo ou religioso, pelo contrário, ele só pode dar sentido a algo se aquilo possuir algum significado para o mesmo, por meios dos símbolos com os quais construiu tal significação para si, caso contrário, não há motivação, não há formação de sentidos, e tanto ele como a coletividade na qual se insere projetam tais significados, nisso, o pesquisador precisa apreender e depois apresentar tais dados observados.

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1988), citando Geertz em *O saber local*, “a etnografia do pensamento, como qualquer outra forma de etnografia (...), é uma tentativa não de exaltar a diversidade, mas de tomá-la seriamente em si mesma, como um objeto de descrição analítica e de reflexão interpretativa (...) agora, somos todos nativos” (p.21), aqui, ele explicita o que chama de cruzamento de horizontes (do observador e do que é observado e do observador e de quem se observa) para que a interpretação se dê de forma reflexiva.

Algo extremamente importante, conforme o autor, é o surgimento e conseqüente admissão de nossos próprios preconceitos por meio do que ele chama de *a fusão dos horizontes* que pode ocorrer nesse *ir e vir do estar lá geertziano*, pois ao se fazer a etnografia, o pesquisador nunca voltará o mesmo, embora, “na penetração do horizonte do outro, não abdicamos do nosso próprio horizonte” (p.21), mas até onde este horizonte já não será mais somente o nosso?

Em relação a isso, temos o que Ricoueur, apud Roberto Cardoso de Oliveira, diz:

Deste conceito insuperável de fusão de horizontes, a teoria do preconceito recebe sua característica mais própria: o preconceito é o horizonte do presente, é a finitude do próximo em sua abertura para o distante. Desta relação entre o eu e o outro, o conceito de preconceito recebe seu último toque dialético: é na medida em que eu me transporto no outro, que levo meu horizonte presente, com meus preconceitos. É somente nesta tensão entre o outro e eu mesmo, entre o texto do passado e o ponto de vista do leitor que o preconceito se torna operante, constitutivo da historicidade. (1988, p. 21-22)

A busca dos sentidos nos levará às interpretações que os membros de um determinado grupo, no caso específico, ao integrantes e participantes das práticas terapêuticas observadas nos terreiros de Umbanda, aplicam às suas experiências, as construções que erigem sobre os acontecimentos pelos quais passam e, não só como se comportam frente a tais acontecimentos, mas qual o sentido que dão a tais acontecimentos, que olhares lançam e quais discursos advêm destas práticas (GEERTZ, 2004).

Tal conjuntura se observa pelo fato de que a relação saúde-cultura, não é analisada sobre o enfoque limitador da biomedicina, do modelo biomédico, ou seja, que vê a doença apenas como um processo biológico, esquecendo-se dos determinantes sociais da saúde, fatores permeados por processos psicobiológicos e socioculturais.

Para Geertz (2004), os padrões religiosos apresentam um duplo aspecto, sendo ora uma moldura da percepção do indivíduo sobre sua própria situação, como se fosse uma tela simbólica por meio da qual ele irá interpretar suas próprias experiências, suas vivências com esses padrões, e isso constitui uma orientação para possíveis guias de conduta deste indivíduo, com tais orientações é que nos propomos nos munir ao nos direcionar ao campo.

Escolhi os espaços de manifestação religiosa da Umbanda, inicialmente, a tenda espírita São Jorge Guerreiro e a Centro Espírita Umbandista Tenda São Raimundo Nonato (CEUTESARNO), seguindo o que diz André Ricardo de Sousa (2004) sobre esta religião, que ela possui uma grande capacidade de auto-redefinição, de traços religiosos diversos e adaptação ao meio social no qual estiver inserida, produzindo uma lógica de oferta de bens simbólicos para o atendimento direto às aflições das camadas populares, sendo o terreiro uma referência nos bairros periféricos, tendo um caráter de espaço de agregação comunitária. Com relação a tais aspectos, Sousa comenta que:

O contato inicial com a religião, [ocorre quando] o espírito fala (...) do problema que aflige a pessoa. (...) Depois, seguindo os conselhos e prescrições de banhos rituais ou alguma outra obrigação (oferenda, despacho), recomendados pelo guia (entidade espírita), muitos consulentes sentem ter alcançado a ajuda procurada, tendo para si a prova da eficácia religiosa. (...) Nesse processo é relevante a acolhida dos cambonos, que são os assistentes dos guias, mas o decisivo é o atendimento dos pretos-velhos, caboclos e outras entidades espirituais (apud PRANDI, 2004, p.307)

Isso condiz com o que Yvonne Maggie (2001) afirma sobre a própria denominação de religião afro-brasileira que explica o caráter sincrético da Umbanda, refletida não apenas em sua diversidade, mas numa *multidiversidade*:

Em primeiro lugar, as religiões afro-brasileiras foram sempre vistas como um fenômeno de sincretismo religioso no qual se encontravam traços africanos associados a traços católicos. A esse sincretismo inicial foi acrescentada a mistura de traços do espiritismo kardecista com traços indígenas. O próprio nome genérico que foi escolhido para denominá-las expressa essa visão de uma religião sincretizada. Afro, pois tinham traços africanos. Brasileiras, pois apresentavam traços católicos, espíritas e indígenas (MAGGIE, 2001, p.13).

Por isso me proponho a trabalhar com tais aportes simbólicos e representativos, envolvendo as práticas terapêutico-religiosas nos entrecruzamentos discursivos do que possam nos dizer os clientes (que pode ser sinônimos de frequentadores não-adeptos e/ou simpatizantes), que procurem as sessões de trabalhos de cura dos terreiros, assim como, o que pensam os integrantes, adeptos deste espaço, ou seja, pais e/ou mães de santo e filhos(as) de santo com relação a quem procura tal atendimento em busca da cura, e o que pensam sobre a questão da saúde e da doença.

Ao falar dessa busca pela cura, neste espaço específico, com suas práticas terapêuticas de caráter mágico-religioso, também estarei tratando de toda uma rede de signi-

ficados e representações, em um fluxo dinâmico de trocas simbólicas, que permeia as subjetividades envolvidas, ou seja, a de quem busca pela cura e dos adeptos que o acolhem no terreiro.

Com isso, trabalhando na dinâmica do que diz Seeber-Tegethoff (2007), com aproximações com o *locus* de manifestação social, espiritual e cultural, como são os terreiros, um espaço onde a escuta, a atenção, os cuidados oferecidos, assim como o acolhimento levam em conta a harmonia psicossocial do indivíduo que os procuram, seria possível atribuir um papel de *Grenzgänger*, termo alemão que combina a noção que se tem de uma fronteira, a qual separa, mas que por um ato de travessia, acaba ligando dois lados.

E, de acordo com a autora, esse termo também pode designar uma pessoa que faz o percurso na linha da fronteira, ficando precisamente no espaço entre os dois lados, a divisa entre dois mundos, no caso ao qual se propõe esta pesquisa, ou seja, pesquisar e comparar as representações dos indivíduos oriundos da prática médica oficial, que recebem tratamentos espirituais nos espaços das religiões de matriz africana, com suas práticas ditas alternativas, de caráter complementar à prática oficial, assim como o sentido destas práticas de saúde nos terreiros, para os adeptos desta religião. (FOTO 03)



FOTO 03 - Festa de Seu Raimundo Légua na tenda espírita São Jorge Guerreiro

Procurei dialogar com autores como Reginaldo Prandi (2004), Sérgio Ferretti (1999), Mundicarmo Ferretti (1993) e Vagner Gonçalves (2005), ressaltando esse pertencimento a um mundo e por um tempo atravessar a fronteira para um outro mundo, o dito “mundo espiritual”, das “entidades”, dos “encantados”, confabulando com o mundo do indivíduo que chega a tais espaços, em busca da cura para seus males, procurando olhar de dentro desse olhar, cruzando fronteiras e horizontes, com o entendimento dos umbandistas, levando em conta que as estruturas e exigências são muito diferentes nestes mundos e se transfiguram em uma luta permanente de reconhecimento (legitimação das práticas) entre eles.

“O contato inicial com a religião, [ocorre quando] o espírito fala (...) do problema que aflige a pessoa. (...) Depois, seguindo os conselhos e prescrições de banhos rituais ou alguma outra obrigação (oferenda, despacho), recomendados pelo guia (entidade espiritual), muitos consulentes sentem ter alcançado a ajuda procurada, tendo para si a prova da eficácia religiosa. (...) Nesse processo é relevante a acolhida dos cambonos, que são os assistentes dos guias, mas o decisivo é o atendimento dos pretos-velhos, caboclos e outras entidades espirituais” (SOUSA apud PRANDI, 2004, p.307)

4. A busca pela cura: representações de saúde e doença

No modelo biomédico oficial, a diferença entre saúde e doença se dá, pelo enfoque e manifestação dessa última na vida do indivíduo, sendo definidas pela atuação de um agente patogênico, exterior ao organismo afetado, nada tendo a ver com questões socioculturais, demonstrando com isso toda a sua lógica unicausal, linear, unidirecional e progressiva, capaz de explicar todo o fenômeno do adoecer, levando-se à valorização de atributos como normalidade, um sinônimo para saúde e de patologização, ao estado de adoecimento. (PUTTINI, 2010)

Porém, segundo Laplantine (2004), não há sociedade onde a doença não tenha uma dimensão social, repleta de representatividades por ela acometidas, sendo ao mesmo tempo a mais íntima e individual das realidades, dando um exemplo concreto da ligação intelectual entre a percepção individual e o simbolismo social de estruturas estruturantes, fazendo com que o “campo de conhecimento e significado do doente” seja caracterizado pelo sofrimento e pela consciência da experiência mórbida com seus componentes irracionais de angústia (de ser portador de uma doença incurável) e de esperança (de curar-se), pois, segundo Minayo (2006), “as doenças, a saúde e a morte não se reduzem a uma evidência orgânica, natural e objetiva, mas sua vivência (...) está intimamente relacionada com características organizacionais e culturais de cada sociedade” (p. 205), ou seja, a doença e a saúde são socialmente construídas e o indivíduo doente é, sobretudo, um ator social que dá sentido àquilo que vivencia.

Conforme Lunardi (1999) citando “O normal e o patológico”, de Canguilhem, a dicotomia entre normal e patológico não alcança a multiplicidade de fatores envolvidos no processo saúde-doença, que no caso desse estudo, verifico se tratar quase que de um trinômio entre saúde-doença-cura, para essa autora, o anormal por si só, não poderia ser considerado como patológico (que pelo senso comum, é uma das possíveis analogias feitas), pois “diversidade não é doença”, o patológico se vincularia mais ao conceito de “pathos”, ou seja, em percepção e sentimento direto de impotência, frente a uma determinada circunstância, e daí também, derivando-se o sofrimento.

E como se aproximar dos sentidos inseridos em tais representações, como vislumbrar essa rede de significados? Para isso, teríamos o *estar lá* de Geertz (2009), onde, o *labor etnográfico* se faria quando o pesquisador se dirigisse ao campo de pesquisa, voltan-

do de lá com informações referentes aos modelos de como determinado grupo se organiza, e tornando tais informações disponíveis, de forma prática, à comunidade científica.

É preciso interpretar o alcance dessas representações, isso, estando de acordo com o que diz Roberto Cardoso de Oliveira (1988), quando se refere à Antropologia como uma disciplina de cunho interpretativo, “ela própria possuidora de instrumentos que lhe permitam poder alcançar um grau de compreensão de si própria, de modo a realizar aquele espanto (...) em seu encontro com o outro”(p.13).

Ou, de acordo com James Clifford (1991), ao se encontrar em campo, ter em mente que, em termos etnográficos, não existem verdades absolutas, mas sim, parciais, incompletas, que apenas *certas verdades* podem construir um todo, interpretando o sentido dos silêncios, transcrevendo os discursos, o observado, num discurso científico que se esforça não somente em contar o que foi observado, mas também procurando explicá-lo à luz das teorias, a busca pelo equilíbrio entre teoria, metodologia e técnicas utilizadas em campo.

Sobretudo, é importante não se priorizar a teoria em detrimento da conjuntura observada, pois, como diz Gilberto Velho, prefaciando a obra de Geertz (2004), em *Observando o Islã*: “A compreensão dos processos sociais observados passa necessariamente, portanto, pelos significados que lhes são conferidos por parte dos diferentes atores envolvidos”(p.8), e isso será de extrema importância pois, por meio dos significados, chegaremos ao que tais processos representam para os atores envolvidos.

Para Segre e Ferraz (1997), as definições de saúde, tanto da Organização Mundial da Saúde quanto expressões como “medicina psicossomática” estão ultrapassadas, partindo-se do pressuposto de que o social é um fator presente para qualquer indivíduo que esteja sendo acometido por alguma doença, não há como se analisar fatores multicausais com um ponto de vista unilateral que não contempla a multiplicidade e complexidade dos determinantes sociais envolvidos.

Para esses autores: “o tratamento de uma doença, qualquer que seja ela, só será legítima (...) se o “doente” manifestar vontade de ser ajudado” (p.541), e é o que se observa os terreiros umbandistas, o próprio indivíduo se direciona ao terreiro com tal motivação, imbuído da esperança de alcançar a cura para o seu problema de saúde.

Assim, entre o aparentemente insignificante e o que se demonstra significativo, teceremos a trajetória e importância do *não-dito* ou aquilo que se diz de forma cautelosa e velada, talvez o ponto que nos apresente os sentidos de quem se permite experimentar a busca pelo restabelecimento de sua saúde nos terreiros, nesse entrecruzamento de discursos, o religioso e o do indivíduo acometido pela doença. .

Com relação a isso, Melo e Silva (2010), citando Lévi-Strauss e Geertz, diz que:

O discurso religioso possibilita pensar os problemas dentro de uma lógica ordenada, oferecendo um critério de classificação e representando uma integração dos acontecimen-

tos desordenados, tornando suportáveis “para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar”, e isso, muitas vezes, [sendo] interpretado como cura. (2010, p. 12)

Segundo Rabelo (2005) é possível encontrar nos trabalhos de Arthur Kleinman que procurou manter-se fiel à antropologia interpretativista de Geertz, esse autor, em 1981, desenvolveu uma abordagem culturalmente sensível e aberta ao trabalho comparativo, ou seja, a um só tempo interessante tanto para as discussões travadas no âmbito da antropologia como relevantes para os profissionais de saúde engajados em um esforço para “alargar o horizonte da medicina rumo ao diálogo com contextos médicos distintos dos seus” (p.128).

Essa autora demonstra a forma como Kleinman trabalhou, fazendo uma comparação entre os conceitos *illness* e *disease* e seus correspondentes *healing* e *cure*. *Disease* corresponderia à doença tomada como realidade objetiva, a um modelo centrado no malfuncionamento de processos biológicos, e *cure* à intervenção que visa a alterar ou deter os processos patológicos relacionados à doença, ou seja, estes conceitos seriam os trabalhados no campo do modelo biomédico.

Já o conceito de *illness*, por sua vez, seria o que se refere à doença como realidade subjetiva, seria o entendimento e, conseqüentemente, o sentimento dos sujeitos que estão aflitos e angustiados com sua doença; *healing* seria uma proposta de “reconduzir esse entendimento rumo a uma percepção de bem-estar. (...), Kleinman e seguidores argumentaram que a medicina ocidental se especializou em *curing* e relegou a um segundo plano os processos de *healing*, bastante desenvolvidos em sistemas médicos não ocidentais. “(RABELO, 2005, p.129)

Trabalhar tais conceitos demonstra que os sistemas religiosos de cura, como no caso das práticas terapêuticas observadas nos terreiros em estudo, oferecem uma interpretação à doença que a insere no contexto sócio-cultural mais amplo de quem busca pela cura.

Ainda conforme Rabelo (2005), tais aportes simbólicos auxiliariam a quem busca pela cura, poder fazer uma interpretação que organizaria os estados confusos e desordenados que caracterizam a experiência da aflição pela qual está passando, em um todo ordenado e coerente e que, nesse sentido, faria mais do que simplesmente ligar tais estados a uma causa exterior, agindo, assim, diferentemente da abordagem biomédica, que tende a despersonalizar o doente, deixando de lado características que são valorizadas quando do tratamento religioso, que procura ver o indivíduo em sua totalidade, enquanto um ser social, biológico e psicológico,

Conclusão

Estudar a relação entre religiosidade, doença, saúde e cura nos ajuda a visualizar o quanto tais aspectos encontram-se repletos de representações, sentidos e significados para aquele que vivencia o processo do adoecimento, com suas angústias e sofrimentos.

A proposta desta pesquisa será analisar, através de uma pesquisa etnográfica as representações sobre saúde, doença e a busca pela cura por meio das práticas terapêuticas observadas em terreiros de Umbanda, levando-se em conta sua cosmologia e o que esta religião entende por saúde, doença e cura.

Espero que a adoção de múltiplas estratégias metodológicas de pesquisa, resultem no reconhecimento de que diferentes informações possibilitem conhecimentos diversos acerca da realidade investigada. Além disto, irei trabalhar com a convicção de que as informações recolhidas possibilitem sistematizações e usos diferentes, não apenas para e/ou em forma de texto, mas na elaboração de outros possíveis documentos de áudio e de imagens, dentre outros, preservando a identidade dos sujeitos pesquisados.

Portando, diversos relatos serão apreendidos, com o objetivo de oferecer interpretações sobre os tratamentos e cura de pessoas que procuram terreiros na zona norte de Teresina, considerando suas implicações no estudo da cultura

De tudo quanto foi apresentado, é possível notar que ainda temos uma boa trajetória pela frente, mas bem melhor agora, do que quando começamos essa jornada.

Espero que as modificações apresentadas na forma de encarar os choques e conflitos no campo, possam nos proporcionar a avaliação da complexidade do objeto de estudo, em termos da multiplicidade de discursos sobre a saúde e sobre a doença.

Todo o percurso metodológico, juntamente com as vivências nos proporcionarão trabalhar com as subjetividades inseridas nesse processo e em como lidar com as “regras do jogo”, remodelando olhares e percepções, importando-nos saber de que maneira as práticas terapêuticas religiosas se relacionam com o diagnóstico proferido pelas práticas médico hegemônicas e quais os espaços sociais que estas últimas deixam abertos para sua ação, nesse encontro entre sujeitos que ressignificam seus sentidos sobre o que seja, a saúde e a doença, por meio de suas vivências com a cura espiritual alcançada, nesse intercâmbio com o sagrado, e o imaginário que permeia esse campo espiritual.

Referências

- DA MATTA, Roberto. O ofício do etnólogo, ou como ter anthropological blues. In: NUNES, E.O. (Org.) *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Desceu na guma: o caboclo no tambor-de-mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís, SIOGE, 1993.
- FERRETTI, Sérgio. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da casa das minas do Maranhão*. 3.ed., Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1.ed. Rio de Janeiro: LTC, 2011.
- _____. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

- GOMBERG, Estélio. *Hospital de orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé*. – Salvador: EDUFBA, 2011.
- GIOVANELLA, L. & col. *Políticas e sistemas de saúde no Brasil*. – Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2008.
- LAPLANTINE, François. *Antropologia da doença*. 3.ed., São Paulo: Martins Fortes, 2004.
- MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MELLO, Márcio L.; OLIVEIRA, S. S. Relação religião e saúde: possíveis contribuições. In: Reunião Brasileira de Antropologia, 27, 2010, Belém. *Anais...* Belém: Universidade Federal do Pará, 2010. CD. Disponível em: < http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_27_RBA/arquivos/grupos_trabalho/gt30/mlbcm.pdf> Acesso em: 12 out. 2012.
- MINAYO, Maria Cecília. Contribuições da antropologia para pensar e fazer saúde. In: CAMPOS, G.W.S. et al. (Orgs.). *Tratado de saúde coletiva*. São Paulo: Hucitec, 2006.
- PRANDI, R. (Org.) *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. – Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- PUTTINI, R. F.; JUNIOR PEREIRA, A.; OLIVEIRA, L.R. Modelos explicativos em saúde coletiva: abordagem biopsicossocial e auto-organização. *Physis Rev. De Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 20 (2): 753-767, 2010. Disponível em: www.scielo.br/pdf/physis/v20n3/v20n3a04.pdf. Acesso em: 14 jul. 2013.
- SEEBER-TEGETHOFF, M. Grenzgänger: uma consideração dos entrelaçamentos entre terreiro e Antropologia. *Rev. Antropológicas*, 11, v 18(2): 123-152, 2007.
- SEVERINO, A. J. *Metodologia do trabalho científico*. 23ª ed. São Paulo: Cortez, 2007.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2.ed., São Paulo: selo Negro, 2005.
- SOUZA, A. R. Baianos, novos personagens afro-brasileiros. In: PRANDI, Reginaldo. (Org.) *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. – Rio de Janeiro: Pallas, 2004
- TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. – Niterói: EdUFFE, 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana* 8(1):113-148, 2002.

RELEITURA 2

DEUS NA SOCIEDADE PLURAL UMA RELEITURA DO 26º CONGRESSO DA SOTER

Márcio Fabri dos Anjos*

Perguntar sobre *Deus* é uma necessidade implicada ao pensar sobre os fundamentos da sobrevivência da Humanidade, e mesmo a consistência de toda forma de vida no Cosmos. Mais do que um lugar comum para as religiões institucionais, o discurso sobre *Deus* é assim um lugar ineludível do pensar. Trazer esse tema para a *sociedade plural* significa reconhecer que a diversidade dos discursos, em seus conteúdos e formas, resulta da própria insegurança histórica do humano; insegurança que abriga, ao mesmo tempo, limite e potencial. De fato, dentro de tal condição os seres humanos se veem provocados a participar na construção da sua história de sentidos, encontros e libertação.

Este contexto abriga o esforço da reflexão colhida pelo 26º Congresso da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião sobre o tema *Deus na sociedade plural: fé, símbolos e narrativas* (Belo Horizonte-MG 2013). A ênfase sobre o pluralismo social vem responder à condição cultural vigente, aberta às afirmações e negações sobre Deus, numa diversidade de discursos e formas de expressão. No extenso leque de possibilidades ao estudo desse campo, as reflexões plenárias se concentraram principalmente na análise de estruturas internas a algumas de suas tematizações, colocando em evidência a aproximação teológica ao tema central, sem se inibir a pluralidade de enfoque do conjunto do congresso.

Nesta releitura, visamos contribuir à compreensão sobre os significados deste evento, no conjunto do que se propõe ser a SOTER como uma associação integrada à ampla comunidade científica nacional e internacional, e comprometida com o serviço de sua reflexão à sociedade. Vamos nos ater a alguns realces voltados para *características organizacionais, e questões metodológicas e de conteúdos* nas aproximações científicas; entremeamos também *perspectivas* que este congresso representa para a vitalidade da SOTER como associação nacional de Teologia e Ciências da Religião. Esta leitura está amplamente subsidiada por obra lançada na abertura do congresso, como se verá a seguir; e pela publicação dos anais.

1. Qualidade científica e abertura a novos pesquisadores

A qualidade científica dos congressos da SOTER vem se verificando e se registrando pela capacidade de suas organizações em trazer, em tempo real, para a abertura da realização do evento um livro com a publicação sobre os temas centrais em discussão, sejam temas das conferências a serem proferidas, sejam contribuições substantivas ao tema central. Esta prática vem desde o início dos anos '90 e se confirma neste congresso com um impressionante volume de 375 páginas, sob o título *Deus na Sociedade Plural: fé, símbolos, narrativas*. (OLIVEIRA; DE MORI, 2013).

Esta obra permite conhecer as opções tomadas para o desdobramento do tema central escolhido anteriormente pela própria assembleia da SOTER. De fato, a escolha de enfoques sobre um assunto é sempre um desafio de saber e de arte que em seguida inspira o convite a conferencistas para as atividades em plenário. Estas opções levaram a três eixos temáticos principais, conforme De Mori (2013, p.361), presidente do evento: a) a “análise do significado do pluralismo atual para a confissão de Deus e a reflexão sobre Ele”; b) a “identificação dos espaços, experiências e linguagens nos quais Deus se diz hoje”; c) a “busca das novas linguagens a partir das quais invocá-Lo, nomeá-Lo e pensá-Lo”. Com 14 capítulos introduzidos por uma apresentação e concluídos por um posfácio analítico, esta obra registra uma significativa contribuição e documenta ao mesmo tempo os principais enfoques deste momento acadêmico no Brasil, tomados por diferentes autores sobre o tema em questão. Foram 20 conferencistas, dentre os quais 6 convidados do exterior. Seus enfoques primaram pela ênfase em aproximações analíticas, superando a mera descrição de fenômenos, para inquirir decididamente sobre raízes epistêmicas.

O conjunto das pessoas presentes no congresso merece um destaque. Em um total de 581 presentes, se caracterizavam 211 como professores, dentre os quais 81 sócios da SOTER; e 332 estudantes, particularmente doutorandos e mestrandos que atuaram apresentando trabalhos e participando dos fóruns temáticos e grupos de estudos (sobre os quais se faz uma análise à parte); 38 pessoas completaram o conjunto se identificando como técnicos ou omitindo referências.

A origem nacional dos participantes também interessa ser registrada. Mostra forte concentração de participantes de Minas Gerais (125), de São Paulo (120) e do Rio Grande do Sul (47); mas também uma expressiva participação vinda do Norte e Nordeste como a do Estado da Paraíba (32). Em uma tabela esses dados aparecem com mais detalhes:

Participantes no Congresso	Número	%
Sócios	81	14
Professores não associados	130	22
Estudantes	332	57
Assistentes	38	07
TOTAL	581	100

Proveniências Estaduais	Número	%
Minas Gerais	125	21,52
São Paulo	120	20,65
Rio Grande do Sul	47	8,09
Rio de Janeiro	35	6,03
Paraíba	32	5,51
Paraná	31	5,33
Goiás	18	3,1
Pará	17	2,92
Pernambuco	12	2,07
Ceará	09	1,55
Distrito Federal	09	1,55
Espírito Santo	05	0,86
Bahia	04	0,69
Alagoas	03	0,52
Santa Catarina	03	0,52
Maranhão	02	0,34
Acre	01	0,17
Piauí	01	0,17

Diante do quadro de participantes do evento, e considerando o conjunto das atividades desenvolvidas, algumas considerações podem ser úteis, mesmo que em grande parte já sejam conhecidas. Elas podem servir para marcar algumas referências da identidade da SOTER e dos serviços que seus eventos vêm prestando:

a) Identidade de congresso – Esta observação é útil para marcar o horizonte do que se pode esperar do evento: congregar uma base de especialistas e profissionais em determinada área de conhecimento, para colocarem em comum suas percepções em torno de um tema geral, permitindo a mútua atualização e fermentação criativa dos próprios conhecimentos. Diferencia-se deste modo, de eventos com outras finalidades ou modalidades, como simpósios, seminários e jornadas. O fato de não se tirarem conclusões ou se afirmarem perspectivas definidas não frustra seus objetivos. A crescente busca de participação nos congressos da SOTER tem assinalado os benefícios do evento que o tornam atrativo.

b) Incentivo para professores e pesquisadores – Os congressos da SOTER, e este especificamente, têm servido como amplo espaço para a manifestação dos professores em suas trocas de percepções e conhecimentos pessoais; mas também estimula ao mesmo tem-

po o encontro interinstitucional, que facilita o contato com outras comunidades acadêmicas em suas particularidades de organização e produção científica. O ambiente de cordialidade predominante no evento tem contribuído significativamente para estas interações.

c) *Abertura e incentivo a estudantes* – É conhecido o papel que os congressos desempenham de modo geral no incentivo a novos pesquisadores e estudantes. No caso da SOTER, este papel se torna particularmente relevante no momento atual em que crescem os programas de Ciências da Religião e os cursos de Teologia credenciados e reconhecidos civilmente. O fato de o congresso da SOTER receber uma avaliação alta pelos critérios da CAPES e integrar a área *multidisciplinar* de conhecimento, parece influenciar na alta demanda para a apresentação de trabalhos. Para garantir a qualidade, dentro de tal conjuntura, a organização tem promovido grupos de trabalho e fóruns temáticos previamente inscritos. Com isto se definem com mais clareza os critérios para a admissão de trabalhos a serem apresentados; e também se garante, na discussão das apresentações, a presença de professores responsáveis pelos grupos e fóruns. Os resultados parecem satisfatórios.

d) *A proveniência regional dos participantes merece atenção* – Olhando a tabela da proveniência estadual dos participantes, a organização da SOTER pode ser estimulada a entender melhor o quadro de suas forças e também onde estariam áreas a serem eventualmente estimuladas a participar do diálogo acadêmico que a associação se propõe promover.

2. Teologia e Ciência da Religião: aliança estratégica?

Teologia e Ciência da Religião são duas especificações de conhecimento bastante afins, como se sabe; e se encontram associadas na SOTER, com uma tradicional disposição de pensar conjuntamente os temas a partir de suas especificidades acadêmicas. Mas é adequado persistir nessa parceria interdisciplinar? Quais seriam as vantagens? Algumas vezes já se ouviram sugerindo uma separação de eventos em favor da especificidade dos enfoques. Entendemos ser este um tópico necessário na leitura deste congresso, não apenas por conjunturas relacionais, mas possivelmente também por questões que afetam a própria episteme dos conhecimentos específicos.

Na apresentação do livro com 14 conferências plenárias do congresso já se ressaltou a opção em tratar o tema *Deus na sociedade plural* por um viés mais teológico, mas que de modo surpreendente “o tema teológico por excelência revela-se muito fecundo para quem estuda a religião pela ótica científica, porque pensar Deus sem pensar as realidades da vida na terra seria mera elucubração.” (OLIVEIRA, 2013, p.7). Esta observação bastante espontânea supõe, entretanto, uma discussão mais árdua que se encontra amplamente debatida no *Compêndio Ciência da Religião* (PASSOS; USARSKI, 2013), por vários de seus autores. Sem poder trazer a este espaço o mérito das questões ali implicadas, gostaria apenas de argumentar em favor de eventos conjuntos como este congresso da SOTER, não obstante as dificuldades e tensões que podem eventualmente implicar tais relações.

O argumento mais forte, a meu ver, está no mútuo enriquecimento epistêmico e metodológico que decorre desta relação, respeitada a especificidade de cada saber. Primeiro, porque esta relação representa um exercício interdisciplinar, cada vez mais claro como exigência na construção do conhecimento em nossos dias. Segundo, porque as diferentes especificidades formais da Teologia e da Ciência da Religião, ao se colocarem diante de um mesmo objeto material, desvelam, uma para a outra, importantes aspectos desse objeto, possibilitando com isto melhorias em suas próprias formas de aproximação. E terceiro, porque a Teologia e a Ciência da Religião se concretizam em comunidades, escolas ou modalidades particulares, nem todas afeitas a posturas interdisciplinares como esta; e diante disso, o congresso da SOTER apresenta um valor estratégico de contribuição a se superarem fechamentos e até mesmo fundamentalismos disciplinares. Assim, embora possa haver benefícios em discutir separadamente sobre suas diferenças internas, entendendo ser uma perda para ambas desistir desta forma de evento em comum.

3. Conteúdos e fundamentos

Passando aos conteúdos desdobrados em torno do tema, pode-se ressaltar primeiro que a escolha das dimensões *fé – símbolos – narrativas* se mostrou bastante adequada à análise e discussão comum sobre o tema *Deus na Sociedade plural*. O entrelace dessas dimensões sugeriu plasticidade às exposições e debates, e ao mesmo tempo abertura à pluralidade de tradições e culturas sobre *Deus*. Uma análise sobre conteúdos e linhas de reflexão das conferências plenárias e do seu conjunto foi feita com maestria por De Mori (2013, p.361-371) a partir do volume lançado na abertura do congresso, onde consta como *posfácio*, citado anteriormente. Isto nos dispensa retomar aqui o que já foi feito com competência.

Ao final das exposições e debates cabem, porém, algumas anotações sobre pontos relevantes nesse tema que nos parecem representar desafios à Teologia e à Ciência da Religião:

a) *Lugar da crença na epistemologia da Teologia e da Ciência* – No substrato de todo discurso sobre *Deus* emerge a questão da crença. Enquanto desafio ao conhecimento, a crença é assumida pelas diferentes áreas como objeto de estudo; mas enquanto prática é com frequência relegada à experiência religiosa, em contraposição às práticas científicas, em si alheias às crenças. Parece, entretanto, relevante notar a crítica sobre tal pressuposto que vem de Platão a Agostinho e se reafirma diante da ciência moderna. Tive a oportunidade de desdobrar esse percurso em um ensaio intitulado *sobre incertezas e religião*, que por um curioso equívoco a editoração mudou simplesmente para *um novo discurso religioso*. (ANJOS, 2010). Recuperando alguns dos conteúdos desse ensaio, vimos ali como reconhecidos pensadores e epistemólogos modernos afirmam que a crença precede a ciência, a qual, através de seu método científico, confirma ou abre uma nova crença provisoriamente corrigida. A crença não é desta forma alheia à ciência, mas ao invés, cons-

titui um de seus pontos de partida e de chegada. Parece fundamental, portanto, manter uma visão crítica sobre o estranhamento entre ciência e crença, para perceber o quanto a crença está implicada no método científico. E mais do que isto, implicaria em reconhecer que a crença resulta da própria condição humana, como “um elemento da estrutura de sua consciência, e não um estágio na história desta consciência”, conforme diz Mircea Eliade (1971, p.10) por referência ao sagrado.

b) *Da crença à fé como confiança* – É útil distinguir entre crença e fé, ao menos inicialmente para recuperar os diferentes significados do *crer* apontados, como se sabe, por Agostinho na antiguidade com referência a Deus: *credere Deum* (acreditar que); *credere Deo* (dar crédito a); *credere in Deum* (crer em). Neste último, a crença se mostra como *fé* em movimento de entrega existencial, em gesto de *confiança de si mesmo* ao Outro. Esta distinção pode ajudar esclarecer o nexos entre crença e confiança. De fato, a condição finita do humano lhe impõe a necessidade de sair de si na corrida pela vida e sobrevivência. A busca de alimentos, instrumentos, relações de aliança e defesa, de sentidos e significados é um constante e indispensável movimento de sair de si, como já notou G. Bataille (1997) para falar de religião. O eixo desse movimento é a confiança, o que significa dizer que a confiança integra a estrutura do existir humano. Neste caso, parece forçoso que a Teologia e a Ciência da Religião incluam na análise sobre Deus a fundamental pergunta pelos humanos *códigos da confiança*, especialmente enquanto a confiança se dá no necessário movimento de sair de si e buscar o *outro* nas relações.

c) *Da fé confiante às linguagens da confiança* – Se, em outros termos, a pergunta sobre *Deus* implica em uma questão sobre a estrutura humana da confiança, as linguagens da confiança se tornam um lugar necessário para a pesquisa e o discurso sobre *Deus*. Símbolos e narrativas são expressões de linguagem, mas pelo visto seria necessário se adentrar mais claramente pelos caminhos da afetividade, da paixão, da aversão, do desprezo e do ódio para desvelar a linguagem da confiança no discurso sobre Deus. A psicologia e pedagogia modernas têm se dedicado a explicar os estreitos laços entre os afetos, o reconhecimento do outro e a construção de valores. De outro lado, já alertou Vergote (2004, p.15) que o fundamentalismo e relativismo, embora pareça, não são respostas de raiz cognoscitiva, mas de matriz emocional e afetiva; é a “reação de toda uma psique em perigo”. Estas observações carregam um toque autoimplicativo para os pesquisadores de todos os saberes, inclusive em Teologia e da Ciência da Religião, bem como para seus discursos. Passando dos sujeitos concretos individuais para os coletivos e comunitários, a questão dos códigos da confiança emocional e afetiva se torna imperiosa ao se falar de *Deus na sociedade plural*. Grandes construções sociais e culturais da confiança estão associadas às representações de *Deus* desde os tempos mais remotos, e se colocam também nos tempos contemporâneos. Esta vertente contribuirá certamente na tarefa de desvelar nas linguagens, símbolos e narrativas, as afirmações e negações sobre *Deus* e suas representações e comunicações.

4. Uma síntese na expressão artística

A abertura do 26º Congresso da SOTER contou com uma apresentação artística que pode ser interpretada como uma síntese de provocações ao tema. Um conjunto de mais de vinte adolescentes, tocadores de flautas, executou algumas composições musicais. Organizados em uma comunidade de periferia da grande cidade, aqueles rostos adolescentes narravam entre tantas coisas, que a *sociedade plural* se constitui de rostos concretos; que existem periferias da vida; que o brilho dos olhos deriva da confiança de ser incluído de modo favorável; que a questão sobre *Deus* é uma envolvente interrogação individual e social de sobrevivência no presente e no futuro; que desvelar o sim ou o não de *Deus* é uma tarefa que exige envolvimento nos meandros da vida. A música dos adolescentes de periferia parecia alertar sobre a dificuldade de desvelar *Deus*, em uma forma distante dos sentimentos e do sofrimento, conforme a antiquíssima canção de crianças: “Tocamos e não dançastes; entoamos lamentações, mas não chorastes...” (Lc 7,32). Teologia e Ciência da Religião estão ali provocadas ao desempenho de suas tarefas científicas em desvelar *Deus na sociedade plural*, com paixão e compaixão.

Referências

- ANJOS, M. F. Um novo discurso religioso. In: PESSINI, Leo; SIQUEIRA, José Eduardo; HOSSNE, William Saad. (Org.). **Bioética em Tempos de Incerteza. Bioética em Tempos de Incerteza.** São Paulo: Loyola; São Camilo, 2010, p. 325-339.
- BATAILLE, G. **Teoria da religião.** São Paulo: Ática, 1997.
- DE MORI, G. Posfácio. In OLIVEIRA, P. A. Ribeiro; DE MORI, Geraldo (orgs.). **Deus na Sociedade Plural: fé, símbolos, narrativas.** São Paulo: Paulinas, 2013.
- ELIADE, M. **La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions.** Paris: Gallimard, 1971
- OLIVEIRA, P. R.; DE MORI, G. (orgs.). **Deus na Sociedade Plural: fé, símbolos, narrativas.** São Paulo: Paulinas, 2013.
- OLIVEIRA, P.R. Apresentação. In OLIVEIRA, P. Ribeiro; DE MORI, Geraldo (orgs.). **Deus na Sociedade Plural: fé, símbolos, narrativas.** São Paulo: Paulinas, 2013.
- PASSOS, D.; USARSKI, F. (orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião.** São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.
- VERGOTE, A. Il fondamentalismo. Posizioni teologiche o filosofiche e motivazioni psicologiche. In ALETTI, Mari; ROSSI, Germano (orgs.). *Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo.* Torino: Centro Scientifico Editore, 2004 p.3-15.

OUTROS TEXTOS

O PAPEL DO INQUISIDOR NO REGIMENTO DA INQUISIÇÃO PORTUGUESA DE 1640

Afrânio Carneiro Jácome *

Resumo: Procuramos demonstrar o papel da figura, central na Inquisição lusitana, do Inquisidor. Destacando a força desse cargo, a imponência da função que impacta diretamente no imaginário e nas estruturas sociopolíticas na sociedade lusitana. Nossa análise da função de Inquisidor toma como objeto primordial da pesquisa o Regimento da Inquisição de Portugal de 1640, revelando suas leis permeadas por uma intolerância secular, construída e desconstruída através de séculos de reviravoltas políticas e sociais. Essa figura marcante na História Portuguesa Moderna não deve ser associada apenas ao cenário onde as ações da Igreja Católica eram destacadas, pois a instituição inquisitorial extrapolava seu funcionamento em função também, dos anseios seculares.

Palavras-chave: Inquisição; Inquisidor; Regimento da Inquisição portuguesa de 1640.

1. Introdução

O presente artigo é fruto das pesquisas desenvolvidas durante minha licenciatura em História e do mestrado na mesma área, ambos na Universidade Federal da Paraíba onde iniciei minhas primeiras pesquisas sobre o tema Inquisição. Ao deparar-me com um dos vários códigos legais dos tribunais do Santo Ofício desenvolvidos ao longo de séculos de prática inquisitorial pela Europa central, pude observar a importância que esse documento específico, o Regimento da Inquisição portuguesa de 1640, revelava em relação ao cargo de Inquisidor. Obviamente não poderia deixar de ser diferente se tratando do principal cargo do tribunal católico, contudo, é espantoso o grau de minúcia com que as atribuições desse cargo são detalhadas no código regimental.

Afora as questões referentes a alçada do cargo, os inquisidores lusitanos - objeto da análise desse trabalho - em geral, sempre desempenharam um papel de destaque na vida política e administrativa do Império lusitano. Muitos desses inquisidores exerceram algum cargo político de grande relevância como foi o caso do cardeal Dom Henrique, que se tornou rei de Portugal, sucedendo seu sobrinho, Dom Sebastião, no trono português; o arquiduque Alberto, que foi vice-rei e inquisidor-mor de Portugal; Dom Jorge de Almeida,

* Mestrando em História pela UFPB. Bolsista Capes. afranio_cj@hotmail.com

arcebispo de Lisboa e inquisidor-mor e um dos cinco governadores do reino português após a morte de Dom Henrique; Dom Pedro de Castilho, inquisidor-mor que ordenou o regimento de 1613, foi duas vezes nomeado vice-rei; o cardeal Nuno da Cunha, inquisidor-geral por quarenta e três anos e membro do Conselho do Estado; funções idênticas foram acumuladas por Dom Inácio de São Caetano. Outro caso curioso é a do bispo Dom Francisco de Castro, inquisidor-geral que ordenou o regimento de 1640. Esse bispo era originário da nobreza portuguesa, foi bispo da Guarda, nomeado inquisidor em 1630, era neto do vice-rei da Índia, Dom João de Castro.

Como referência documental para análise da atuação dos inquisidores enquanto agentes históricos, o Regimento de 1640 é relevante para nosso diagnóstico histórico sobre as diversas facetas componentes desse cargo. O responsável pela elaboração desse imponente documento legal é o Inquisidor-geral Dom Francisco de Castro, uma das figuras que melhor exemplifica o papel do Inquisidor no cenário português. O marco documental referencial, o código regimental, é fruto de seu comando no Conselho Geral da Inquisição de Portugal. Esse administrador eclesiástico esteve presente em um dos momentos mais emblemáticos da luta da coroa lusitana em reafirmar seu papel histórico como um reino soberano e independente em relação à dinastia espanhola filipina¹.

O Regimento de 1640 destaca-se em relação aos outros documentos análogos produzidos pela prática inquisitorial portuguesa ao longo de três séculos. Este regimento foi o que vigorou por mais tempo (1640-1774) e o que apresentou maior “fôlego” jurídico e teológico. Os regimentos tiveram papel fundamental na consolidação e no estabelecimento da Inquisição em Portugal. Esses documentos mostram uma notável prática jurídica e administrativa por parte dos funcionários do Santo Ofício, revelando um elevado nível de centralização hierárquica e uma complexa rede burocrática dos tribunais. Das primeiras instruções de 1541, quando da criação de novos tribunais em Coimbra, Lamego, Porto e Tomar, até o ocaso do Tribunal, as normas regimentais sempre marcaram de forma imperiosa a atuação do Tribunal da Fé. As normas inquisitoriais em Portugal mantiveram a prática de se renovar ao longo do tempo. Após as instruções de 1541, foram estabelecidos os regimentos de 1552 e 1613, antes de chegarmos ao regimento de 1640.

O regimento de 1640 é fruto de intensos debates e do trabalho de comissões que averiguavam questões como judaísmo e reformas de serviços nos tribunais, durante as décadas de 1620 e 1630, além da publicação, em 1624, do volumoso catálogo de livros proibidos. Bethencourt, acerca da *Immensum Opus* observa:

O regimento é um monumento jurídico em que são incluídas numerosas regras e deveres de conduta para funcionários, a par de uma definição pormenorizada do processo

¹ A dinastia espanhola controlou Portugal por seis décadas após a morte de D. Sebastião e seu tio, o Cardeal D. Henrique. O primeiro não deixou herdeiros legítimos e o segundo não abriu mão da carreira eclesiástica impedindo, dessa maneira, a continuidade da dinastia de Avis no trono lusitano. Seguindo a linhagem, o trono português foi reivindicado e passado ao controle da Coroa espanhola.

penal, bem como de uma caracterização da tipologia de casos possíveis e das respectivas penas (BETHENCOURT, 2000, p. 47).

A obra é cinco vezes maior que o regimento precedente, apresenta uma descrição minuciosa da organização administrativa, da sistematização dos ritos (autos da fé, investidura, éditos, visitas e abjuração) e da etiqueta interna. É a primeira vez que um regimento vai se preocupar em abordar questões como etiqueta dos funcionários e exigir explicitamente a condição de nobre para inquisidor. Além disso, serão reforçados os cuidados com o segredo do tribunal, com a “qualidade” da origem social dos funcionários e o alargamento de atribuições dos inquisidores e do Conselho Geral, aumentando seus poderes e tarefas. Esse regimento é complexo e soube resistir ao tempo, orientando as funções inquisitoriais portuguesas até ser substituído somente em 1774 pelo último regimento inquisitorial português, no período final do governo pombalino. Sobre a estrutura do regimento de 1640, observa-se uma divisão em três livros: o primeiro livro trata dos ministros, oficiais e demais funcionários do Santo Ofício e suas respectivas funções; o segundo livro discorre sobre as ordens judiciais e as práticas processuais, e o terceiro, das penas que recebiam os culpados nos crimes conhecidos pelo Santo Ofício. Cada livro é dividido em títulos que apresentam o tema a ser explicitado; esse tema, por sua vez, pode ser subdividido em parágrafos. O primeiro livro possui vinte e dois títulos, em setenta e três páginas; o segundo apresenta vinte e três títulos, em sessenta e nove páginas, e o terceiro livro contém vinte e sete títulos, em cinquenta e três páginas. Esses números dão ideia do tamanho do documento.

Além do livro regimental, outros autores nos auxiliaram com suas importantes obras na composição desse trabalho: utilizamos da noção de *Direito Teocrático* do sociólogo alemão Max Weber (*Economia e Sociedade vol.2*), esse conceito weberiano é preciso quanto a seu teor histórico e sociológico, pois aglutina em sua caracterização alguns componentes representativos de cunho histórico, social, cultural e jurídico da noção flutuante de direito que marcou a passagem do medievo à Idade Moderna; o historiador português Francisco Bethencourt (*História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália - séculos XV-XIX*) autor da obra capital sobre as instituições inquisitoriais, seus ritos, cerimônias, emblemas, símbolos, iconografias, cargos, burocracia e uma minuciosa história das inquisições modernas, avaliando os embates políticos e os documentos que marcaram as fundações e as extinções dessas instituições (movimentos políticos liberais, bulas papais, breves apostólicos, entre outros); o também historiador Julio Carlo Baroja que constrói em sua peculiar obra, *El Señor Inquisidor*, uma nova perspectiva sobre os estudos acerca dessa *arcanus functio*, expondo novos elementos que formavam o perfil desses funcionários; e finalmente, o artigo de Teresa Leonor M. Vale, que aborda com clareza a biografia de D. Francisco de Castro, inquisidor-geral português e figura de destaque nos conflitos políticos lusitanos do século XVII.

2. O mundo do Inquisidor

Podemos pretender o exercício de imaginar como seria pensar como um homem do século XVII, um exercício difícilíssimo (para não dizer impossível), pois teríamos que nos abster totalmente de nossas instruções atuais, muitas delas, inacessíveis a um ser humano daquele longínquo século. Esse tipo de comparação anacrônica não tem como intuito demonstrar nossa superioridade sobre o humano do passado, não é esse o caso, afinal, muito da compreensão atual do mundo que nos cerca, começou a ser construída por essas derradeiras figuras. O que procuramos demonstrar é a grande diferença de visão acerca do mundo que nos rodeia hoje e daquele de alguns séculos atrás, uma divergência amparada por visões muito díspares sobre a existência humana e o devir universal. Contemporaneamente, apesar de toda a pompa do conhecimento científico, das explicações intrincadas e das facilidades tecnológicas, cada vez mais o ser humano percebe sua ínfima - para não dizer ridícula - participação na dinâmica universal.

Os números siderais são monstruosamente grandes, quase inconcebíveis. Os problemas que afetam gravemente o nosso planeta, passa despercebido em relação ao incalculável Universo que nos abriga. A extinção da vida na Terra não significaria nada para o Universo, ou para a Galáxia, ou até mesmo para o Sistema Solar. A dinâmica universal continuará a mesma com ou sem os seres humanos. A ciência hodierna expôs esse triste e desolador cenário de nossa nulidade em termos universais. Algo que não comporia a mentalidade das pessoas do século em que se redigiu o Regimento da Inquisição portuguesa de 1640. Com figuras como Galileu Galilei e Blaise Pascal, o século XVII iniciava sua caminhada rumo à desconstrução de antigos paradigmas, mas a perseverança na Terra como um local ainda grande demais, inexplorado, pleno de fenômenos misteriosos e central nas aspirações divinas, vigorava com grande força. O fato do planeta estar ou não no centro do Universo já sofria suas dilacerantes críticas, mas o homem ainda se via como o especial centro das atenções de uma entidade superior, especial demais para deixar-se desperdiçar com comportamentos contradizentes daqueles estipulados pela religião e pela moral da época. A teleologia remanescente do medievo via no excesso de instrução percalços no sucesso da realização final. O Juízo não salvaria os sábios niilistas, mas os humildes obedientes. A Igreja se colocava no centro dessa visão. Uma espécie de instrumento divino sempre em prontidão para atender às almas mais urgentes e os casos mais desviantes, em nome de uma missão cristianizadora, salvacionista, não importando o preço a pagar.

Entre esses “instrumentos divinos” estava a inquisição moderna que se desenvolve num contexto histórico insurrecto, pleno de transições, apresentando estruturas arraigadas às profundas raízes medievais que sofrem gradativa erosão de seus valores e pertencimentos, erodidos por novos ares trazidos por um mercantilismo aburguesado, que luta por desvencilhar-se dos grilhões teológicos e morais do cristianismo católico e dos tentáculos das Coroas que vão se expandindo a medida que o absolutismo ganhava cada vez mais força pela Europa pós-Renascimento. Essa instituição católica acompanha o perfil fremente dos séculos XVI e XVII, que mais tarde desembocaria no convulsivo século XVIII.

Além dos aspectos religiosos, as inquisições apresentavam preocupações com elementos terrenos. Seus cânones e sua doutrina legal desenvolviam-se em paralelo ao movimento de secularização da ciência jurídica, acomodando as pautas ditadas pelo poder principesco às bulas papais que serviam de bússola para a atuação inquisitorial. Neste trabalho, utilizaremos a avaliação de Max Weber sobre o papel do direito nas sociedades ocidentais, mais especificamente a experiência jurídica vivenciada pela Europa Moderna de *Direito Teocrático*, onde o clero assume, em partes, a justiça secular, fenômeno que ocorreu e ocorre em muitas civilizações, inclusive de outras religiões que não a cristã. Porém, foi no ocidente cristão onde o Direito Teocrático gerou uma bifurcação curiosa: uma disputa bipartida, tensa, entre o poder secular e o poder clerical. O poder secular rompendo a tradição e abrindo espaço para a influência dos príncipes em sua composição de poder, o que mais tarde alicerçaria o poder absoluto de vários reinos modernos. O clero, por sua vez, procurou manter-se arredio, nostálgico, não raro conservando sua influência na atuação e nas decisões do campo jurídico. Esse fenômeno histórico analisado pelo sociólogo alemão, além de exprimir com clareza a dicotomia traumática entre Igreja e Estado ocorrida no Ocidente, atenta às diversas circunstâncias históricas onde, em alguns momentos, o gérmen da mudança nasce dentro do próprio poder sacerdotal. (Cf. WEBER, 1999, 100-117). Observamos que o procedimento inquisitorial clerical da Era Moderna se apresenta como elemento da disputa entre o *imperium* e o *ius ecclesiastico*, que apesar de se apresentar como um tribunal para matérias da fé, absorveu a racionalização jurídica e a formalidade processual promovidas pelo direito secular principesco.

O antigo direito feudal, não formal, ligado ao autoritarismo, na piedade, na demagogia e na freguesia, lentamente vai moldando sua estrutura, procurando conservar seu poder despótico em meio à formalização jurídica que vai se estabelecendo aos poucos. Podemos perceber o desarmar desse evento de maneira mais clara, durante o século XIII com a promulgação da Magna Carta pelo rei inglês João Sem-Terra, em 1215, após diversos embates com o papa e os nobres ingleses (Cf. COMPARATO, 2010, p. 83-99). A exceção ao movimento axiomático da *iuris scientia* são as regras tidas como “sagradas”, pois são inquestionáveis, dogmáticas e atemporais. Essas regras sacras são basilares ao Direito Canônico, criando dessa maneira o hiato entre a modernização jurídica e a atuação sacerdotal. Esse hiato foi utilizado, ao longo da história, por demagogos que procuraram excluir a formalidade jurídica para contrapor ou se dispor do poder do direito sacro.

O Direito Inquisitorial encontra sua justificativa teológica, segundo João Bernardino Gonzaga, na parábola do banquete:

Foi numa epístola escrita em 417 que Agostinho afinal aderiu plenamente à ideia do *compelle intrare*, que ele entendeu autorizada pela parábola do banquete: certo homem preparou uma grande ceia, para qual convidou muitos, mas os escolhidos começaram a escusar-se com variados pretextos. Então, o irado pai de família mandou que seus servos trouxessem os pobres, os aleijados, os cegos e coxos que fossem achados; e, como ainda sobrassem lugares, disse ao servo: *Sai por esses caminhos e cercados: e força-os a entrar, para que fique cheia minha casa* (Lc. 14, 15 e segs.).

Ele passou assim a defender a necessidade da coerção penal, apta a fazer o culpado cair em si, salvando-se. Nos seus escritos, a pena não tem o caráter vindicativo, mas medicinal: longe de ser um fim em si própria, ela passa a ser entendida como expressão de caridade e se sublima num ato de amor. Neste sentido escreveu a Donato [adversário de debates teológicos]: “Quiseste jogar-te à água para morrer, mas nós te arrancamos da água à tua revelia para tua salvação”. E arremata lembrando que a urgência da salvação eterna e o temor à morte eterna podem impor a exigência de violação às liberdades humanas. Age a Igreja, nesse caso, como o pastor evangélico que *persegue* a ovelha perdida, fá-la voltar redil, ainda que contra a sua vontade, e, desse modo, a salva (Mt. 18, 12-14) (GONZAGA, 1993, p.117-118).

Essa triste e deturpada visão do amor interpretada por Santo Agostinho, baseia-se numa turva e piegas interpretação da salvação. A escolha da parábola do banquete por si só já é trágica, pois os forçados a comparecerem ao banquete não são aqueles que negaram o convite, mas outras pessoas que não tinham relação alguma com o anfitrião frustrado e foram obrigadas a comparecer. Os convidados compelidos a se apresentarem na farta mesa eram, segundo a parábola, aleijados, cegos e mendigos, o que num primeiro momento nos passa a sensação de caridade e piedade cristãs, contudo, podemos interpretar também que justamente por essas fragilidades é que os convidados foram contrangidos a tal evento social. O direito da inquisição distinguiu-se justamente porque agrega ao seu viés tirânico uma roupagem sacra que invoca pureza e redenção. A caridade é imposta ao pecador e as outras opções de caminho são negadas, tudo isso é elaborado seguindo estritas regras de etiquetas, rituais e cerimônias, tudo bem ensaiado e teatralizado, pois não serve apenas ao indivíduo desviado, mas para todo o rebanho propenso aos mesmos desvios do bom caminho. Salvar mesmo que condenando era uma prerrogativa que o Santo Ofício não abria mão.

3. Inquisidores e inquisidores

Para o historiador Carlo Baroja a História sempre se preocupou em retratar o Inquisidor com letra maiúscula, o funcionário institucional, o juiz frio preso aos códigos e aos dados processuais. O inquisidor, com a “i” minúscula, suas origens pessoais, as redes de poder e as tramas sociais que o portaram a tal posição são, em geral, relegadas ao desinteresse pelos pesquisadores da área. O autor expõe outra questão pouco averiguada entre os estudiosos das inquisições: os discursos sobre o Santo Ofício, demonstrando que esse tribunal religioso estava longe de ser unanimidade entre seus contemporâneos e que sempre houve vozes contrárias às práticas inquisitoriais, não raro surgidas dentro do próprio clero.

Baroja nos apresenta a carreira de inquisidor ligada aos estudos acadêmicos. Jovens universitários, de origem cristã-velha, oriundos de estudos teológicos ou jurídicos

nas universidades ibéricas, sentiam-se compelidos a ingressarem na sedutora carreira eclesiástica e gozarem dos prestígios e benesses que um importante cargo clerical poderia conceder. O cenário acadêmico ibérico daquele período é representado na obra, *El Señor Inquisidor*, como um ambiente pleno de disputas, vaidades e mesquinhez. A carreira jurídica não proporcionava os mesmos préstimos que uma carreira clerical, fazendo com que destacados jovens juristas pendessem aos cargos inquisitoriais. Para o autor, essa segurança funcional mais sólida gerou um perfil diferente de juiz religioso àquele perfil clássico de inquisidor medieval:

Nos imaginamos a los vejos inquisidores medievales como a monjes de ardorosa fe, dispuestos a exterminar herejes por puras razones teológicas. El inquisidor de los siglos XVI y XVII, el inquisidor de oficio, no tiene este carácter apocalíptico. [...] un libro de *Derecho inquisitorial*, sostenía que, *por experiencia*, en España se había llegado a la conclusión de que “es más útil elegir inquisidores juristas que teólogos”; “y, por cierto, ellos más cosas deven hazer como juristas que como teólogos” (BAROJA, 1994, p. 16-17).

O perfil traçado por Baroja para o inquisidor moderno era de um homem pragmático, voltado às leis. Isso trouxe vantagens e desvantagens ao Santo Ofício, que no período lutava contra as efervescências “heréticas” protestantes e judaicas. O caráter de jurista do inquisidor apresentava uma interessante mais-valia às funções que pudessem exigir uma visão qualitativa, quantitativa e fiscalizadora das pessoas, dos documentos e dos tribunais. Contudo, esse mesmo jurista necessitava do apoio de clérigos intelectuais, mais voltados às questões teológicas e filosóficas que pudessem surgir no decorrer das medidas processualísticas. Esse suporte intelectual era importante aos inquisidores, que recorriam frequentemente aos eruditos para consultá-los sobre assuntos no qual poderiam demonstrar certa deficiência.

Os séculos em que a inquisição perdurou na Península Ibérica eram marcados por uma exigente e elaborada etiqueta social e os inquisidores não deixavam de participar dessa vivência teatralizada. Nos ritos, nas celebrações e nos eventos do Santo Ofício eram ricas as representações simbólicas, apresentadas numa teatralização do mundo que os cercava. Essa diversidade simbólica e representativa fazia das personagens desses séculos pomposos figuras plurais, de vivências e comportamentos diversificados:

El licenciado del Corro [...] que tuvo un pariente protestante, es aún una figura del Renacimiento, como lo fueron otros inquisidores contemporáneos suyos: por ejemplo, fray Antonio de Guevara o el mismo gran inquisidor Manrique, arzobispo de Sevilla, que podían alternar la sonrisa y la burla con el terror y la represión (BAROJA, 1994, p. 30).

Além dos eventos públicos plenos de pompa e ritualísticas, a vida particular dos inquisidores também poderiam apresentar luxo e demonstrações de poder. Baroja relata construções de palacetes e grandes obras funerárias a mando dos inquisidores. Em Portu-

gal, D. Francisco de Castro, inquisidor-geral durante vinte e dois anos (1630-1652), apesar de ser considerado pelos cronistas da época como um homem organizado e estável, também era descrito como “cioso da sua aristocrática ascendência”, orgulhoso de sua posição política e social, mostrando boa relação com os meios aristocráticos portugueses da época; mesmo após o escândalo de sua prisão acusado de tramar um regicídio, o inquisidor lusitano consegue reaver sua posição no Santo Ofício e manter-se como membro do Conselho de Sua Majestade. Esse fato histórico é uma forte amostra do poder político dos inquisidores dentro dos reinos ibéricos (Cf. VALLE, 1995, p. 339-358).

4. O Inquisidor no Regimento de 1640

Os Inquisidores deveriam, segundo a ordem regimental, apresentar as seguintes qualidades:

(...) é necessário que sejam licenciados per exame privado em alguma das faculdades de Teologia, Cânones, ou Leis, e que tenham ao menos trinta anos de idade, pessoas nobres, Clérigos de Ordens sacras, e que primeiro hajam servido no cargo de Deputado e nele tenham dado mostras de prudência, letras, e virtude, assim para saberem, e decidir as causas que hão de julgar, como também para nelas se haverem com grande inteireza, e igualdade: livres de toda a paixão, e respeitos, que costumam perturbar o ânimo dos juizes; de maneira que nem o favor, e piedade, cheguem a ofender a justiça, nem o rigor exceda os termos da temperança; e sobre tudo serão pessoas de tal procedimento, e de tanta autoridade, que com ela possam bem corresponder ao muito que deles confiamos. E para cumprirem melhor com a obrigação de seus cargos, e descarregarem nossa consciência, e a sua terão sempre presentes nossas ordens, especialmente o que dispõe neste Regimento, e farão guardar inteiramente tudo o que nele se contém (REGIMENTO 1640, p. 8-9).

Além das qualidades explicitadas, algumas funções eram exclusivas dos Inquisidores, como por exemplo, ordenar a publicação do Edital da Fé (Monitório) durante o primeiro Domingo da Quaresma, servir de espelho de conduta aos outros ministros do Tribunal, anotar todas as ações e tarefas durante despacho diário na mesa inquisitorial, pronunciar as culpas e aferir voto nos processos, entre outras atribuições específicas. Os Deputados do Tribunal do Santo Ofício, também deveriam pertencer ao Clero, ter no mínimo vinte e cinco anos de idade, possuir formação em Teologia, Cânones ou Direito (Leis), podendo um dia galgar ao posto de Inquisidor. Na ausência de algum Inquisidor à mesa, um Deputado poderia vir a ser chamado a substituí-lo, desempenhando as funções de um Inquisidor (Cf. REGIMENTO 1640, p. 17-31).

Através de uma ótica *weberiana* da formalização do poder percebemos na função de Inquisidor características que se enquadram na ideia de *autoridade formal-legal* (Cf. WEBER, 1983), onde o cargo de Inquisidor é traçado por uma racionalidade objetiva, prevendo uma formação do “líder” - o detentor do cargo -, a preparação é elaborada seguindo parâmetros meritocráticos. A escolha do líder é feita por critérios preestabelecidos

para realização de uma carreira com regras definidas. A sociedade lusitana do século XVII apresentava características de uma estrutura de poder *tradicional e carismática*, - passando por uma fase de transição confusa e vacilante para o que Weber denominou de *Sociedade legal-formal*² - apesar de a instituição inquisitorial lusitana estar politicamente, ideologicamente e espacialmente³ ligada à coroa lusitana, possuía uma importante faceta ligado à Cúria papal (essa faceta vinculava-se às questões referentes a ditames jurídicos que requisessem fundamentações teológicas baseadas em bulas papais, breves apostólicos e outros informes do tipo), formando em seu perfil institucional e burocrático características diplomáticas e supranacionais, marcando assim, as características e funções do mister de Inquisidor.

O Regimento de 1640 trouxe novas perspectivas à função de Inquisidor, abrangendo as tarefas usuais do cargo e elevando o funcionário principal do Tribunal a um novo patamar social, como descreve Francisco Bethencourt:

Não é fácil apresentar aqui toda a complexidade desse regimento. Ele exprime uma certa conjuntura vivida pelos tribunais portugueses, mas não há dúvida de que soube resistir ao tempo, mantendo em geral sua função de enquadramento e de orientação das atividades até a década de 1760. Com efeito, só em 1774 surge o último regimento da Inquisição portuguesa, no final do governo do marquês de Pombal (2000, p.47).

5. Conclusão

Apesar desse grau de emancipação da Inquisição Moderna em relação ao Estado principesco e da racionalização peculiar dos cargos tribunalescos, essa instituição católica desde seus primórdios presenciou requisições da realeza ao papado com o intuito de obter maior controle e influência dentro do Santo Ofício, o que de fato ocorreu em alguns momentos históricos, onde Estado e Inquisição se imiscuíam de tal forma que se tornava difícil desassociar as funções penais da Inquisição com o da Justiça Secular. Os planos terrenos da Coroa, muitas vezes, andavam em paralelo com os projetos sagrados do Tribunal inquisitorial. É irônico que o último regimento da Inquisição portuguesa (o de 1774) apresentasse como principal característica a função de ser um tribunal da Coroa e que o inquisidor-geral responsável por sua elaboração (o cardeal da Cunha) acusasse os inquisidores anteriores de almejarem um tribunal puramente eclesiástico e em constante complô com os jesuítas (que nos fins do século XVIII sofriam com a impetuosa perseguição pombalina à sua ordem) contra a figura real.

² sociedade onde predominam normas impessoais e racionalidade na escolha dos meios e dos fins, como nas grandes empresas, nos estados modernos, nos exércitos etc. (CHIAVENATO, 2003, p. 259).

³ Apesar que esses elos nem sempre estiveram em consonante união durante os três séculos de vigência do Santo Ofício em Portugal.

6. Referências

BAROJA, Julio Carlo. *El Señor Inquisidor*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

CHIAVENATO, Idalberto. *Introdução à teoria geral da administração: uma visão abrangente da moderna administração das organizações*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

GONZAGA, João Bernardino Garcia. *A Inquisição em seu mundo*. São Paulo: Saraiva, 1993. 247 p.

REGIMENTO *do Santo Officio da Inquisição dos reynos de Portugal: ordenado por mandado do Ill^{mo} & Rev^{mo}. Snor Bispo Dom Francisco de Castro, Inquisidor Geral do Conselho d'Estado de S. Mag^{de}. Lisboa: Manoel da Sylva, 1640. (Cópia autenticada do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Série Preta, 671).*

VALE, Teresa Leonor M. D. Francisco de Castro (1574-1653) reitor da Universidade de Coimbra, Bispo da Guarda e Inquisidor Geral. *Revista Lusitania Sacra*, 2º série, n.7, 1995, p. 339-358.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade volume 2*. Trad. de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: 2004.

WEBER, Max: Weber: Sociologia. *Coleção Grandes Cientistas Sociais 13*. Gabriel Cohn (org). São Paulo: Ática, 1983.

A COMPAIXÃO NA POÉTICA DO CANTOR E COMPOSITOR CAZUZA: IMAGENS E METÁFORAS PARA UMA RELIGIOSIDADE AFINADA COM A CONTEMPORANEIDADE

João de Deus Vieira Barros*

Resumo: O presente estudo resulta de nossa pesquisa de pós-doutorado realizada junto à Universidade Federal Fluminense e que versou sobre a história de vida e a obra do cantor e compositor Cazuza, buscando-lhe as dimensões poéticas, oníricas, bem como as metáforas educativas. A pesquisa leva em consideração a existência de uma crise de paradigmas no conhecimento e na ciência, com reflexos diretos na educação, conforme já constataram autores como Edgar Morin, Boaventura de Sousa Santos, Gilbert Durand, Michel Maffesoli, Gilberto Freyre e José Carlos de Paula Carvalho, dentre outros - daí trabalhar-se com o onírico, o subjetivo e o simbólico no campo da educação, em especial de uma educação para a religiosidade, afinada com a contemporaneidade, em toda sua diversidade e complexidade. A pesquisa buscou contribuir para os estudos no campo da arte e do imaginário na educação, para isso buscando imagens, arquétipos, mitos e símbolos na obra, os quais possibilitaram o levantamento das estruturas antropológicas do imaginário durandianas e das metáforas educativas na obra e na vida do artista, sem desconsiderar o caráter ambivalente das mesmas. Um dos temas recorrentes na obra de Cazuza é o da compaixão pelo ser humano, expressa em músicas como *Blues da Piedade*, *Você se parece com todo mundo* e *Um trem pras estrelas*, dentre outras. O presente trabalho apontará, na obra do artista, algumas dessas imagens e metáforas buscando contribuir para um debate profícuo sobre o desenvolvimento da religiosidade, a partir de elementos simbólicos e imaginários presentes no cotidiano, na arte e no próprio existir, tomando-se a obra poética e a história de vida do artista Cazuza como uma possibilidade de estudos e abrindo-se caminho para que se busque esses elementos em outras histórias de vida e na obra de artistas e pessoas conhecidas ou não. A comunicação se concluirá com a interpretação de uma música de Cazuza em que o tema da compaixão seja o mais forte, ampliando o sentido em objetos presentes numa mesa e em imagens no data show, que compõem o cenário móvel da performance, elementos que ajudam a mostrar a dimensão onírica e educativa das imagens simbólicas e das metáforas poéticas.

Palavras chaves: Imaginário, educação, religiosidade, , Cazuza, arte.

* Pós-doutor em Educação/UFF;joaodedeusarte@yahoo.com.br.DE-II/PPGE/PGCULT/UFMA (UFMA). Pesquisa financiada pela FAPEMA

INTRODUÇÃO

A vida de Cazuzza, apesar de curta e conturbada, cedo interrompida pela Aids, possibilitou a construção de uma obra ímpar e original, bastante expressiva de um momento político, social e cultural, na nossa história recente. Assim é que um estudo como o que se realizou contribui para que se perceba como a arte revela os anseios e os projetos de toda uma geração, com influência nos sonhos e utopias futuras.

Entendemos que a religião e a religiosidade também se inserem nesse projeto de utopia da humanidade, daí, por exemplo, a contribuição da poética de Cazuzza ao nos falar de boas novas, como se vê nesses versos, em que ele atribui aos poetas papel fundamental como mensageiros dessas boas novas.

*Poetas e loucos aos poucos
Cantores do porvir
E mágicos das frases endiabradas sem mel
Trago boas novas, mensagens no papel
Balões incendiados
Coisas que caem do céu
Sem mais nem porque
(Boas Novas, Cazuzza/Frejat,)*

Assim é que em nossa pesquisa reconstituímos a história de vida do cantor e compositor Cazuzza, valendo-nos da memória documentada em livros, matérias, audiovisuais e outros, em torno de sua trajetória. Durand, um dos expoentes dos estudos do imaginário, nos ensina que “A memória é ato de resistência da duração à matéria, puramente espacial e intelectual” (*apud* Chaves e Guedes, 2008, p. 85). Chaves e Guedes (*idem*) afirmam também que: “As histórias pessoais (...) não são meramente uma maneira de contar a alguém nossa vida. Elas são meios pelos quais identidades podem ser modeladas e seu estudo revela sobre a vida social e cultural do contexto onde vivem os narradores”. Dessa forma é que foram levantados arquétipos, imagens, símbolos, metáforas, traços míticos e “índices mitêmicos”¹ em sua vida e obra. Ou seja, imagens que aparecem de forma recorrente nas letras das músicas, nas entrevistas, nos escritos avulsos, em outras produções artísticas e intelectuais do artista e sobre ele.

Tais imagens e seus significados contribuem para que se realize um estudo mitocrítico e mitanalítico² da obra do autor, revelando-se seu sentido educativo, contribuindo para que repensemos a importância da arte e do imaginário na educação. Isso nos

¹ Elementos que podem ser utilizados quando da realização da mitocrítica e da mitanálise da vida e obra do artista, não se tratando necessariamente de mitemas, mas que podem levar aos mesmos.

² Aspectos a serem ampliados no livro “Cazuzza, uma poética das sombras”, a ser publicado.

permitiu uma forma outra de pensar a arte e a educação nesse início de milênio, considerada aqui educação num sentido amplo de prática de vida, vivência, sobrevivência, resistência e existência, na esteira de Dewey, dentre outros autores.

1.0 O TEMA DA COMPAIXÃO EM CAZUZA

Curiosamente, em se tratando da história de vida de Cazuzza, um artista que teoricamente não teria se preocupado - em virtude de seu modo “pouco recatado de viver” - com esse lado mais místico da existência, uma das recorrências míticas mais presentes em sua obra é exatamente o tema da compaixão, conforme se vê em inúmeras de suas letras, desde o primeiro disco, “Barão Vermelho”, de 1982 até o último, “Burguesia”, de 1990. Convém lembrar que um dos mitos diretores de sua trajetória existencial e poética é justamente o de Teseu, o herói grego que quer salvar jovens da fúria do minotauro. E como sabemos através de Micea Eliade, uma das características do herói e justamente a compaixão.

No disco de 1982, por exemplo, vemos versos contundentes como os que se seguem, os quais parecem nos sugerir uma nova forma de relação humana com o sagrado, a partir das sensações de inutilidade e de insignificância do ser humano diante de um espelho, após o consumo exagerado de bebida alcoólica:

*Da privada vou dar com minha cara
De panaca pintada no espelho
E me lembrar sorrindo que o banheiro
É a igreja de todos os bêbados
(Cazuzza, Down em mim)*

Os versos são sugestivos e nos apontam para uma outra religiosidade. O que é a igreja e o que é Deus para um ser humano que bebeu tanto a ponto de se sentir um “panaca”, sentado na privada, diante de um espelho, em um lugar qualquer? Deus não está em todos os lugares e a igreja não somos cada um de nós, segundo o cristianismo? Cazuzza parece captar essa dimensão do sagrado mesmo para aqueles perdidos, bêbados, desregrados aos quais assim mesmo esperam encontrar Deus, ainda que sentados nesse trono peculiar em que se miram e vêem quão insignificantes são, a ponto de só lhes restarem como igreja a privada, o banheiro imundo. E que lugar melhor para pensarmos na insignificância a que nos resumimos que num banheiro, numa privada?

Nesse sentido é que somente a compaixão divina ou de nós por nós mesmos ao nos mirarmos num banheiro sujo é que poderá nos possibilitar contemplar “a face de Deus”. Conforme se vê tempos depois na letra de “Só as mães são felizes”, quando ele nos diz: “Você nunca chorou sozinha num banheiro sujo. Nem nunca quis ver a face de Deus”.

O herói, que possui compaixão pela raça humana e em alguns casos desafia os deuses, roubando-lhe o fogo, como Prometeu, por exemplo, possui esse olhar oximorônico sobre a realidade, essa coincidência de opostos, vida e morte, alegria e tristeza, euforia e depressão, triunfo e derrota, calma e fúria, se completando.

Em um estudo preliminar sobre a obra de Cazuzza já apontávamos o caráter oximorônico da obra do artista: “É preciso tirar do contraditório, do trágico, do vulgar, (...), o seu lado criativo e motor da própria existência, já que é impossível viver-se eternamente num estado de êxtase e alegria...” (Barros, 2008, p.91)

Em Educação, há que se considerar uma cotidianidade oximorônica (Paula Carvalho, 1990, 1998). Portanto, estudos como este são pertinentes no campo da educação e do ensino religioso, tendo em vista que cada vez mais vida e arte, vida e educação, realidade e ficção se confundem. Invocamos aqui mais uma vez John Dewey quando nos diz que estudar educação é “estudar experiência” (*apud* Chaves e Guedes, 2008, p. 86) quando nos mostram que o estudo da experiência é “O estudo da vida nas suas várias nuances: as epifanias, os rituais, as metáforas, as rotinas...”. (*idem*)

Portanto, a história de vida, mais precisamente a “estória de vida” (Paula Carvalho, 1998, s/d) do cantor e compositor Cazuzza nos revelou mitos, ritos, metáforas e epifanias necessárias para a compreensão de uma simbologia condizente com os estudos da cultura, da política, da religião e da educação como expressões da existência. Sua “estória de vida” nos possibilitou o conhecimento do sentido desses mitos, ritos, metáforas e epifanias em sua existência, ainda que breve, ao modo de um “relato mítico”, sobretudo por termos nos guiado pelas concepções de mitocrítica e mitanálise durandianas, apreendendo na obra do artista as estruturas antropológicas do imaginário, reveladoras de um imaginário noturno, manifesto em sua “terceira estrutura”, a estrutura mística, que possibilita a conciliação ou harmonização dos contrários, sem que um se dilua no outro. Daí a presença constante de oxímoros em sua obra e mesmo em sua vida, que nada mais são do que a possibilidade de convivência dos contrários, em que cada uma das partes se torna mais visível na presença da outra.

Portanto, o tema da compaixão que ora apresentamos na obra de Cazuzza, insere-se nesse olhar oximorônico do artista sobre o mundo, nessa necessidade de religião com o sagrado em suas diversas formas de manifestação. Nesse misticismo contemporâneo. Um misticismo oximorônico que tenta conciliar pares de opostos. Sendo a compaixão do herói ou do artista, no nosso caso, que olha a humanidade em suas contradições, precariedade, fragilidade, manifesta numa outra forma de religiosidade que une o profano e o sagrado; o recolhimento forçado a um banheiro sujo com a vida desregrada das festas e da embriaguês, conforme se vê nos versos anteriormente referidos.

Necessidade de um Deus também reforçada nesses versos de “Blues da Piedade”: “Vamos pedir piedade, senhor piedade, pois há um incêndio sobe a chuva rala”. Versos metafóricos que comparam a compaixão à chuva e o sofrimento a um incêndio. Nesse caso a chuva perde seu caráter nefasto, devorador, destruidor e passa a ser vista como a

salvação, que apagará o incêndio que destruirá a humanidade.

Resta saber que incêndio é esse e o que está queimando. O desregramento? A gana? A cobiça? Quem sabe o exagero de uma vida assentada no prazer, na volúpia, no exagero. E continuando, ainda na mesma canção ele demonstra a consciência de que somos todos iguais diante da grandeza de Deus e da pequenez humana: “Somos iguais em desgraça, vamos cantar o blues da piedade”.

2.0 O OLHAR OXIMORÔNICO DO ARTISTA E A ESTRUTURA MÍSTICA DO IMAGINÁRIO

Dessa forma é que se considerando as colocações de Verne, leituras como a nossa utilizam-se de uma lógica inclusiva, do terceiro incluído. Ou seja, da estrutura mística do imaginário, segundo Gilbert Durand. Para Verne:

A ciência contemporânea, nos seus aspectos de proa, e também a nossa abordagem de leitura, que concede um lugar de destaque ao imaginário, funcionam com base na lógica da terceira parte incluída. É possível ilustrarmos a presente exposição, recorrendo a uma figura de retórica [...] o oxímoro, a ‘preta, contudo, luminosa’ de Baudelaire, ou o ‘sol negro’ de Nerval, que mantêm pólos opostos numa mesma imagem, de maneira a não vermos a cor cinzenta, mas, sim, uma cor negra mais profundamente escura e uma luz mais resplandecente, ao mesmo tempo. Reparámos igualmente em que essa ‘coincidência de contrários’ tem seus referentes não somente na alquimia, mas também na terceira estrutura do imaginário de Gilbert Durand (Verne, s/d, p.4)

Outros versos do autor, como os que se vê em “Minha flor, meu bebê”, também revelam esse olhar oximorônico do autor sobre a vida: “cada dor esconde um pontinha de prazer”. A dor é mais dor e o prazer é mais prazer, sem que um sentimento se dilua no outro, cada um tornando-se mais visível em presença do outro. Ou no verso de “Baby, suporte”: “Baby suporte, a vida é bem mais perigosa que a morte”. Versos que revelam a impossibilidade de síntese, mas somente de união desses contrários, como se vê ainda nesses versos de “Só as mães são Felizes”: “Já reparam na inocência cruel das criancinhas, com seus comentários desconcertantes?” ou de “Faz parte do meu show”: “Encontro abrigo no peito do meu traidor. Faz parte do meu show”.

Cazuza representa assim, nos anos 80 do século passado, um “oxímoro ambulante”, da mesma forma que Raul Seixas foi uma “Metamorfose ambulante”.

A pesquisa possibilitou ainda a apresentação de conhecimentos teóricos a partir de letras de músicas, como expressão de uma época, de uma história, de uma cultura e de uma ideologia. Mostrou o espírito de uma época a partir da arte em seu caráter simbólico e educativo, bem como a influência da música nos valores e no comportamento de uma sociedade. Vislumbrou as razões que tornaram o artista carioca Cazuza um dos grandes ídolos e ícones dos anos oitenta, do século passado, tendo sido chamado de “poeta de sua geração” e o possível reflexo disso numa estética específica neste início de milênio.

Levantou elementos teóricos e imagéticos para a elaboração de documentários, filmes, espetáculos, livros e aulas show (Barros, 2009), subsidiados e ancorados no caráter artístico e educativo que subjazem de sua obra. Podendo também ser realizados livros, documentários, aulas performances, a serem transformados em *dvds* artístico-didáticos sobre o artista. Tais resultados da pesquisa têm contribuído nos ajudado sobremaneira nos estudos da Arte na Educação que vimos empreendendo, frente à emergência de novos paradigmas.

Do ponto de vista metodológico, essa pesquisa nasceu da necessidade de sistematização e aprofundamento de nossos estudos no campo da arte e do imaginário na Educação. Já do ponto de vista epistemológico, essa pesquisa só se tornou possível levando-se em conta a necessidade de revisão paradigmática do campo da ciência, do conhecimento e da educação.

Tanto em nossa dissertação de mestrado quanto na tese de doutorado, ambas transformadas em livros e já publicadas, vimos trabalhando nessa perspectiva epistemológica e esta pesquisa de pós-doutorado objetivou também ampliar essa perspectiva científica.³

Ou seja, considera-se a emergência de novos paradigmas em arte, ciência, imaginário e educação. E dessa forma se vislumbra uma perspectiva de análise e compreensão da realidade calcada numa “razão sensível”, como diria M. Maffesoli, valorizando-se, portanto, as formas de pensar, sentir e agir que considerem a complexidade da existência, da sociedade e do processo educativo, expressos em todos seus antagonismos.

Torna-se, destarte, compreensível a escolha do título deste trabalho, “A compaixão na poética do cantor e compositor Cazuza: imagens e metáforas para uma religiosidade afinada com a contemporaneidade”. O estudo que empreendemos reveste-se de um caráter transdisciplinar, que tem na Educação um de seus esteios, mas que dialoga com a Arte, a Filosofia, a Antropologia, a Sociologia, a História e com as Ciências das Religiões, nesse momento.

A poética de Cazuza, na verdade, sua “mitopoieses”, ou mesmo sua “mitopoesia da psique”, como diz Boechat (2009), a partir de uma visão de antropologia e de psicologia profundas, na esteira de Durand e de Jung, amplia o sentido do que seja Educação e Educação Religiosa na contemporaneidade, ao nos revelar, nos interstícios de seus versos, uma outra dimensão da existência e da persistência do viver - inclusive em sua necessidade de manifestação e exploração do sagrado, em uma sociedade em que os Regimes Diurno e Noturno do imaginário, tais como os entendem Durand (1997, 2002), estão em constante confronto, necessitando-se de sua harmonização, para um “re-equilíbrio social”, como um dos papéis do imaginário.

³Vide Barros (2001, 2008, 2009, 2010).

3.0 RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE EM CAZUZA: a presença dos mitos

Assim é que entendemos que ao tratar de religião e religiosidade em sua obra, ainda que de forma subliminar e metafórica, Cazuzza nos aponta caminhos para se pensar de que religiosidade fala e em que momento paradigmático. Sem dúvida, uma religiosidade oximorônica, afinada com um paradigma emergente que considera o contraditório, o plural e a unidade na diversidade, sobretudo numa sociedade plural como a brasileira.

Cazuzza pode ser considerado uma espécie de místico contemporâneo, que não tendo encontrado o caminho da religião tradicional propriamente, mergulhou na arte, nas drogas, na vida desregrada, exagerada, na *hybris*, que é outra característica do herói grego: o excesso, o descomedimento, o exagero – como nos lembra Eliade. Ao mesmo tempo em que pensava na condição humana, tecia críticas ao sistema, ao Brasil, em especial - e apontava caminhos, que bem poderiam estar nessa religião do homem com o sagrado e também na compaixão, como se vê em músicas como a já comentada “Blues da Piedade” ou em “Um trem pras estrelas”. Nessa última o artista contempla, da janela de seu apartamento no Rio de Janeiro, o cotidiano da cidade e canta. Canta demonstrando profunda compaixão pela raça humana, pela vida dura dos trabalhadores urbanos, dos operários dirigindo-se a seus postos de trabalho e em especial dos afrodescendentes, cujos ancestrais foram escravizados ao longo da história do Brasil e agora aguardam “um trem pras estrelas”. Uma salvação metaforizada na imagem de algo tão pesado quanto o trem trilhando os espaços, os céus da Cidade Maravilhosa. Fala-nos, sem dúvida, de um Brasil multiétnico, plural e injusto.

*São sete horas da manhã
Vejo Cristo da janela
O sol já apagou sua luz
E o povo lá embaixo espera
Na fila do ponto de ônibus
Procurando aonde ir
São todos seus cicerones
Fogem pra não desistir
Dos seus salários de fome
E a esperança que eles têm
Nesse filme como extras
Todos querem se dar bem
Num trem pras estrelas
Depois dos navios negreiros
Outras correntezas
(Um trem pras estrelas, Cazuzza/Gilberto Gil)*

Um homem que olha do alto do seu apartamento luxuoso, no Rio de Janeiro, os operários, mas, que também observa um Cristo, símbolo da Cidade Maravilhosa que, no

entanto, se apresenta a seus olhos de poeta e artista, como inerte ou impotente diante de tantos descalabros humanos:

*Estranho o teu Cristo, Rio,
Que olha tão longe além,
Com os braços sempre abertos,
Mas sem proteger ninguém
(Cazuza, idem)*

Assim é que a utilização da mito-hermenêutica (Durand), da pesquisa biográfica (Novoa/Josso/Catani/Chaves, como provocadora) e das “estórias de vida” (J. C. de Paula Carvalho), como aprofundamento dessa última, se mostraram adequadas ao tratamento da obra do autor.

O mito de Dionísio, em sua pregnância noturna de desejos, de êxtase e de dilaceramento do corpo e do ser, em seu cortejo de sombras, prenhes de revelações, mostrou ser o mito que dirigiu a vida do artista, com reflexo direto em sua obra.

O mito de Hermes, em seu sentido de ligação e comunicação, apareceu num Cazuza que buscava unir o mundo das sombras ao mundo da luz, do profano ao sagrado - bem como apresentando-se, enquanto artista, poeta e louco, como um mensageiro das “boas novas”, que é a necessidade de “irmos para a vida”, ainda que “a tiros de vamos pra vida”.

Já o mito de Teseu, uma das representações do arquétipo do herói, se revela quando Cazuza busca vencer a morte física através da arte, quando ele vê a “cara da morte”, constatando que “ela (está) viva”. Tendo assim que combatê-la com suas armas heróicas, quando constatado seu pouco tempo de vida. Armas feitas de poesia, de música, de irreverência, de puerilidade (a eterna criança e o eterno aprendiz). E de devaneios causados pela bebida e pela comida.

Com relação ao método empregado na pesquisa optamos pela hermenêutica simbólica, ampliado-a numa mito-hermenêutica, a partir dos levantamentos da história de vida e da pesquisa biográfica, em consonância com a exegese poética de sua obra, mas calcada numa antropologia do imaginário como pilar de uma antropologia profunda, como nos ensina Gilbert Durand e José Carlos de Paula Carvalho.

Partiu-se, portanto, de um referencial teórico-metodológico que leva em conta a teoria do imaginário de Gilbert Durand, bem como sua mitocrítica (adequada ao levantamento e análise dos mitos e do mito pessoal presentes na obra e na própria vida do autor), complementada pela mitanálise (pertinente ao estudo dos mitos e suas significações presentes na época em que viveu o artista).

A pesquisa biográfica teve como fundamentos, dentre outros estudos, os de Chaves (2000), Nóvoa (1995), Catani e Sousa (2003) e Josso (2004), os quais dão suportes teó-

ricos e metodológicos adequados ao tratamento das histórias de vida. Utilizamos ainda da abordagem simbólico hermenêutica de Paula Carvalho, o qual amplia a perspectiva analítica das histórias de vida para o conceito de “estória de vida”, dado o caráter de “relato mítico”, como se vê adiante.

Constatamos que a produção poética em si já fornece elementos significativos de sua história pessoal e de sua “estória de vida”, aqui entendida “como ‘matéria imaginária’ e ‘matéria imaginal’⁴, isto é, como portadoras, enquanto relatos que são, da dinâmica da função simbólica (‘função transcendente em Jung’) [...]; portanto de modo latente e profundo, são relatos míticos[...]” (Paula Carvalho, s/d, p.13).

Desse modo achamos conveniente trabalhar-se mais diretamente com o conceito de “estória de vida”, julgado mais afinado com o levantamento da dimensão simbólica, imaginal (transcendente) e mítica da vida do artista, conceito que em si mostra-se em clara convergência hermenêutica com os de mitocrítica e mitanálise durandianos. A perspectiva da “história de vida” e da pesquisa biográfica nos ajudou a revelar a importância do artista como um vetor sócio-cultural e artístico dos anos 80. No entanto, apenas partimos desse conceito, e passamos a trabalhar com o de “estória de vida”, arte-estória de vida, arte/história de vida ou art(e)estória de vida.⁵, revelado como o mais propício à metodologia que adotamos..

Uma pesquisa é sempre uma construção ou (re)descoberta de métodos, técnicas e heurísticas em busca de resultados tantas vezes impensados ou imprevisíveis em seu início. Dessa forma é que alguns dos objetivos iniciais foram reelaborados, em decorrência do percurso da pesquisa.

O conceito durandiano de “bacia semântica” mostrou-se fundamental na realização dessa pesquisa, tanto no levantamento, quanto na exegese das imagens, em seus múltiplos significados, em especial, nas transmutações que sofrem ao longo da obra do artista. Tal conceito afirma que, em qualquer conjunto imaginário delimitado, sob os movimentos gerais oficiais institucionalizados “transparece uma eflorescência de pequenas correntes descoordenadas, disparatadas e frequentemente antagonistas.” (Durand, 2010, p. 104/105) e que “Elas ressurgem nos setores marginalizados da nossa tópica e testemunham a usura⁶ de um imaginário localizado, cada vez mais imobilizado em códigos, regras e convenções” (idem).

Refere-se o autor ao que ele denomina de “escoamento” dessa “bacia semântica”, utilizando-se de uma “metáfora potamológica” (referente ao rio). É como se essas “corren-

⁴ Transcendente ou “função transcendente” em Jung, como lembra J. C. de Paula Carvalho acima.

⁵ Em nosso relatório de pós-doutorado, exploramos melhor esses conceitos. Portanto, veja-se o item 2.1.1Hermes e Cazuzo: do mundo subterrâneo ao mundo da luz, em que explicamos porque em Cazuzo não se trata simplesmente de “estória de vida”, mas de “art(e)estória de vida”.

⁶ Desgaste, em algumas traduções.

tes” escorressem pelas margens de tal rio metaforizado até formarem novos “afluentes”. Isso significa dizer que no interior de um esquema mítico global que domina o momento histórico, há espécie de “micro climas”, em que se expressam as funções “negativas”, os “marginalizados” e os “dissidentes”. Conforme constatamos, a obra poética de Cazuza capta, naquele momento, esse micro clima. E é a visão dessa parcela marginalizada da sociedade que Cazuza capta no tema da compaixão, quando canta por exemplo, ainda em “Blues da Piedade”:

*Agora eu vou cantar pros miseráveis
Que vagam pelo mundo derrotados
Pra essas sementes mal plantadas
Que já nascem com cara de abortadas.
Pras pessoas de alma tão pequenas
Remoendo pequenos problemas.
Pra quem não sabe amar.
Vive esperando alguém
que caiba nos seus sonhos
(Blues da Piedade, Cazuza, 1989)*

4.0 (MITO)POÉTICA E CAPTAÇÃO DE IMAGENS NOS VERSOS DE CAZUZA

Convém relatar nesse artigo que Durante o X Encontro Humanístico da UFMA, em 2010, realizamos uma oficina de captação de imagens com relação ao tema da religiosidade em Cazuza. Distribuímos aos presentes os versos de “Down em mim”, música de 1982: “Da privada vou dar com a minha cara, de panaca pintada no espelho e me lembrar sorrindo que o banheiro é a igreja de todos os bêbados”. Solicitamos que eles teatralizassem ou criassem imagens a partir dos versos, utilizando materiais de desenho e pinturas, bem como vários objetos que vimos utilizando em nossas oficinas e aulas *performances*. Consideramos essa oficina uma das grandes contribuições dessa pesquisa ao meio acadêmico, por ter comprovado, na prática, a eficácia do método (mito) poético, através de imagens, em termos de arte, imaginário e educação. A oficina fez aflorar arquétipos adormecidos pela supremacia da razão clássica.

A oficina mostrou também que versos bem elaborados como “o banheiro é a igreja de todos os bêbados”, de Cazuza, contêm em si núcleos míticos, capazes de se revelarem em desenhos, pinturas, performances, textos, instalações e outros suportes artísticos. A partir desse verso foram produzidos 33 desenhos e pinturas e duas performances, realizados por estudantes universitários. Os trabalhos foram expostos dentro dos banheiros masculino e feminino do CCH/UFMA (Centro de Ciências Humanas). Imagens de igreja com a inscrição WC em sua fachada, performance de casamento em que as taças eram dois urinós entrelaçados, preservativo cheio de vento com inscrições dos próprios versos, em pincel atômico - dentre outras imagens, foram geradas na oficina.

A exegese inicial e profunda da produção poética de Cazuzza mostrou-se primordial e acabou nos conduzindo direta ou indiretamente a elementos e acontecimentos cruciais em sua biohistória, termo mais adequado, por vir da noção de “trajeto antropológico” de Gilbert Durand, o qual considera o biopsíquico e o cósmico social, sendo que o imaginário se manifesta nesse trajeto, que vai das “pulsões internas” às “intimações do meio cósmico e social”.

Portanto, podemos dizer que a arte de Cazuzza é reflexo direto tanto dos acontecimentos de sua vida, quanto de mecanismos internos e mesmo inconscientes de seu psiquismo, razão porque a mito-hermenêutica é uma metodologia adequada ao levantamento do imaginário presente em sua poética de arte e de vida.

Ousamos dizer que Cazuzza não apenas fez poesia, mas viveu a poesia, impregnou-se dela toda. Diz-nos Durand que “A terceira estrutura mística parece-nos residir no *realismo sensorial* das representações ou ainda na vivacidade das imagens” (2002, p. 273) e é exatamente esse realismo sensorial uma das fortes características da obra de Cazuzza, sobretudo na força de suas metáforas e no uso e abuso de oxímoros, antíteses, inversões, antífrases, além de outras figuras de linguagem que não vêm ao caso serem analisadas nesse momento.

Durand, um dos expoentes dos estudos do imaginário, nos ensina que “A memória é ato de resistência da duração à matéria, puramente espacial e intelectual” (*apud* Chaves e Guedes, 2008, p.85). Chaves e Guedes (*idem*) afirmam que: “As histórias pessoais (...) não são meramente uma maneira de contar a alguém nossa vida. Elas são meios pelos quais identidades podem ser modeladas e seu estudo revela sobre a vida social e cultural do contexto onde vivem os narradores”. Dessa forma é que foram levantados arquétipos, imagens, símbolos, metáforas, traços míticos e “índices mitêmicos” que sua vida e obra revelam. Ou seja, imagens que aparecem de forma recorrente nas letras das músicas, nas entrevistas, depoimentos, nos escritos avulsos, em outras produções artísticas e intelectuais do artista e sobre ele. Aqui nos detivemos mais diretamente àquelas ligadas à compaixão.

CONCLUSÃO

Assim é que em conclusão a esse artigo, podemos dizer que a história de vida do cantor e compositor Cazuzza, ampliada em “estória de vida”, revelou-nos mitos, ritos, metáforas e epifanias necessárias para a compreensão de uma simbologia condizente com os estudos da cultura, da política, da educação e da educação religiosa como expressões da existência. Possibilitou também o conhecimento do sentido desses mitos, ritos, metáforas e epifanias em sua existência, ainda que breve. Vida como um “relato mítico”, sobretudo por termos nos guiado pelas concepções de mitocrítica e mitanálise durandianas, apreendendo na obra do autor as estruturas antropológicas do imaginário, reveladoras de

um imaginário místico, do regime noturno, a estrutura que possibilita a conciliação ou harmonização dos contrários, sem que um se dilua no outro.

A pesquisa possibilitou ainda a apresentação de conhecimentos teóricos a partir de letras de músicas, como expressão de uma época, de uma história, de uma cultura e de uma ideologia. Mostrou o espírito dessa época a partir da arte em seu caráter simbólico, educativo e religioso, bem como a influência da música nos valores e no comportamento de uma sociedade. Bem como buscou elencar as razões que tornaram o artista carioca Cazuzza um dos grandes ídolos e ícones dos anos oitenta, do século passado, tendo sido chamado de “poeta de sua geração”, como já se disse, e o possível reflexo disso numa estética específica neste início de milênio.⁷

Tais resultados da pesquisa contribuirão sobremaneira para os estudos da Arte em Educação, frente à emergência de novos paradigmas, socializando os resultados dessa pesquisa para um maior número de educadores, artistas e jovens universitários e do ensino básico.

Interessante lembrar que no especial “Por toda minha vida”, há uma passagem em que seu pai lhe mostra a limpidez do céu e a claridade das estrelas, num espaço des-campado e sem a ofuscação da luz elétrica da cidade. Diz-lhe o pai que ali as estrelas são mais visíveis e brilham mais porque é possível se enxergar melhor na escuridão. O artista, demonstrando imensa sensibilidade, já na infância, exclama: “Essa é boa, se enxerga melhor na escuridão”.

E o que nossa pesquisa revelou foi exatamente essa sua tendência de ir buscar sempre luz nas trevas, como bem revela uma de suas frases mais conhecidas: “Todos os que vivem no lado escuro da vida são pessoas iluminadas” (Cazuzza *apud* Araújo, 2004, p. 370)⁸. Cazuzza, tanto em sua vida, quanto em sua obra poética, revela-se como uma espécie de elo entre a sombra e a luz, a claridade e a escuridão, o inferno e o paraíso, a loucura e a lucidez, o passado e o futuro, a tristeza e a alegria, o sagrado e o profano.

Referências

- ALZER, L. A. & CLAUDINO, M.**, Almanaque anos 80: lembranças e curiosidades de uma década muito divertida. Rio de Janeiro, 2004
- ARAÚJO, Alberto Filipe & ARAÚJO, Joaquim Machado.** Imaginário e Educação: da criança mitológica e da modelação do humano *in* Barros, João de Deus V. Imaginário e Educação – pesquisas e reflexões. São Luís: Edufma, 2008
- ARFUCH, L.** O Espaço biográfico – Dilemas da subjetividade contemporânea, Rio de Janeiro: eduerj, 2010

⁷ Diversos críticos apontam a influência de Cazuzza em novos cantores e compositores. Cassia Eller, é uma dessas artistas.

⁸ Por acharmos que essa frase diz muito sobre o que seja imaginário, ela foi utilizada como epígrafe inicial no livro que organizamos “Educação e Imaginário: pesquisas e reflexões”, São Luís: EDUFMA, 2008.

- ARAÚJO, L.** Preciso Dizer Que Te Amo, São Paulo, Globo, 2001
- _____. Só as mães são felizes. São Paulo: Globo: 2004
- BARROS, João de Deus V.** Arte e Imaginário em Educação: chegadas e partidas. São Luís *in* Barros, João de Deus V. (org.), Imaginário e Educação: pesquisas e reflexões, p.176-194, São Luís: Edufma, 2008
- _____. Imaginário da Brasilidade em Gilberto Freyre, São Luís: Edufma, 2009, 2ª. Edição
- _____. Gilberto Freyre, Imaginário e Educação. São Luís: Edufma, 2010
- _____. Trechos de e-mails enviados para Maria Cecília Sanchez Teixeira, 2010, arquivo pessoal (vários)
- BACHELARD, Gaston** La Poétique de la Rêverie. 4e éd.. Paris: PUF, 1968
- BRANDÃO, Junito** Mitologia Grega. Volumes 1, 2 e 3 . petrópolis: Vozes, 1991.
- _____. Dicionário mítico-etmológico, Petrópolis: Vozes, 2008
- BOECHAT, W.** A mitopoese da psique, São Paulo: Phalas Athena, 2009
- CAMPBELL, Joseph.** O Poder do Mito São Paulo: Palas Athena, 1990.
- _____. As máscaras de Deus: mitologia primitiva. São Paulo: Palas Athena, 1992
- _____. As transformações do mito através do tempo. São Paulo: Cultrix, 1997
- CARVALHO, Augusto de C.** Viagem ao mundo alternativo: a contracultura nos anos 80. São Paulo: Editora Unesp, 2008.
- CATANI, D; BUENO, B.** Docência, memória e gênero. São Paulo, Escrituras, 2003.
- CHAVES, Iduína M. B.** Pesquisa Narrativa: uma forma de evocar imagens da vida de professores, in TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez e PORTO, Maria do Rosário Silveira (orgs.) Imagens da Cultura: um outro olhar. São Paulo: Plêiade, 1999.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain.** Dicionário de Símbolos. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1999.
- COHN, S.** Geração Beat, Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editotial Ltda, 2010
- DEWEY, J.** Vida e Educação. São Paulo: Cultrix, 1993
- DURAND, Gilbert.** Mito, símbolo e mitodologia, Portugal: presença, 1981
- _____. Mito e Sociedade: a mitanálise e a sociologia das profundezas. Portugal: A Regra do Jogo, 1982
- _____. G. As estruturas antropológicas do imaginário. São Paulo: Martins Fontes, 1997/2002
- _____. O imaginário, ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem, Rio de janeiro: Difel, 2010, 4ª. Edição
- GUIMARÃES, R.** Dicionário de Mitologia Grega, São Paulo: Cultrix, 1995.
- HILMANN, J.** O Livro do Puer - Ensaio sobre o arquétipo do Puer Aeternus, São Paulo: Paulus, 1999.
- JOSSO, Marie-Christine** Experiências de vida e formação. São Paulo: Cortez, 2004.
- KERÉNYI, K.** Os deuses gregos. São Paulo: Cultrix, 1998
- MAFFESOLLI, M.** A conquista do presente, Rio de janeiro: Rocco, 1984
- MOREIRA, R.** Ideologia, Cazuza, 1988, São Paulo: Moderna, 2010
- NEVES, E., GOFFI, G. & PINTO, R.** Barão Vermelho, porque a gente é assim, São Paulo: Globo, 2008
- PAULA CARVALHO, José Carlos de.** Antropologia das Organizações e Educação: um estudo holonômico, Rio de Janeiro: Imago, 1990

_____ - Hermenêutica e mitocrítica das estórias de vida: vetores para uma investigação de antropologia profunda, mimeografado, s/d

PRIORE, M. del & VENÂNCIO, R. Uma Breve História do Brasil, São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010

REVISTA BRAVO. Número especial sobre Cazuza, maio de 2010.

ROCHA-PITTA, Danielle P. Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand, RJ: Atlântica, 2005

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. O “pensamento pedagógico” de Jung e suas implicações para a educação. Revista Jung pensa a Educação, São Paulo: Editora Segmento, volume 8, p. 18-29, 2009

TORRES, B. Cazuza, 20 anos após sua morte obra do autor vira referência, Jornal do Brasil, 06/07/2010, (disponível em www.cazuza.com.br/novidades, acesso em 06.08. 2010)

VERNE, S. Mitocrítica e Mitanálise, mimeografado, s/d